BnF Gallica

L'origine et le développement des idées morales / Edward Westermarck,... ; édition française par Robert Godet

Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

BnF Gallica

Westermarck, Edvard (1862-1939). Auteur du texte. L'origine et le développement des idées morales / Edward Westermarck,... ; édition française par Robert Godet. 1928-1929.

1/ Les contenus accessibles sur le site Gallica sont pour la plupart des reproductions numériques d'oeuvres tombées dans le domaine public provenant des collections de la BnF. Leur réutilisation s'inscrit dans le cadre de la loi n°78-753 du 17 juillet 1978 :
- La réutilisation non commerciale de ces contenus ou dans le cadre d'une publication académique ou scientifique est libre et gratuite dans le respect de la législation en vigueur et notamment du maintien de la mention de source des contenus telle que précisée ci-après : « Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France » ou « Source gallica.bnf.fr / BnF ».
- La réutilisation commerciale de ces contenus est payante et fait l'objet d'une licence. Est entendue par réutilisation commerciale la revente de contenus sous forme de produits élaborés ou de fourniture de service ou toute autre réutilisation des contenus générant directement des revenus : publication vendue (à l'exception des ouvrages académiques ou scientifiques), une exposition, une production audiovisuelle, un service ou un produit payant, un support à vocation promotionnelle etc.

CLIQUER ICI POUR ACCÉDER AUX TARIFS ET À LA LICENCE

2/ Les contenus de Gallica sont la propriété de la BnF au sens de l'article L.2112-1 du code général de la propriété des personnes publiques.

3/ Quelques contenus sont soumis à un régime de réutilisation particulier. Il s'agit :

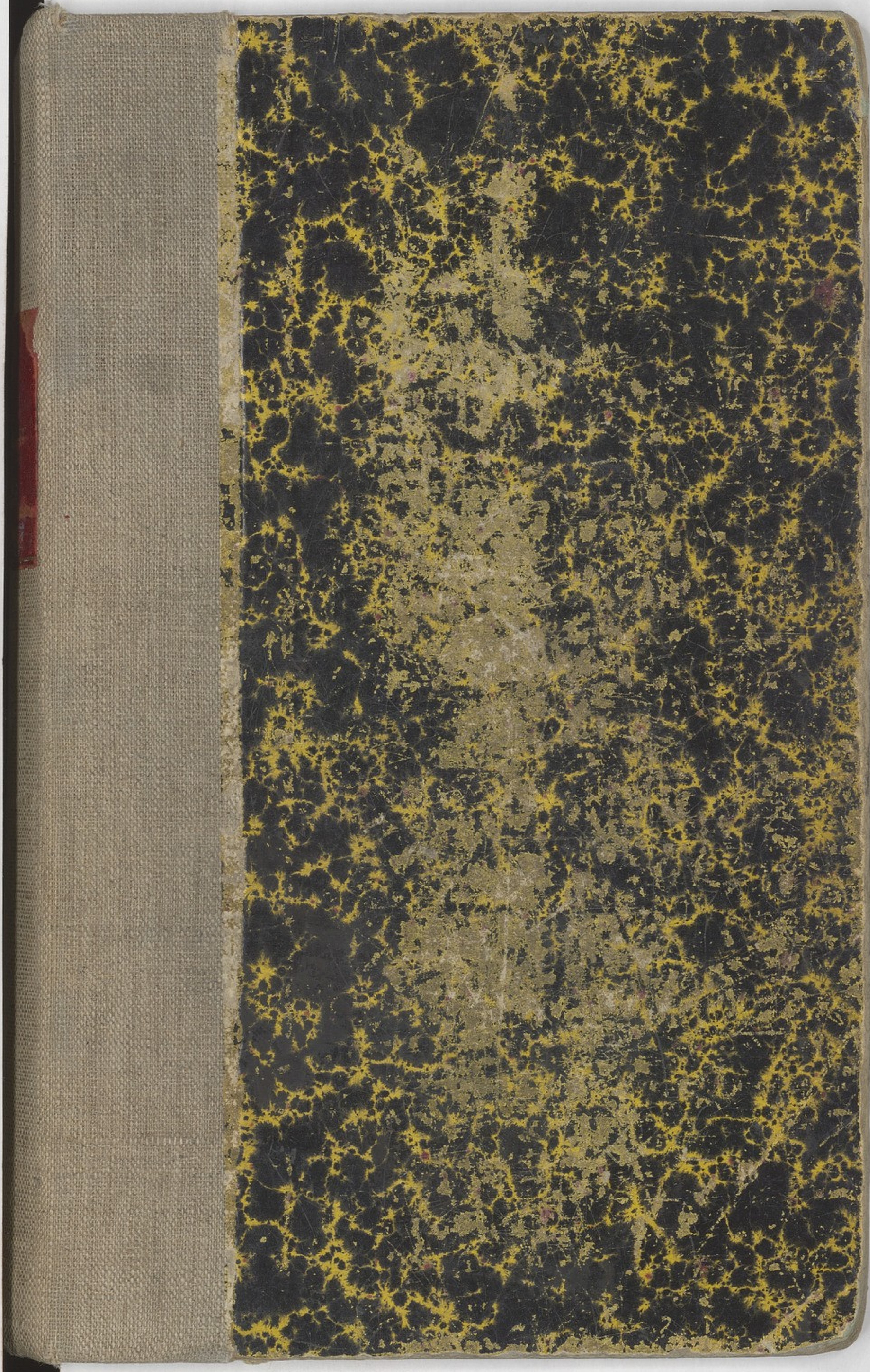
- des reproductions de documents protégés par un droit d'auteur appartenant à un tiers. Ces documents ne peuvent être réutilisés, sauf dans le cadre de la copie privée, sans l'autorisation préalable du titulaire des droits.
- des reproductions de documents conservés dans les bibliothèques ou autres institutions partenaires. Ceux-ci sont signalés par la mention Source gallica.BnF.fr / Bibliothèque municipale de ... (ou autre partenaire). L'utilisateur est invité à s'informer auprès de ces bibliothèques de leurs conditions de réutilisation.

4/ Gallica constitue une base de données, dont la BnF est le producteur, protégée au sens des articles L341-1 et suivants du code de la propriété intellectuelle.

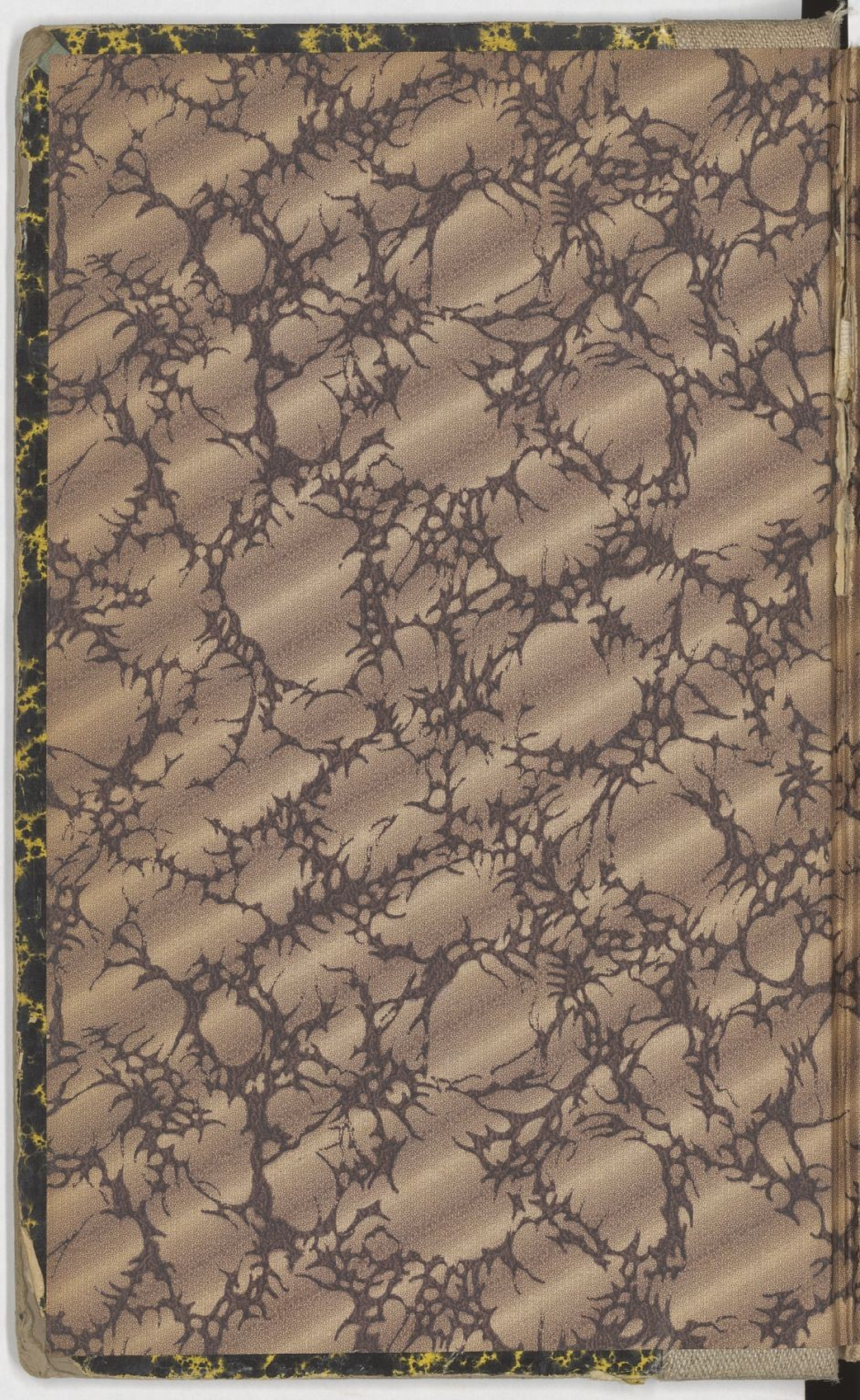
5/ Les présentes conditions d'utilisation des contenus de Gallica sont régies par la loi française. En cas de réutilisation prévue dans un autre pays, il appartient à chaque utilisateur de vérifier la conformité de son projet avec le droit de ce pays.

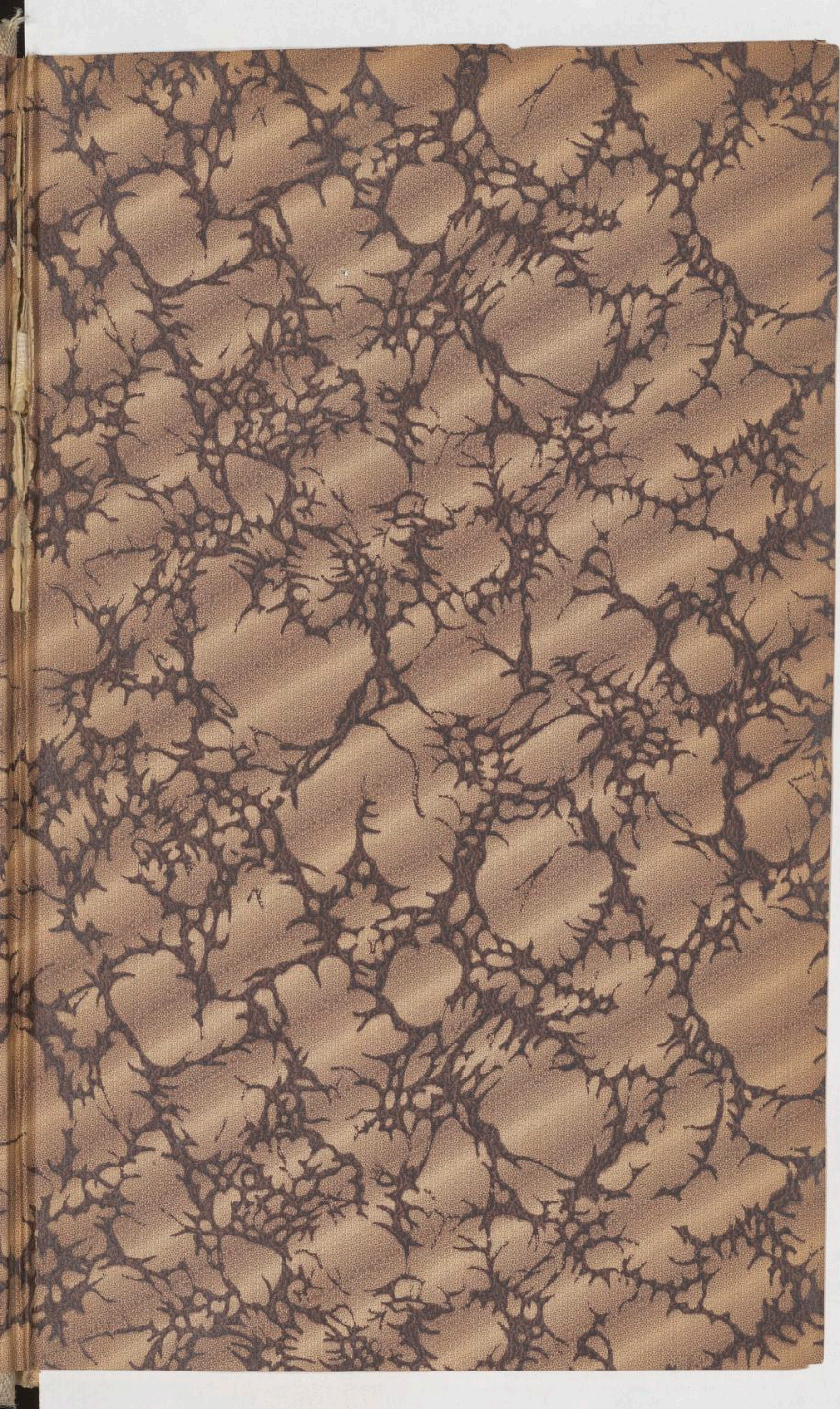
6/ L'utilisateur s'engage à respecter les présentes conditions d'utilisation ainsi que la législation en vigueur, notamment en matière de propriété intellectuelle. En cas de non respect de ces dispositions, il est notamment passible d'une amende prévue par la loi du 17 juillet 1978.

7/ Pour obtenir un document de Gallica en haute définition, contacter
utilisation.commerciale@bnf.fr.



Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France





BIBLIOTHÈQUE SCIENTIFIQUE

EDWARD WESTERMARCK

PROFESSEUR DE SOCIOLOGIE A L'UNIVERSITÉ DE LONDRES
ET A L'ACADÉMIE D'ABO

L'ORIGINE ET LE DÉVELOPPEMENT DES IDÉES MORALES

ÉDITION FRANÇAISE PAR **ROBERT GODET**

Tome deuxième



PAYOT, PARIS

L'ORIGINE
ET LE DÉVELOPPEMENT
DES IDÉES MORALES





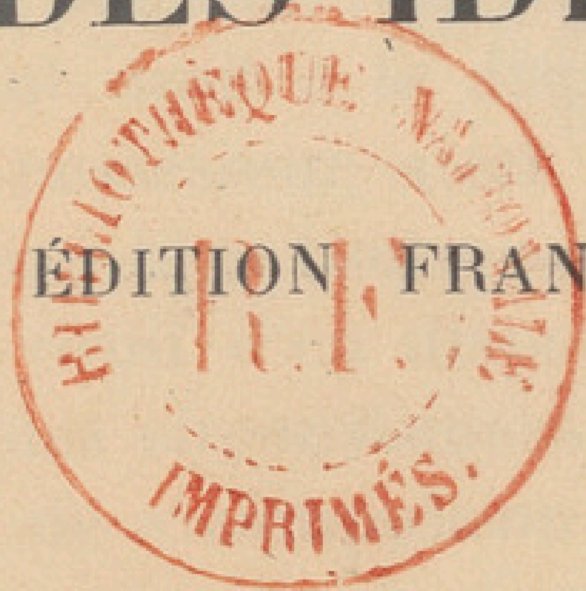
8° R
36332
(2)

BIBLIOTHÈQUE SCIENTIFIQUE

EDWARD WESTERMARCK

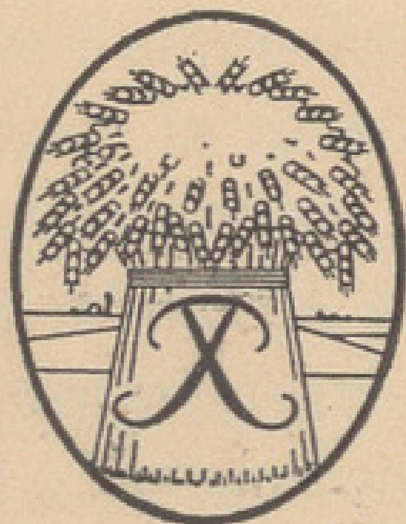
PROFESSEUR DE SOCIOLOGIE A L'UNIVERSITÉ DE LONDRES
ET A L'ACADÉMIE D'ABO

L'ORIGINE ET LE DÉVELOPPEMENT DES IDÉES MORALES



ÉDITION FRANÇAISE PAR ROBERT GODET

TOME DEUXIÈME



PAYOT, PARIS

106, BOUL. ST-GERMAIN

1929

Tous droits réservés.

Tous droits de reproduction et d'adaptation
réservés pour tous pays

CHAPITRE XXVIII

LE DROIT DE PROPRIÉTÉ

Le droit de propriété implique qu'une certaine personne (ou plusieurs) est reconnue (ou sont reconnues) comme ayant droit à la disposition exclusive d'un certain objet. Le possesseur n'est pas nécessairement autorisé à faire de son bien tout ce qu'il lui plaît; mais, absolu ou limité, son droit d'en disposer n'est partagé par nul autre sauf en des circonstances fort exceptionnelles comme dans le cas de « compulsion par nécessité »[1]. La propriété d'un objet signifie donc non seulement qu'il est permis au possesseur de cet objet d'en user ou trafiquer à son gré, du moins dans certaines limites, mais encore qu'il est interdit à d'autres personnes de l'empêcher d'en user ou trafiquer n'importe comment, dans la mesure permise.

Le délit le plus courant contre la propriété est l'appropriation illicite du bien d'autrui. Ce qui atteste qu'un individu a des droits de propriétaire sur un objet, ce n'est pas le simple fait qu'il a présentement cet objet en sa possession, c'est la réprobation publique des actes visant à le priver de cette possession. Par suite, la condamnation universelle de ce que l'on appelle vol prouve que le droit de propriété existe dans toutes les races d'hommes à nous connues.

Souvent les voyageurs accusent les sauvages d'être enclins à voler[2]. Mais comme leurs jugements se fondent,

1. *Supra*, I. 294 *sqq*.
2. Beni, Notizie sopra gli indigeni di Mexico, dans *Archivio per l'antropologia e la etnologia*, XII. 15 (Apaches). Burton, *City of the Saints*, p. 125 (Dakotas et Indiens des Prairies).

en pareille occurence, sur le traitement qu'ils ont subi eux-mêmes, on n'en saurait tirer de conclusion valable sur la moralité régnant au sein de la tribu. Et l'on ne peut pas non plus prendre pour représentantes authentiques de l'honnêteté des sauvages des races qui ont eu de nombreux rapports avec les étrangers, car c'est ce contact même qui paraît être l'origine de leur propension au vol[1]. Dans la majorité des cas, il semble que les sauvages respectent les droits de propriété dans les limites de leur propre communauté, et assez souvent même dans leurs rapports avec les étrangers. Beaucoup, on nous le dit expréssement, condamnent et abhorent le vol, en tout cas celui qui se commet entre eux. Et l'on pourrait inférer que tous le désapprouvent, de cette coutume universelle qui soumet le voleur découvert au châtiment ou à la vengeance, ou qui, tout au moins, l'oblige à restituer le produit de son larcin au légitime possesseur.

Powers, *Tribes of California*, p. 127 (Youkis). Macfie, *Vancouver Island and British Columbia*, p. 468. Heriot, *Travels through the Canadas*, p. 22 (Esquimaux de Terre-Neuve). Coxe, *Russian Discoveries between Asia and America*, p. 300 (Kinaighis). Georgi, *Russia*, IV. 22 (Kalmo ks), 133 (Bouriates). Scott Robertson, *Kafirs of the Hindu-Kush*, p. 193 *sq.* Modigliani, *Viaggio a Nias*, p. 468. Powell, *Wanderings in a Wild Country*, p. 23 (insulaires des mers du Sud). Romilly, *From my Verandah in New-Guinea*, p. 50. Comrie, Anthropological Notes on New Guinea, dans *Jour. Anthr. Inst.*, VI. 109 *sq.* De Labillardière, *Voyage in Search of La Pérouse*, I. 275. Moseley, *Notes by a Naturalist on the « Challenger »*, p. 391 (insulaires des îles de l'Amirauté). Brenchley, *Jottings during the Cruise of H. M. S. Curaçoa*, p. 58 (indigènes de Tutuila). Lisiansky, *Voyage round the World*, p. 88 *sq.* (Noukahiviens). Williams, *Missionary Enterprises in the South Sea Islands*, p. 126 (indigènes de Rarotonga). Cooke, *Journal of a Voyage round the World*, p. 40. Montgomery, *Journal of Vogages and Travels by Tyerman and Bennet*, II. 11 (indigènes des îles de la Société). Barrington, *History of New South Wales*, p. 22. Breton, *Excursions in New South Wales*, p. 221. Collins, *Accounts of the English Colony in New South Wales*, I. 599 *sq*, Hodgson, *Reminiscences of Australia*, p. 79. Mitchell, *Expeditions into the Interior of Eastern Australia*, I. 264, 304. Lumholtz, *Among Cannibals*, p. 71 *sq.* (tribus australiennes). Reade, *Savage Africa*, p. 579 (nègres de l'Afrique Occidentale). Bosman, *Description of the Coast of Guinea*, p. 324 *sq.* (nègres de Fida et de la Côte de l'Or). Caillié, *Travels through Central Africa*, I. 353 (Mandingues). Beltrame, *Il Fiume bianco*, p. 83 (Chillouks). Wilson and Felkin, *Uganda and the Egyptian Soudan*, II. 310 (peuplades gowanes du Cordofan). Krapf, *Travels, Researches and Missionary Labours in Eastern Africa*, p. 355 (Wakamba). Burton, *Zanzibar*, II. 92 (Wanika). Bonfanti, L'incivilimento dei negri nell' Africa Intertropicale, dans *Archivio per l'antropologia e la etnologia*, XV. 133 (races Bantou). Arbousset and Daumas, *Exploratory Tour to the North-East of the Colony of the Cape of Good Hope*, p. 323 (Betchouanas). Andersson, *Lake Ngami*, pp. 468 *sq.* (Betchouanas), 499 (Bayéyés). Leslie, *Among the Zulus and Amatongas*, p. 256. Fritsch, *Die Eingeborenen Süd-Afrika's*, p. 53 (Cafres), 372, 419 (Hottentots et Bochimans).

1. Domenech, *Great Deserts of North America*, II. 321. Mackenzie, *Voyages to the Frozen and Pacific Oceans*, p. XCVI, note (Crees). Burton, *Highlands of the Brazil*, I. 403 *sq.* Moorcroft and Trebeck, *Travels in the Himalayan Provinces*, I. 321 (Ladakhis). Anderson, *Mandalay to Momien*, p. 151 (Kakhyens). Earl, *Papuans*, p. 80. Tyler, *Forty Years among the Zulus*, p. 192.

Les Fuéjiens se sont montrés d'entreprenants voleurs à bord des vaisseaux européens qui visitaient leurs côtes[1]; mais, quand on leur lançait des cadeaux, un voyageur observa que, « si un cadeau destiné à une pirogue tombait près d'une autre, il parvenait invariablement à sa destination première[2] ». Les pères apprennent aux fils à ne point voler[3]; et en cas de vol, « quand le coupable est découvert et châtié, l'opinion publique est satisfaite[4] ». Dans ses relations avec les Tehuelches, le lieutenant Musters fut toujours traité honnêtement, et on prit le plus grand soin de ses affaires, si on les emprunta quelquefois. Voici le conseil qu'il donne aux voyageurs : « Ne montrez jamais de méfiance à l'égard des Indiens; soyez aussi franc de vos biens et possessions qu'ils le sont entre eux... Comme vous les traiterez, ils vous traiteront[5] ». Chez les Abipones, on n'avait que faire des portes, serrures, et autres moyens civilisés de se protéger des voleurs; et on les ignorait. S'il arrivait que des enfants pillassent les melons du jardin des missionnaires, ou les poulets de leur basse-cour, « c'est qu'ils croyaient, à tort, que ces objets étaient à la disposition de tous, ou qu'on pouvait les prendre sans beaucoup fâcher leur propriétaire[6] ». Chez les Indiens du Brésil, larcins et vols étaient extrêmement rares, et le sont encore là où ne se sont pas établis d'étrangers[7]. La plus grave insulte que l'on pût adresser à un Indien, c'était, paraît-il, de l'accuser de vol; et les femmes préféraient se voir appeler prostituées que voleuses[8]. Découvert, non seulement le voleur devait restituer, mais encore il recevait des coups de fouet et des blessures, souvent de la main du chef[9]. Chez les Indiens de la Guyane Anglaise, le vol et la maraude sont chose rare; « s'il leur arrive de prendre quelque chose, c'est généralement devant vous, avec l'idée qu'ils y ont quelque droit, dont ils sont prêts à faire la preuve, si on la réclame[10] ». Si quelque chose disparaît de sa maison en son absence, l'Indien de la Guyane pense que l'objet manquant a été emporté par des gens d'une autre race que la sienne[11]. Jadis, quand les Caraïbes perdaient quelque chose, ils disaient : « Les chrétiens sont venus[12] ». En Haïti, le voleur était condamné à être mangé[13].

On sait que, chez beaucoup de tribus de l'Amérique du Nord, le niveau de l'honnêteté, telle qu'elles la pratiquaient entre elles,

1. Weddell, *Voyage towards the South Pole*, p. 151, 154, 182. King and Fitzroy, *Voyages of the « Adventure » and « Beagle »*, I. 128; II. 188.
2. Darwin, *Journal of Researches*, p. 242. Voir aussi Snow, Wild Tribes of Tierra del Fuego, dans *Jour. Ethn. Soc. London*, N. S. I. 264.
3. Bridges, dans *A Voice for South America*, XIII. 204.
4. Hyades et Deniker, *Mission scientifique du Cap Horn*, VII. 243.
5. Musters, *At Home with the Patagonians*, p. 195, 197 *sq*.
6. Dobrizhoffer, *Account of the Abipones*, II. 148 *sq*.
7. Von Martius, *Beiträge zur Ethnographie Amerika's*, I. 85, 87 *sq*. *Idem*, dans *Jour. Roy. Geo. Soc.* II. 196. Von Spix and von Martius, *Travels in Brazil*, II. 242. Southey, *History of Brazil*, I. 247. Von den Steinen, *Unter den Naturvölkern Zentral-Braziliens*, p. 332. Burton, *Highlands of the Brazil*, I. 403 *sq*.
8. Burton, *Highlands of the Brazil*, I. 404.
9. Von Martius, *Beiträge*, I. 88. *Idem*, dans *Jour. Roy. Geo. Soc.*, II. 196.
10. Bernau, *Missionary Labours in British Guiana*, p. 51.
11. Brett, *Indian Tribes of Guiana* p. 348.
12. Kames, *Sketches of the History of Man*, IV. 133 *sq*.
13. Von Martius, *Beiträge*, I. 88, n.

était fort élevé. Domenech a écrit : « Les Indiens qui n'ont jamais pris contact avec les Visages-Pâles ne s'approprient jamais ce qui appartient à autrui. Ils n'ont point de loi contre le vol, car c'est un crime inconnu parmi eux. Ils ne ferment jamais leurs portes[1] ». D'après le Colonel Dodge, le seul crime impardonnable à leurs yeux était le vol; celui que l'on reconnaissait coupable d'avoir dérobé, à quelqu'un de son groupe, fût-ce une bagatelle, était fouetté jusqu'au sang, privé de ses biens, et chassé du groupe, lui, ses femmes et ses enfants[2]. Chez les Indiens des Montagnes Rocheuses que visita Harmon, le vol était souvent puni de mort[3]. Chez les Omahas, « quand le voleur présumé n'avouait pas, on lui prenait quelque partie de son bien jusqu'à ce qu'il avouât. Quand il restituait le produit de son vol, on lui rendait la moitié de son propre bien, et l'autre moitié était donnée à sa victime. Parfois tous les agents de police fouettaient le voleur. Mais quand celui-ci s'enfuyait de la tribu et en demeurait éloigné un ou deux ans, on passait l'éponge sur son méfait[4] ». Chez les Wyandots, le châtiment du vol est la restitution du double[5]. Les Iroquois professaient pour le vol le plus profond mépris, mais ils se contentaient, comme seul châtiment, de l'indignation publique[6]. Les Potawatomis y voyaient un crime des plus odieux[7]. Chez les Chippewas, les rares individus qui se livraient au vol avaient mauvaise renommée[8]. Richardson loue l'honnêteté des Tchépéyans; il n'eut besoin de prendre aucune précaution, pendant son séjour au milieu d'eux, pour protéger ses biens et ceux de ses compagnons[9]. Mackenzie fut frappé de l'honnêteté remarquable des Indiens Castor : « dans toute la tribu, on ne connaissait qu'un homme et deux femmes à y avoir dérogé, et on les regardait avec mépris et réprobation[10] ». Chez les Aht, « on entend rarement parler d'un vol commis au préjudice d'un membre de la tribu, surtout dans sa maison ou sur sa personne; on peut sans crainte laisser n'importe quoi à la charge d'un Indien, sous la sauvegarde de sa bonne foi[11] ». Les Thlinkit respectent d'une façon générale la propriété des gens de leur tribu. Mais, tout en reconnaissant le caractère fautif du vol, ils ne le croient pas très grave, ni de nature à déshonorer son auteur, qui, surpris, n'a qu'à rendre l'objet volé ou à en payer la valeur[12]. Chez les Aléoutes, « le vol n'était pas seulement un crime, mais un déshonneur »; au premier délit répondait un châti-

1. Domenech, *op. cit.* II. 320.
2. Dodge, *Our Wild Indians*, p. 64-79. *Cf.* Charlevoix, *Journal of a Voyage to North America*, II. 26, 28 (Hurons).
3. Harmon, *Voyages and Travels in the Interior of North America*, p. 348.
4. Dorsey, Omaha Sociology, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* III. 367.
5. Powell, Wyandot Government, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* I. 66.
6. Colden, dans Schoolcraft, *Indian Tribes of the United States*, III. 191. Morgan, *League of the Iroquois*, p. 333 *sq.* Loskiel, *History of the Mission of the United Brethren among the Indians*, I. 16.
7. Keating, *Expedition to the Source of St. Peter's River*, I. 127.
8. *Ibid.* II. 168.
. Richardson, *Arctic Searching Expedition*, II. 19 *sq.*
10. Mackenzie, *Voyages to the Frozen and Pacific Oceans*, p. 148.
11. Sproat, *Scenes and Studies of Savage Life*, p. 159.
12. Krause, *Die Tlinkit-Indianer*, p. 167. Holmberg, Ethnographische Skizzen über die Völker des russischen Amerika, dans *Acta Soc. Scient. Fennicæ*, IV. 322. Petroff, *Report on Alaska*, p. 170. Dall, *Alaska*, p. 416.

ment corporel, au quatrième la peine de mort[1]. D'après Egede, les Groenlandais avaient le vol en horreur autant que n'importe quel peuple[2]; et Cranz dit qu'ils considéraient un tel acte comme « excessivement honteux[3] ». Il en est encore de même, et chez eux et dans d'autres tribus d'Esquimaux[4]. Un Groenlandais ne touche jamais au bois flottant qu'un autre a tiré à l'abri de la marée, alors que souvent il pourrait se l'approprier sans crainte d'être surpris[5]. Parry constate que, durant son séjour à Igloolik et à l'île Winter, il se présenta bien des cas où les Esquimaux rendirent scrupuleusement des objets dont le voleur, sinon même le vol, eût pu passer inaperçu[6].

Chez les Tchouktchis, on estime criminel de voler « dans la famille et la mer auxquelles on appartient[7] »; et les voleurs incorrigibles sont parfois chassés du village[8]. Au Kamtchatka, tout voleur découvert devait se laisser battre par sa victime sans offrir de résistance, et il ne trouvait plus ensuite aucun ami[9]. Les Aïnos ont trois grands préceptes : honorer les vieillards, ne pas voler, ne pas mentir[10]; et le vol, rare chez eux, est sévèrement puni[11]. Chez les Kirghiz, « quiconque commet un vol au préjudice d'un membre de la nation doit restituer neuf fois sa valeur[12] ». Chez les Toungouzes, le voleur est puni d'un certain nombre de coups: il est tenu en outre à la restitution, et demeure couvert d'ignominie pour le reste de ses jours[13]. Les Iakoutes[14], les Ostyaks[15], les Mordvins[16], les Samoyèdes[17], les Lapons[18], sont renommés pour leur probité, du moins entre eux; et il en est de même des Butias[19], des Kouki[20], des Santals[21], des montagnards des provinces centrales de l'Inde[22], et des tribus des collines de Chittagong[23]. Les Kouroubars du Dekkan sont si connus pour leur honnêteté que

1. Veniaminof, cité par Petroff, *op. cit.* p. 155, 152.
2. Egede, *Description of Greenland*, p. 124. Voir aussi Dalager, *Grönlandske Relationer*, p. 69.
3. Cranz, *History of Greenland*, I. 160.
4. Nansen, *First Crossing of Greenland*, II. 335; *Eskimo Life*, p. 158. Rink, *Danish Greenland*, p. 224. Hall, *Arctic Researches*, p. 567, 571. Richardson, *Arctic Searching Expedition*, I. 352. Parry, *Second Voyage for the Discovery of a North-West Passage*, p. 522. Lyon, *Private Journal*, p. 347 (Esquimaux d'Igloolik). Seemann, *Voyage of « Herald »*, II. 65 (Esquimaux de l'Ouest). Nelson, Eskimo about Bering Strait, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* XVIII. 293. Toutefois, chez les Esquimaux de Point Barrow, « des hommes que l'on disait des voleurs ne semblaient pas en souffrir dans leur réputation » (Murdoch, Ethnolog. Results of the Point Barro Exped., dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* IX. 41).
5. Nansen, *Eskimo Life*, p. 162.
6. Parry, *op. cit.* p. 521.
7. Georgi, *op. cit.* III. 183.
8. Dall, *op. cit.* p. 382.
9. Steller, *Beschreibung von Kamtschatka*, p. 356. Voir aussi *supra*, I. 320.
10. Von Siebold, *Die Aino auf der Insel Yesso*, p. 25.
11. *Ibid.* p. 11, 34 *sq.* Voir aussi *supra*, I. 320.
12. Georgi, *op. cit.* II. 262.
13. *Ibid.* III. 83 *sq. Cf. ibid.* III. 78.
14. *Ibid.* II. 397. Sauer, *Expedition to the Northern Parts of Russia*, p. 122.
15. Castrén, *Nordiska resor och forskningar*, I. 319.
16. Georgi, *op. cit.* I. 113.
17. *Ibid.* III. 13. Von Struve, dans *Das Ausland*, 1880, p. 196.
18. Jessen, *Afhandling om de Norske Finners og Lappers Hedenske Religion*, p. 72. Castrén, *op. cit.* I. 118 *sq.*
19. Fraser, *Tour through the Himala Mountains*, p. 335.
20. Lewin, *Wild Races of South-Eastern India*, p. 256. *Cf.* Butler, *Travels in Assam*, p. 94.
21. Man, *Sonthalia*, p. 20.
22. Hislop, *Papers relating to the Aboriginal Tribes of the Central Provinces*, p. 1.
23. Lewin, *op. cit.* p. 341.

les fermiers leur confient constamment le garde de leur grain, sachant qu'ils aimeraient mieux mourir de faim que d'y toucher[1]. « Honnête comme un Pahari », l'expression est proverbiale et le fait est que, chez ces montagnards, le vol est presque inconnu; « ils transportent des trésors véritables, pendant des jours et des jours, par des pistes sauvages qu'il leur suffirait de quitter pour qu'on ne les retrouve plus. L'argent même est en sûreté dans leurs mains et parvient inmanquablement à son destinataire[2] ». Harkness dit des Todas : « Je n'ai jamais vu de peuple, civilisé ou non, qui eût plus de respect pour les droits du « mien » et du « tien ». Ils l'inculquent à leurs enfants dès l'âge de plus tendre[3] ». Chez les Choukmas, « le vol est inconnu[4] ». Chez les Karen, on vend comme esclaves les voleurs invétérés[5]. Les Shans punissent de mort le vol d'objets de valeur, mais ils admettent que le coupable se rachète à prix d'argent. S'il ne peut payer, ou s'il n'a pas de proches qui le puissent, on trouve que la mort s'impose, même pour de menus larcins[6]. A Zimmé, « si un vol est prouvé, le coupable verse à la victime trois fois la valeur de l'objet; faute de quoi, outre la prison et les fers, il est livré, avec sa famille, pour être traité comme on traite les débiteurs[7] ». Dans les tribus montagnardes de l'Aracan Nord, le voleur doit rendre l'objet, ou sa valeur, plus une amende ne dépassant pas trente roupies[8]. Par contre, chez les Kandhs, l'antique usage se contentait de la restitution du bien volé ou de son équivalent, mais cette indulgence ne s'appliquait qu'au premier délit; à la récidive, on était exclus de la communauté[9]. Les insulaires des Andaman appellent le vol *yubda* (péché[10]). Chez les Veddahs à l'état naturel, le vol est totalement inconnu[11]. Ils trouvent proprement inconcevable qu'une personne quelconque prenne ce qui ne lui appartient pas[12], et, à leurs yeux, seule la mort peut expier un tel forfait[13]. Dans l'Archipel Malais, la coutume indigène punit le vol d'une amende, équivalant le plus souvent au double de la valeur de l'objet volé[14]; elle

1. Buchanan, cité par Elliot, Characteristics of the Population of Central and Southern India, dans *Jour. Ethn. Soc. London*, N. S. I. 105.
2. Cumming, *In the Himalayas*, p. 356.
3. Harkness, *Description of a Singular Aboriginal Race inhabiting the Neilgherry Hills*, p. 17 *sq.*
4. Lewin, *op. cit.* p. 188.
5. Mason, Dwellings, etc. of the Karens, dans *Jour. As. Soc. Bengal*, XXXVII, 2e partie, p. 146 *sq.* Smeaton, *Loyal Karens of Burma*, p. 86.
6. Woodthorpe, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXVI. 21.
7. Colquhoun, *Amongst the Shans*, p. 131.
8. St. John, dans *Jour. Anthr. Inst.* II. 241.
9. Macpherson, *Memorials of Service in India*, p. 82.
10. Man, dans *Jour. Anthr. Inst.* XII. 112.
11 Sarasin, *Ergebnisse naturwissenschaftlicher Forschungen auf Ceylon*, III. 548. Deschamps, *Carnet d'un voyageur*, p. 385. Nevill, Vaeddas of Ceylon, dans *Taprobanian*, I. 192.
12. Hartshorne, Weddas, dans *Indian Antiquary*, VIII. 320.
13. Sarasin, *op. cit.* III. 549.
14. Wilken, Het strafrecht bij de volken van het maleische ras, dans *Bijdragen tot de taal- land- en volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, 1883, Land- en volkenkunde, p. 109 *sq.* Crawfurd, *History of the Indian Archipelago*, III. 117. Marsden, *History of Sumatra*, pp. 221 (Redjang), 389 (Bataks). Von Brenner, *Besuch bei den Kannibalen Sumatras*, p. 213 (Bataks). Junghuhn, *Die Battaländer auf Sumatra*, II. 145 (Bataks), 308 (indigènes de Passumah, centre de Sumatra), 317 (Timor), 339 (Bali, Lombok). Modigliani, *op. cit.* p. 496; von Rosenberg, *Der malayische Archipel*, p. 166 (Nias). Worcester, *Philippine Islands* p. 108 (Tagbanuas de Palawan).

le punit encore d'esclavage[1], ou de mutilation[2], ou même de mort[3]; et en bien des îles, il était légal de tuer un voleur pris sur le fait[4]. On dit que le vol est à peu près inconnu, du moins entre eux, chez les Malais de Pérak[5], chez les Dayaks[6], les Kayans[7], les Bataks[8] et chez les indigènes d'Amboine et d'Ouliase[9].

Les insulaires des mers du Sud, généralement honnêtes entre eux, le sont parfois envers les Européens[10]. Le capitaine Cook voyait chez les Polynésiens de couleur claire des tendances au vol, mais non chez ceux de couleur sombre[11]. Aux îles Tonga, le vol passait pour une vilenie plus que pour un crime[12]; mais dans beaucoup d'autres îles c'était un délit grave[13]. Tantôt le délinquant était soumis au talion de sa victime[14], tantôt il encourait une amende[15] ou des coups[16]; tantôt la perte d'un doigt[17], tantôt la peine de mort[18].

Parmi les indigènes du fleuve Herbert (Queensland Septentrional), règne « un respect considérable pour le droit de propriété, et ils ne se volent pas entre eux sur une grande échelle... A la

1. Wilken, *loc. cit.* p.108 *sq.* Junghuhn *op. cit.* II. 145 *sq* (Bataks). Raffles, *History of Java*, II. p. CCXXXV (Balinais). Forbes, *A Naturalist's Wanderings*, p. 320 (Timor-laut). Von Rosenberg, *op. cit.* p. 166 (Nias).

2. St. John, *Life in the Forests of the Far East*, II. 297 (indigènes de l'ancien royaume de Bornéo). Low, *Sarawak*, p. 133. Marsden, *op. cit.* p. 404 (Atchinois de Sumatra). Hickson, *A Naturalist in North Celebes*, p. 198 (Sangirais). Crawfurd, *op. cit.* III. 107, 115. Crawfurd pense que la mutilation comme châtiment a été introduite par le mahométisme.

3. Crawfurd, *op. cit.* III. 115 (Javanais) Kükenthal, *Ergebnisse einer zoologischen Forschungsreise in den Molukken und Borneo*, I. 188 (Alfouras de Halmahera). Mardsen, *op. cit.* p. 471 (insulaires de Poggi). Chez les Bataks (von Brenner, *op. cit.* p. 212) et chez les Atchinois (Mardsen, *op. cit.* p. 404) le vol est puni de mort.

4. Wilken, *loc. cit.* p. 88 *sqq.* Von Rosenberg, *op. cit.* p. 166. Modigliani, *op. cit.* p. 496 (Nias).

5. McNair, *Perak and the Malays*, p. 204.

6. Boyle, *Adventures among the Dyaks of Borneo*, p. 235. Bock, *Head-Hunters*, p. 209. Selenka, *Sonnige Welten*, p. 19. Ling Roth, *Natives of Sarawak*, I. 81, 82, 92.

7. Low, *op. cit.* p. 336.

8. Mardsen, *op. cit.* p. 389. Junghuhn, *op. cit.* II. 148.

9. Martin, *Reisen in den Molukken* p. 63.

10. Earl, *Papuans*, p. 49, 80, 105. Seemann, *Viti*, p. 46 *sq.*; Anderson, *Travel in Fiji*, p. 130. Hale, *U. S. Exploring Expedition. Vol. VI. Ethn. and Philol.* p. 73 (Micronésiens). Melville, *Typee*, p. 294 (insulaires des Marquises), 295 n. 1 (Polynésiens divers). Williams, *Missionary Enterprises in the South Sea Islands*, p. 530, (Samoans). Von Kotzebue, *Voyage of Discovery to the South Sea*, III. 164 (gens de Radack), 255 (îles Sandwich). Lisiansky, *op. cit.* p. 125 (îles Sandwich). Dieffenbach, *Travels in New-Zealand*, II. 105; Meade, *Ride through the disturbed Districts of New Zealand*, p. 162 *sq.* Thomson, *Story of New-Zealand*, I. 86; Colenso, *Maori Races*, p. 43. Bonwick, *Daily Life and Origin of the Tasmanians*, p. 9.

11. Seemann, *Viti*, p. 47.

12. Mariner, *Natives of the Tonga Islands*, II. 162. A Ponapé (Christian, *Caroline Islands*, p. 72) et chez les Maoris (Meade, *op. cit.* p. 162), les voleurs sont, dit-on, méprisés.

13. Earl, *op. cit.* p. 80 (Papous de Dorey). Ellis, *Tour through Hawaii*, p. 429. Etc.

14. Turner, *Samoa*, p. 278 (insulaires de Humphrey), 343 (Néo-Calédoniens). Lisiansky, *op. cit.* p. 80 *sq.* (Noukahiviens). Williams, *Missionary Enterprises*, p. 127 (indigènes de Rarotonga). Ellis, *Polynesian Researches*, IV. 420 (indigènes des îles Sandwich).

15. Earl, *op. cit.* p. 83 (Papous de Dorey). Sorge, dans Steinmetz, *Rechtsverhältnisse*, p. 341 (insulaires de Nissan, archipel Bismarck). Williams and Calvert, *Fiji*, p. 22. Turner, *Samoa*, p. 281 (indigènes du groupe Mitchell).

16. Cook, *Journal of a Voyage round the World*, p. 42 (Tahitiens). Yate, *Account of New Zealand*, p. 104.

17. Williams and Calvert, *Fiji*, p. 23.

18. Gill, *Life in the Southern Isles*, p. 47. Turner, *Samoa*, p. 290 (insulaires d'Hudson), 295 (d'Arorae), 297 (de Nikumau, groupe Gilbert) 300 (de l'île Francis), 337 (d'Efate, Nouvelles-Hébrides). Tutuila, dans *Jour. Polynesian Soc.* I. 268 (insulaires équatoriaux). Ellis, *Polynesian Researches*, IV. 241 (indigènes des îles Sandwich). Cook, *Journal of a Voyage round the World*, p. 41 *sq.* (Tahitiens)

chasse, ils ne prennent pas le gibier d'autrui, et la plus grande confiance semble exister sur ce point dans chaque tribu[1] ». En cas de vol, « la victime provoque le voleur en duel, au sabre de bois et au bouclier ; et l'on règle l'affaire tantôt en famille, les proches de part et d'autre servant de témoins; tantôt en public, au borboby où l'on se rencontre, deux ou trois cents de tribus diverses, pour régler toutes les querelles. Le vainqueur du duel gagne aussi son procès[2] ». De même, dans la tribu Dieyerie, « si l'on vient à connaître l'auteur d'un vol, la victime le provoque à la lutte, ce qui règle l'affaire[3] ». Les membres de la tribu Bangerang, en Victoria, sont, nous dit-on, scrupuleusement honnêtes entre eux[4]; et en Australie Occidentale, Chauncy croit que les indigènes « ne se livrent jamais à la maraude dans leur tribu[5] ». D'autre part, dans leurs relations avec les Européens, les Noirs d'Australie se sont vus tantôt accuser de penchant au vol[6], tantôt louer pour leur honnêteté[7]. D'après ses propres observations, Curr ne doute pas qu'ils sachent que c'est mal de voler[8]. On rapporte qu'au début de la colonisation les indigènes de l'Australie Occidentale égorgeaient parfois les moutons des colons et pillaient leurs champs de pommes de terre. Or c'était simplement parce qu'ils ne comprenaient rien à leur conception de la propriété, ne possédant eux-mêmes en leur privé ni animaux vivants, sauf leurs chiens, ni produits du sol. Mais « que l'on confie des biens à un indigène, et il les gardera fidèlement. Si vous lui prêtez votre fusil pour aller à la chasse, il vous rapportera sa chasse de la journée; confiez lui des provisions pour votre berger qui est loin de chez vous, elles lui parviendront sûrement. Confiez lui un troupeau de moutons à conduire, à travers un pays hérissé d'obstacles, jusqu'à une ferme éloignée, ils s'en acquitteront probablement mieux, sa femme et lui, que ne le ferait un blanc[9] ».

« L'Arabe », dit Burckhardt, « dépouille amis, ennemis et voisins, à condition qu'ils ne se trouvent pas sous sa tente, où leur propriété est sacrée. Certes, voler dans son camp, ou chez des tribus amies, ne passe pas pour une action louable : pourtant c'est une action qui ne déshonore pas son auteur, et en fait il n'est pas de jour où elle ne se produise. Mais l'Arabe s'enorgueillit surtout de voler ses ennemis[10] ». Ceci ne semble s'appliquer, toutefois, qu'aux tribus de Bédouins qui habitent de riches plaines à pâturages, et qui sont fort exposés aux attaques du dehors : s'agissant de territoires mieux abrités, « celui qui essaie de voler dans les tentes de sa propre tribu est à jamais déshonoré aux yeux de ses amis ». Ainsi, les Arabes du Sinaï ignorent le vol : on peut laisser sur un rocher un vêtement ou un objet mobilier, sans crainte qu'il

1. Lumholtz, *Among Cannibals*, p. 147.
2. *Ibid.*, p. 126.
3. Gason, dans Woods, *Native Tribes of South Australia*, p. 266.
4. Curr, *Recollections of Squatting in Victoria*, p. 298.
5. Chauncy, dans Brough Smyth, *Aborigines of Victoria*, II. 278.
6. *Supra*, II. 7 n. 2.
7. Howitt, dans Brough Smyth, *op. cit.* III. 306. Fraser, *Aborigines of New South Wales*, p. 90.
8. Curr, *The Australian Race*, I. 100.
9. Chauncy, dans Brough Smyth, *op. cit.* II. 278.
10. Burckhardt, *Notes on the Bedouins and Wahabys*, p. 90.

disparaisse[1]. D'après la loi wahabite, le voleur s'en tire en restituant l'objet volé ou son équivalent plus une amende pour le trésor, sauf si le vol s'est accompagné de violence[2]. Chez certains Bédouins du Hadramaout, celui qui vole dans la tribu en est banni[3]. Lady Anne et M. Blunt affirment qu'au point de vue de l'honnêteté le pur Bédouin fait un vif contraste avec ses demi-frères : ainsi, les tribus kurdes ou semi-kurdes de Haute-Mésopotamie mettent pour ainsi dire leur point d'honneur à voler, tandis que l'Arabe authentique trouve le vol honteux, sauf le vol de grand chemin, qui est un droit. Dans les fortes tribus, on ne tolère pas de gens reconnus malhonnêtes[4].

En Afrique, les indigènes pratiquent souvent l'honnêteté dans leurs tribus, et parfois même envers les voyageurs européens[5]. Ainsi Andersson nous dit que les Ovambo, chaque fois qu'il eut occasion de les observer, étaient scrupuleusement honnêtes, et semblaient avoir le vol en grande horreur. « Sans permission », dit-il, « les indigènes ne voulaient pas même *toucher* un objet, aussi pouvions-nous quitter notre camp sans la moindre crainte d'être pillés en notre absence. Comme preuve de leur honnêteté, je mentionnerai simplement qu'en quittant leur pays nos serviteurs oublièrent quelques menus objets : or telle est la probité de ce peuple que des messagers nous furent dépêchés quand nous étions assez loin déjà, tout exprès pour nous rendre ce que nous avions laissé derrière nous[6] ». Certaines peuplades d'Afrique ne se préoccupent guère, dit-on, de menus larcins[7]. Ailleurs, les voleurs sont obligés de restituer le produit du vol ou un équivalent[8], ce qui ne les empêche pas de rester exposés à l'opprobre ou à la dérision[9]. En Afrique, comme partout, le vol est souvent puni

1. *Ibid.* p. 184 *sq.* Wallin, *Första resa fran Cairo till Arabiska öknen* p. 64.

2. Burckhardt, *op. cit.* p. 301.

3. Von Wrede. *Reise in Hadhramaut*, p. 51.

4. Blunt, *Bedouin Tribes of the Euphrates*, II. 204, 225.

5. St. John, *Village Life in Egypt*, II. 198. Tristram, *The Great Sahara*, p. 193 *sq.* (Béni Mzab). Nachtigal, *Sahara und Sudan*, I. 188 (Fezzân). Dyveyrier, *Exploration du Sahara*, p. 385 (Touaregs). *Cf.* Chavanne, *Die Sahara*, p. 188; Munzinger, *Ostafrikanische Studien*, p. 531 *sq.* (Baris et Kunama). Scaramucci e Giglioli, Notizie sui Danakil, dans *Archivio per l'antropol. e la etnol.* XIV. 25. Baumann, *Durch Massailand zur Nilquellè*, p. 165 (Massaï), 179 (Wafiomi). Thomson, *Through Masailand*, p. 64 (Wakwafi);. Baker, *Ismaïlia*, p. 56. Petherick, *Travels in Central Africa*, II. 3 (Chillouks). Macdonald, *Africana*, I. 182 (indigènes de l'Afrique Centre-Orientale). Mungo Park, *Travels in the Interior of Africa*, p. 239. Caillié, *Travels through Central Africa to Timbuctoo*, I. 353 (Mandingues). Ward, *Five Years with the Congo Cannibals*, p. 93. Tuckey, *Expedition to explore the River Zaire*, p. 374. Johnston, *Uganda Protectorate*, II. 590 (Wanyoro). Kolben, *Present State of the Cape of Good Hope*, I. 326. Hahn, *The Supreme Being of the Khoi-Khoi*, p. 32 (Hottentots). *Cf.* Fritsch, *Die Eingeborenen Süd-Afrika's*, p. 307. Tyler, *Forty Years among the Zulus*, p. 191 *sq.*

6. Andersson, *Lake Ngami*, p. 197. *Cf. Idem*, *Notes on Travel in South Africa*, p. 236.

7. Monrad, *Skildring af Guinea-Kysten*, p. 6, n*. Reade, *Savage Africa*, p. 580 (nègres de l'Afrique Occidentale). Ellis, *History of Madagascar*, I. 144.

8. Munzinger, *Ostafrikanische Studien*, p. 389 (habitants de Saraë), 494 (Baris et Kunama). Arbousset and Daumas, *op. cit.* p. 66 (Mantétis). Cunningham, *Uganda*, p. 293 (Baziba). Ra tanen, dans Steinmetz. *Rechtsverhältnisse*, p. 343 (Ondonga). Warner, dans Maclean, *Compendium of Kafir Laws and Customs*, p. 65, 67. Post, *Afrikanische Jurisprudenz*, II. 84.

9. Munzinger, *Ostafrikanische Studien*, p. 386 (habitants de Saraë) 531 (Baris et Kunama). Arbousset and Daumas, *op. cit.* p. 66 (Mantétis).

d'amende[1]. Ainsi, chez les Bahima[2], les Wadshagga[3] et à Madagascar ches les Tanala[4], les voleurs remboursent deux fois la valeur de l'objet volé; chez les Takoué[5], les Rendiles[6] et les Héréros[7], troisfois cette valeur; chez les Betchouanas, deux ou quatre fois[8]. Chez les Tavéta, le voleur, outre la restitution, peut se voir réclamer cinq fois la valeur de l'objet volé[9]. Chez les Cafres, « en cas de vol de bétail, la loi prévoit une amende de dix bêtes, même s'il n'y en a qu'une de volée, à condition qu'elle ait été égorgée ou qu'on ne puisse la représenter[10] ». Chez les Massaï, dit Merker, l'amende pour vol de bétail est également le décuple du vol[11]. Mais d'après un autre auteur, « si un homme vole une vache, ou davantage, tous ses biens sont donnés à celui qu'il a volé[12] ». Chez les Basoukouma, tous les voleurs, à ce qu'il paraît, sont châtiés par la confiscation de tous leurs biens[13]. On punit encore le vol : de prison[14], de banissement[15], d'esclavage[16], du fouet[17], de mutilation[18], et, surtout en cas de circonstances aggravantes, de mort[19]. Dans certaines parties de l'Afrique, on peut impunément tuer le voleur pris sur le fait[20].

1. Scaramucci e Giglioli, dans *Archivio per l'antropologia e la etnologia*, XIV. 39 (Danakil). Nachtigal, *op. cit.* I. 449 (Teda). Bosman, *Description of the Coast of Guinea*, p. 142 (nègres d'Axim, Côte de l'Or). Ellis, *Tshi-speaking Peoples of the Gold Coast*, p. 303. *Idem. Ewe-speaking Peoples of the Slave Coast*, p. 225. *Emin Pasha in Central Africa*, p. 86 (Wanyoro). Cunningham, *Uganda*, p. 322 (Manyéma). Steinmetz, *Rechtsverhältnisse*, p. 52 (Banaka et Bapuku). Beverley, *ibid.* p. 215 (Wagogo). Lang, *ibid.* p. 259 (Washambala). Wandrer, *ibid.* p. 325 (Hottentots). Post, *Afrikanische Jurisprudenz*, II. 85 *sq.*

2. Cunningham, *Uganda*, p. 20.

3. Volkens, *Der Kilimandscharo*, p. 250.

4. Richardson, Tanala Customs, dans *Antananarivo Annual*, II. 95 *sq.*

5. Munzinger, *Ostafrikanische Studien*, p. 208.

6. Chanler, *Through Jungle and Desert*, p. 317.

7. François, *Nama und Damara*, p. 174.

8. Holub, *Seven Years in South Africa*, I. 395. Casalis, *Basutos*, p. 228.

9. Hollis, dans *Jour. Afric. Soc.* I. 123.

10. Dugmore, dans Maclean, *Compendium of Kafir Laws and Customs*, p. 36. *Cf. ibid.* p. 112, 143.

11. Merker, *Die Masai*, p. 208.

12. Hinde, *The Last of the Masai*, p. 107.

13. Cunningham, *Uganda*, p. 304.

14. Mademba, dans Steinmetz, *Rechtsverhältnisse*, p. 90 (habitants des Etats Sansanding).

15. Chavanne, *Die Sahara*, p. 315 (Béni Mzab).

16. Bowdich, Mission to Ashantee, p. 258, n. (Fantis). Petherick, *op. cit.* II. 3 (Chillouks du Nil Blanc). Post, *Afrikanische Jurisprudenz*, II. 87.

17. Reade, *Savage Africa*, p. 261 (Africains équatoriaux de l'Ouest). Ellis, *Yoruba-speaking Peoples of the Slave Coast*, p. 191. Volkens, *op. cit.* p. 250 (Wadshagga). Velten, *Sitten und Gebräuche der Suaheli*, p. 363. Campbell, *Travels in South Africa*, p. 519. Post, *Afr. Jurisprudenz*, II. 88.

18. De Abreu, *Discovery and Conquest of the Canary Islands*, p. 27 (indigènes de Ferro). Ellis, *Yoruba-speaking Peoples*, p. 191. Beltrame, *Il Fiume Bianco*, p. 280 (Dinka). Casati, *Ten Years in Equatoria*, I. 163 (Mambettou et Wanyoro). Wilson and Felkin, *Uganda and the Egyptian Soudan*, I. 201 (Waganda). Holub, *op. cit.* I. 395 *sq.* (Betchouanas). Post, *Afr. Jur.* II. 87 *sq.*

19. Ellis, *Yoruba-speaking Peoples*, p. 191. Burton, *Abeokuta*, I. 304 (Yoroubas). Ellis, *Tshi-speaking Peoples*, p. 303. Bosman, *op. cit.* p. 143 (nègres d'Axim). Cunningham, *Uganda*, p. 69 (Banaboudou), 102 (Bakoki), 346 (Karamojo). François, *op. cit.* p. 175 (Héréros). Andersson, *Lake Ngami*, p. 197 (Ovambo). Casalis, *op. cit.* p. 228 (Bassoutos). Shooter, *Kafirs of Natal*, p. 155. Tyler, *op. cit.* p. 192 (Zoulous). Kolben, *op. cit.* p. 158 (Hottentots) Post, *Afr. Jur.* II. 88 *sq.*

20. Hübbe-Schleiden, *Ethiopien*, p. 143 (Mpongués). Cunningham, *Uganda*, p. 333 (Lendou). Burton, *Zanzibar*, II. 94 (Wanika). Macdonald, *Africana*, I. 162, 183. (Africains du Centre oriental). Macdonald, East Central Afr. Customs, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXII. 109. *Supra*, I. 298.

Dans un même peuple, la condamnation du vol varie suivant les circonstances. Elle dépend de la valeur des objets volés, comme il appert de la différence des châtiments infligés dans les cas où diffère cette valeur[1]. Par exemple, si c'est une amende, souvent elle est strictement proportionnée à la perte qu'a subie le possesseur, et le voleur doit payer deux, trois, quatre, cinq, dix fois la valeur de l'objet dérobé[2]. Les Aztèques punissaient d'esclavage le menu larcin, mais un vol considérable méritait presque toujours la mort[3]. Le Koran veut que l'on châtie le voleur, une première fois, en lui coupant la main droite; mais une loi sunnite déclare que ce châtiment ne sera pas infligé si l'objet volé ne vaut pas le quart d'un denier[4]. L'ancienne loi d'Ecosse faisait varier le châtiment du vol avec son importance, l'élevant graduellement de la légère correction à la peine de mort, qui s'appliquait aux vols dépassant 32 pennies d'Ecosse; soit, du temps de David I^er^, le prix de deux moutons[5]. La loi anglaise distinguait le « grand » et le « petit larcin », celui-ci étant inférieur à 12 pences, et celui-là entraînant encore, au moins jusqu'au temps d'Edouard I^er^, la peine de mort[6].

Chez divers peuples, la coutume ou la loi frappent plus sévèrement le vol de certains objets, tels que bétail, chevaux, instruments d'agriculture, blé, métaux précieux, armes[7]. Les nègres d'Axim, dit Bosman, sont plus disposés à mettre quelqu'un à mort pour le vol d'un mou-

1. Steinmetz, *Rechtsverhältnisse*, p. 52 (Banaka et Bapuku). Nicole, *ibid.* p. 133 (Diakité-Sarrakolais). Beverley, *ibid.* p. 215 (Wagogo). Bosman, *op. cit.* p. 142 (Axim). Hinde, *op. cit.* p. 107. Post, *Afrikanische Jurisprudenz*, II. 91. *Idem*. *Grundriss der ethnologischen Jurisprudenz*, II. 420. *Ta Tsing Leu Lee*, see CCLXIX *sqq.* p. 284 *sqq.* (Chinois). Keil, *Manual of Biblical Archæology*, II. 366. *Laws of Manu*, VIII. 320 *sqq.* Wilda, *Das Strafrecht der Germanen*, p. 870 *sqq.* Norsdtrôm, *Bidrag till den svenska samhälls-författningens historia*, II. 296 *sqq.* Stemann, *Den danske Retshistorie*, p. 621, 677 *sq.* Brunner, *Deutsche Rechtsgeschichte*, II. 639 *sqq.* (anciens Teutons). Du Boys, *Histoire du droit criminel de l'Espagne*, p. 721.

2. *Supra*, II. 1[illegible], 11-13, 16.

3. Bancroft, *Native Races of the Pacific States*, II. 456.

4. *Koran*, V. 42. Lane, *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, p. 120 *sqq.* *Idem*, *Arabian Society in the Middle Ages*, p. 20. Sachau, *Muhammedanisches Recht*, p. 810, 811, 825 *sqq.*

5. Erskine, *Principles of the Law of Scotland*, p. 568. Innes, *Scotland in the Middle Ages*, p. 190. Mackintosh, *History of Civilisation in Scotland*, I. 231.

6. Pollock and Maitland, *History of English Law before the Time of Edward I*, II. 495 *sq.* Brunner, *Deutsche Rechtsgeschichte*, II. 640. Stephen, *History of the Criminal Law of England*, III. 129.

7. Post, *Grundriss der ethnologischen Jurisprudenz*, II. 421 *sqq.*

ton que pour le meurtre d'un homme[1]. Les Kalmouks voient dans le vol de chevaux le plus grand des crimes[2]. Les anciens Teutons trouvaient particulièrement infamant le vol de bétail ou de récoltes[3]. La loi romaine allait jusqu'à punir de mort le vol d'un bœuf ou d'un cheval au pâturage ou à l'étable, ou le vol de dix moutons ou de quatre ou cinq pourceaux[4]. Dans l'île Danger (Mers du Sud), au rapport d'un voyageur, les indigènes noyaient quiconque se faisait surprendre en train de voler des aliments, « le bien le plus précieux qu'ils connussent[5]. » A Tahiti, par contre, c'est la bastonnade qui punissait le vol d'aliments, la mort étant réservée aux voleurs d'armes ou de vêtements[6]. Chez d'autres peuples, on laisse impuni le vol d'une petite quantité de nourriture[7]. Ainsi font les Massaï pour le lait et la viande[8], les Bakoki pour les bananes[9]. Dans le Mexique d'autrefois, « tout voyageur pauvre avait le droit de satisfaire sa faim immédiate en prenant autant qu'il en fallait de maïs ou de de fruits croissant le long de la route[10] ». Chez les Hébreux, on pouvait aller dans la vigne du prochain manger des raisins à satiété, ou cueillir des épis dans son champ; mais il était interdit d'emporter des grappes dans un vase et d'agiter la faucille dans le blé sur pied[11]. Et de même encore on lit dans les lois de Manou: « L'homme deux fois né qui, voyageant, se trouve à bout de provisions, ne sera pas frappé d'amende s'il prend dans le champ d'autrui deux pieds de canne à sucre, ou deux racines comestibles[12] ». D'anciennes lois suédoises permettaient au passant de prendre dans le champ d'autrui une poignée de pois, de fèves, de navets, et ainsi de suite, et au voyageur de donner à sa monture fatiguée du foin pris à la première

1. Bosman, *op. cit.* p. 143.
2. Bergmann, *Nomadische Streifereien unter den Kalmüken*, II. 297.
3. Grimm, *Deustche Rechtsalterthümer*, p. 636 *sq.* Wilda, *op. cit.* p. 875 *sq.* Nordström, *op. cit.* II. 307. Brunner, *Deutsche Rechtsgeschichte*, II. 645 *sq.*
4. *Digesta*, XLVII. 14; I. pr., I. 3; XLVII. 14. 3.
5. Gill, *Life in the Southern Isles*, p. 47.
6. Cook, *Journal of a Voyage round the World*, p. 41 *sq.*
7. *Supra*, I. 295*sq.* Post, *Grundriss der ethnologishen Jurisprudenz*, II. 426. Ellis, *History of Madagascar*, I. 385.
8. Hollis, *Masai*, p. 310.
9. Cunningham, *Uganda*, p. 102 *sq.*
10. Clavigero, *History of Mexico*, I. 358.
11. *Deutéronome*, XXIII. 24 *sq.*
12. *Laws of Manu*, VIII. 341. *Cf.* 339.

meule qu'il trouverait dans le bois[1]. Il existe toutefois des peuples qui ne tiennent aucun compte, dans leur châtiment du vol, de la valeur de l'objet volé, et dont la sévérité est toujours la même. Parmi les Indiens de l'Amérique du Nord dont parle le colonel Dodge, « on ne s'occupe pas de la valeur de l'objet volé. C'est le fait de voler qui est criminel[2] ». Chez les Yléous, tribu mandchoue signalée par d'anciens chroniqueurs chinois, tout vol était puni de mort[3]. Au Sahara, les Béni Mzab condamnent le voleur à deux ans d'exil et à 70 fr. d'amende, quelle que soit la valeur de l'objet volé[4].

Le degré de criminalité du vol dépend aussi du lieu où on l'a commis. Voler dans une maison, surtout après en avoir enfoncé la porte, est souvent considéré comme une circonstance aggravante[5]. La loi mahométane ne punissait le voleur de l'amputation de la main droite que s'il avait volé en un lieu où il n'eût point ordinairement accès : par suite, celui qui volait dans la maison d'un proche parent, ou l'esclave qui volait dans la maison de son maître, y échappaient[6]. Chez certains peuples le vol nocturne était châtié beaucoup plus sévèrement que le vol commis en plein jour[7].

On distingue encore entre le larcin ordinaire et le brigandage. Le brigand se voit traiter avec tantôt plus, tantôt moins d'indulgence que le larron[8]; souvent on l'admire. Les Wanyamwézis, surtout les femmes, méprisent le larron, mais honorent le brigand pour son courage[9]. Dans l'Ouganda le brigandage n'a rien de honteux, bien qu'on le châtie sévèrement[10]. Dans le Sindh, aucune

1. Nordström, *op. cit.* II. 297.
2. Dodge, *op. cit.* p. 64.
3. Castrén, *op. cit.* IV 27.
4. Chavanne, *Die Sahara*, p. 315.
5. Post, *Grundriss der ethnologischen Jurisprudenz*, II. 43 *sq.* Von Rosenberg, *Der malayische Archipel*, p. 166 (insulaires de Nias). Riedel, *De sluik- en kroesharige rassen tusschen Selebes en Papua*, p. 103 (gens de Serang). Lang, dans Steinmetz, *Rechtsverhältnisse*, p. 259 (Washambala). Wilda, *op. cit.* p. 878 *sq.* Brunner, *Deutsche Rechtsgeschichte*, II. 646 (ancien droit teutonique). *Digesta*, XLVII. 11. 7; XLVII. 18. 2.
6. Lane, *Modern Egyptians*, p. 121. Cf. Burckardt, *Bedouins and Wahabys* p. 301.
7. Wilken, *loc. cit.* p. 109 (Balinais). *Digesta*, XLVII. 17. 1. *Lex Saxonum*, 32, 34. Wilda, *op. cit.* p. 877; Grimm, *Deutsche Rechtsalterthümer*, p. 637; Brunner, *Deutsche Rechtsgeschichte*, II. 646 (anciens Teutons).
8. *Ta Tsing Leu Lée*, sec. CCLXVIII. p. 283. *Digesta*, XLVIII. 19. 28. 10. Erskine, *Principles of the Law of Scotland*, p. 566. Post, *Grundriss der ethnologischen Jurisprudenz*, II. 455 *sq.*
9. Reichardt, cité par Steinmetz, *Rechtsverhältnisse*, p. 281.
10. Ashe, *Two King of Uganda*, p. 294.

honte ne s'attache au vol commis à main armée[1]. Chez les Ossètes, « « s'il y a eu vol ouvertement commis en dehors du village, le tribunal se contente de la restitution; si le vol a été secret, il faut payer le quintuple du produit. On taxe bien plus durement vol et larcin à l'intérieur du village. Il y a un proverbe qui dit : « Ce que l'on trouve sur le grand chemin est un don de Dieu »; et, par le fait, le vol de grand chemin ne passe guère pour un crime[2] ». Les Kirghiz-Kazak vont jusqu'à proclamer qu'il est honteux pour un homme de n'avoir jamais participé à une *baranta*, ou rafle de bétail[3]. Pour les Bédouins. il y a une distinction nette entre « prendre » et « voler ». *Voler*, c'est soustraire clandestinement; « mais *prendre*, dans le sens de priver autrui de son bien, signifie généralement prendre sans se cacher, par le droit du plus fort[4] ». Le brigand arabe, dit Burckhardt, trouve son métier fort honorable, et « le titre de *haràmy* (brigand) est un des plus flatteurs que l'on puisse donner à un jeune héros[5] ». L'ancien droit teuton séparait le larcin du brigandage : l'un étant le crime caché, l'autre le crime affiché. La plupart des textes traitaient celui-ci moins sévèrement que celui-là, et on le regardait à coup sûr comme bien moins déshonorant. Et même, quelle que fût l'illégalité du moyen employé pour s'emparer du bien d'autrui, on voyait dans sa publicité une atténuation, sinon une sorte de justification, même quand un compatriote en était victime[6]. Cette différence semble s'être maintenue jusqu'au XIII[e] siècle, où Bracton doit protester que le brigand est bel et bien un voleur[7]. Mais, par la suite, le droit anglais tint le brigandage pour une forme aggravée du vol[8].

1. Burton, *Sindh*, p. 195.
2. Von Haxthausen, *Transcaucasia*, p. 411. *Cf.* Kovalewsky, *Coutume contemporaine*, p. 342.
3. Vambéry, *Das Türkenvolk*, p. 306. *Cf.* Georgi, *op. cit.* II. 270 *sq.* (Kirghiz).
4. Ayrton, dans Wallin, *Notes taken during a Journey through Part of Northern Arabia*, p. 29, n. dans *Jour. Roy. Geo. Soc.* XX. 317.
5. Burckhardt, *Bedouins and Wahabys*, p. 90. *Cf.* Burton, *Pilgrimage to Al-Madinah and Meccah*, II. 101. Blunt, *op. cit.* II. 204 *sq.*
6. Wilda, *op. cit.* p. 860, 911, 914. Grimm, *Deutsche Rechtsalterthümer*, p. 634 *sq.* Nordström, *op. cit.* II. 314 *sq.* Maurer, *Bekehrung des Norwedischen Stammes*, II. 173 *sq.* Brunner, *Deutsche Rechtsgeschichte*, II. 647 *sq.* Thrupp, *The Anglo-Saxon Home*, p. 288. Pollock and Maitland, *op. cit.* II. 493 *sq.*
7. Bracton, *De Legibus et Consuetudinibus Angliæ*, fol. 150 b, vol. II. 508 *sqq.* Pollock and Maitland, *op. cit.* II. 494.
8. Coke, *Third Part of the Institutes of the Laws of England*, p. 68. Blackstone, *Commentaries on the Laws of England*, IV. 252. Stephen, *History*

On a tracé une démarcation entre le vol manifeste et le vol non manifeste. Chez divers peuples, les voleurs pris sur le fait peuvent être tués impunément[1]; ou leur peine est bien plus lourde que celle des autres voleurs, et souvent c'est la peine de mort[2]. Nous apprenons aussi que, dans l'opinion de quelques-uns, la plus grande faute réside non dans le fait de voler, mais de se laisser prendre : à telles enseignes qu'un voleur qui réussit trouve plus d'admirateurs que de censeurs.

Il n'y a pas longtemps que, « chez les Navahos, tout comme jadis chez les Spartiates, le vol adroit passait pour honorable[3] ». Chez les Youkis de Californie, « le vol est une vertu... si l'on a l'adresse de ne pas se faire prendre[4] ». Les Aht « ont une tendance à montrer de la sympathie pour les formes du vol qui exigent de la dextérité[5] ». Chez les Thlinkit, « il ne semble pas qu'il y ait de honte à voler : tout au plus, si l'on est pris, rougit-on de sa maladresse[6] ». Les Tchouktchis « n'ont guère d'estime pour une fille qui ne s'est pas tirée adroitement de quelque larcin; et faute de cette preuve de son adresse, elle aura du mal à trouver un mari[7] ». En Mongolie, « des voleurs notoires sont traités avec respect. Du moment que leurs affaires vont bien, ils ne soulèvent point, semble-t-il, de réprobation; et il n'est pas rare d'entendre leur louange. On semble voir dans le succès une atténuation de leurs crimes[8] ». Les premiers rapports sur les Kouki disaient qu'ils admiraient pardessus tout la dextérité d'un voleur, et qu'ils méprisaient par dessus tout le voleur qui se laissait prendre[9]. Pour les Persans, « la honte n'est pas de voler, mais d'être pris[10] ». On en peut dire autant de la tribu Motu (Nouvelle-Guinée)[11], des indigènes de Tana (Nouvelles-Hébrides)[12], des Maoris[13], et de diverses peuplades de l'Afrique[14]. Aux îles Fidji, « il suffit que le vol réussisse pour devenir vertueux, et pour rendre honorable la participation au bien mal

of the Criminal Law of England, III. 149. Pollock and Maitland, *op. cit.* II. 493. *Cf.* Wilda, *op. cit.* p. 914.

1. *Supra*, I. 302; II. 13, 16. Brunner, *Deutsche Rechtsgeschichte*, II. 642. Post, *Grundriss der ethnologischen Jurisprudenz* II. 441 *sq.*

2. Mommsen, *Römisches Strafrecht*, p. 750 *sq.* Du Boys, *Histoire du droit criminel de l'Espagne*, p. 378. Brunner, *Deutsche Rechtsgeschichte*, II. 642 *sq.* Dareste, *Etudes d'histoire du droit*, p. 299 *sq.* Pollock and Maitland, *op. cit.* II. 495 (ancien droit teutonique). Post, *Grundriss der ethnologischen Jurisprudenz*, II. 443.

3. Matthews, Study of Ethics among the Lower Races, dans *Journal of American Folk-Lore*, XII. 4.

4. Powers, *Tribes of California*, p. 133.

5. Sproat, *op. cit.* p. 158 *sq.*

6. Krause, *op. cit.* p. 167.

7. Georgi, *op. cit.* III. 183. Krasheninnikoff, *History of Kamschatka*, p. 232.

8. Gilmour, *Among the Mongols*, p. 291.

9. Dalton, *Descriptive Ethnology of Bengal*, p. 45.

10. Polak, *Persien*, II. 81.

11. Stone, *A few Months in New Guinea*, p. 95.

12. Brenchley, *op. cit.* p. 208.

13. Shortland, *Traditions and Superstitions of the New Zealanders*, p. 224. Waitz-Gerland, *Anthropologie der Naturvölker*, VI. 224. Dieffenbach, *Travels in New Zealand*, II. 111.

14. Zöller, *Forschungsreisen in der deutschen Colonie Kamerun*, II. 64 (Dualla). Wilson and Felkin, *op. cit.* I. 224 (Waganda). Leslie, *op. cit.* p. 256 (Amatonga).

acquis[1] ». Chez les Matabélés, « on méprise le voleur non d'avoir volé, mais de s'être laissé surprendre; s'il échappe, tous l'admirent[2] ». A Palma (îles Canaries), « celui-là passait, aux yeux des indigènes, pour le plus intelligent, qui savait voler sans se faire découvrir[3] ».

L'évaluation morale dépend des positions sociales respectives du voleur et du volé. Chez les Maréas, le noble, coupable de vol, n'est tenu qu'à la restitution; le roturier qui vole un roturier voit confisquer tous ses biens par le maître de sa victime; le roturier qui vole un noble devient son serf[4]. Chez les Kafirs de l'Hindou-Kouch, le châtiment du vol est théoriquement une amende égale à sept ou huit fois la valeur de l'objet volé : « mais, dans la pratique, on réserve ce châtiment aux voleurs de la classe inférieure, à moins de circonstances particulièrement aggravantes[5] ». Aux termes d'une vieille loi romaine, un homme libre pris en flagrant délit de vol était fouetté et livré à sa victime, mais un esclave, dans un cas semblable, était fouetté, puis précipité du haut de la Roche Tarpéienne[6]; et aux termes d'un édit d'Adrien, le vol d'un bœuf ou d'un cheval au pâturage ou à l'étable, qui pour le commun des hommes encourait la peine de mort, n'entraînait que la relégation pour les personnages d'un rang élevé[7]. Par contre, dans l'Inde antique, le châtiment s'élevait avec le rang du criminel. Ecoutons les Lois de Manou : « En cas de vol, la culpabilité du Soudra sera multipliée par huit, celle du Vaiciya par seize, celle du Kchatriya par trente-deux, celle du Brahmane par soixante-quatre, ou en chiffres ronds par cent, ou même par deux fois soixante-quatre; si chacun d'eux connaît la nature de son délit[8] ». En d'autres cas, c'est la condition de la victime qui décide du degré de culpabilité[9]. Ainsi, chez les Cafres de la tribu Gaika, l'amende pour vol « dépend du rang de la personne contre

1. Williams and Calvert, *op. cit.*, p. 110.
2. Decle, *Three Years in Savage Africa*, p. 165.
3. De Abreu, *op. cit.* p. 138.
4. Munzinger, *Ostafrikanische Studien*, p. 243 *sq.*
5. Scott Robertson, *Kafirs of the Hindu-Kush*, p. 440.
6. Mommsen, *Römisches Strafrecht*, p. 751.
7. *Digesta*, XLVII. 14, 1. pr. 3.
8. *Laws of Manu*, VIII. 337 *sq.*
9. Crawfurd, *op. cit.* III. 115 (Javanais). Desoignies, dans Steinmetz, *Rechtsverhältnisse*, p. 281 (Msalala). Maclean, *Compendium of Kafir Laws and Customs*, p. 143

laquelle il est dirigé : si celle-ci est un chef, les biens du voleur sont généralement confisqués[1] ». Chez beaucoup d'autres peuples on se montre particulièrement sévère à l'égard du vol commis au préjudice d'un chef ou d'un roi[2]. Parfois, c'est la différence de religion qui intervient. Pour le bouddhisme moderne, « prendre ce qui appartient à l'incrédule est un crime secondaire et la culpabilité augmente avec le mérite de la victime. Le pire crime est de prendre ce qui appartient au clergé associé, ou à un suprême Bouddha[3] ». Mais la distinction de personnes qui est la plus répandue et la plus importante dans l'évaluation morale du vol, c'est celle que l'on fait entre un membre de la tribu, ou un compatriote, et un étranger.

Les peuples non civilisés observent avec soin cette distinction. Il est interdit de voler dans la tribu, mais il est généralement permis, et même digne d'éloges, de dépouiller un étranger[4].

Les Tehuelches de Patagonie, « assez honnêtes entre eux, ne se font pas scrupule de voler quiconque n'est pas des leurs[5] ». Les Abipones, qui jamais n'ont rien dérobé à leurs compatriotes, « tuèrent et volèrent les Espagnols tant qu'ils les crurent leurs ennemis[6] ». Chez les Mbayas, le précepte « tu ne voleras point » ne s'applique « qu'aux gens de la tribu et à leurs alliés, nullement aux ennemis ni aux étrangers[7] ». La stricte honnêteté qui régnait parmi les Indiens de l'Amérique du Nord excluait les étrangers, surtout les blancs, qu'ils ne voyaient nulle honte à tromper et à voler[8]. « Voler quelqu'un d'une autre bande », dit le colonel Dodge, « ce n'est pas un crime. Mais voler quelqu'un de sa bande, voilà le plus grand des crimes[9] ». Prenez les Californiens, si renommés pour leur honnêteté entre eux : « Qu'un étranger, dans le camp même, paraisse n'avoir pas d'amis, et il se verra voler pendant la nuit jusqu'aux couvertures sous lesquelles il dort[10] ». Chez les Aht, « c'est chose commune que de voler, s'il s'agit de gens des autres tribus, ou de blancs[11] ». Les Dakotas, nous dit-on, jugent

1. Brownlee, dans Maclean, *op. cit.* p. 112.
2. Ellis, *Tour through Hawaii*, p. 429 *sq.* Ellis, *Ewe-speaking Peoples of the Slave Coast*, p. 225 (Dahoméens). Decle, *Three Years in Savage Africa*, p. 73. Post, *Afrikanische Jurisprudenz*, II. 91. *Laws of Æthelbirht*, 4, 9 (Anglo-Saxons).
3. Hardy, *Manual of Budhism*, p. 483.
4. *Cf.* Tylor, Primitive Society, dans *Contemporary Review*, XXI. 715 *sq.* *Anthropology*, p. 413 *sq.*
5. Musters, *op. cit.* p. 195.
6. Dobrizhoffer, *op. cit.* II. 148.
7. Tylor, dans *Contemporary Review*, XXI. 716.
8. *Ibid.* p. 716.
9. Dodge, *op. cit.* p. 79.
10. Powers, *Tribes of California*, p. 410 *sq.*
11. Sproat, *op. cit.* p. 159. *Cf.* Macfie, *Vancouver Island and British Columbia*, p. 468.

indigne d'eux de voler, fût-ce des blancs; mais ils délèguent leurs femmes à ces opérations illégales[1]. Egede, l'ancien missionnaire des Groenlandais, faisait à leur sujet cette observation : « S'ils peuvent mettre la main sur quoi que ce soit qui nous appartienne, à nous autres étrangers, ils ne s'en font pas grand scrupule de conscience. Mais comme voici quelque temps que nous vivons au milieu d'eux, ils en sont venus à nous regarder comme de véritables habitants du pays, et ont enfin renoncé à nous molester de cette manière[2] ». Un autre auteur, également ancien, ajoute : « S'ils peuvent dérober ou même saisir ouvertement les biens d'un étranger, ils en tirent vanité[3] ». D'après Nansen, les Groenlandais actuels pensent « qu'il est bien moins répréhensible de voler un Européen qu'un des leurs[4] ». Maint voyageur s'est plaint des tendances pillardes des Esquimaux à son égard[5]. Richardson croit qu'aux yeux d'un Esquimau, « voler hardiment et adroitement un étranger est un acte d'héroïsme[6] ». De même, dit Nelson, les Esquimaux du détroit de Behring : « à condition qu'il n'en résulte pas d'ennui pour la communauté[7] ».

Les Tchouktchis[8], qui considèrent le vol comme criminel s'il a lieu dans leur groupe, le jugent honorable ou glorieux s'il atteint un étranger. De même les Koriaks[9]. Les montagnards des provinces centrales de l'Inde, respectueux entre eux du droit de propriété, n'hésitent pas à piller ceux envers qui ne les lie pas cette fidélité[10]. Les Bataks de Sumatra, qui ne se volent guère entre eux, sont habiles à détrousser les étrangers, quand ceux-ci ne sont pas protégés par les lois de l'hospitalité : et ils n'y voient moralement aucun mal[11]. D'autres tribus de l'Archipel Malais se croient également le droit de piller ce même étranger ou voyageur qui, seul et pauvre, aurait trouvé chez elles un accueil hospitalier[12]. « Il y a », dit Melville, « un contraste frappant entre la rigoureuse honnêteté que pratiquent entre eux la plupart des insulaires de la Polynésie, et le goût qu'ils montrent pour le vol dans leurs relations avec les étrangers. Pour un peu, l'on croirait que leur code moral regarde comme digne d'éloges le fait de dérober à un Européen une hachette ou un clou forgé. Ou plutôt, ne faut-il pas penser qu'après les pillages en grand pratiqués à leurs dépens par leurs visiteurs marins, ils croient pouvoir exercer sur les biens de ceux-ci de justes représailles[13] ? » Dans les îles Fidji, le vol cesse d'être un délit s'il atteint un étranger[14]. A l'île Sauvage, le vol en dedans de la tribu

1. Eastman, *Dacotah*, p. XVII.
2. Egede, *op. cit.* p. 124 *sq.*
3. Cranz, *op. cit.* I. 175. Voir aussi Dalager, *op. cit.* p. 69.
4. Nansen, *First Crossing of Greenland*, II. 335 *sq. Cf. Idem*, *Eskimo Life*, p. 159 *sq.*
5. Murdoch, Ethnological Results of the Point Barrow Expedition, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* IX, 41. Seemann, *Voyage of « Herald »*, II. 65. Armstrong, *Discovery of the North-West Passage*, p. 196 (Esquimaux de l'Ouest).
6. Richardson, *Arctic Searching Expedition*, I. 352.
7. Nelson, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* XVIII. 293.
8. Georgi, *op. cit.* III. 183.
9. *Ibid.* III. 170. Krasheninnikoff, *op. cit.* p. 232.
10. Hislop, *op. cit.* p. 1.
11. Marsden, *op. cit.* p. 389.
12. Crawfurd, *op. cit.* I. 72.
13. Melville, *Typee*, p. 295, n. 1. Voir encore : Williams, *Missionary Enterprises*, p. 530 (Samoans); Hale, *op. cit.* p. 73 (Micronésiens).
14. Williams and Calvert, *op. cit.* p. 110.

est un vice, en dehors d'elle, une vertu[1]. Les insulaires des Sandwich volaient les riches étrangers à bord des vaisseaux bien munis; mais les Européens établis chez eux ne craignaient pas de laisser ouvertes leurs portes et leurs comptoirs[2]. Lumholtz parle de l'honnêteté chez les indigènes de Herbert River (Queensland Septentrional). Il ajoute : — « Bien entendu, c'est uniquement parmi les membres d'une même tribu que l'on fait tant de différence entre le mien et le tien; les tribus étrangères se regardent l'une l'autre comme des bêtes sauvages[3] ». Les indigènes de l'Australie Occidentale ne voient « aucune bassesse dans le pillage, quand il se pratique aux dépens d'un autre peuple, ou simplement hors des limites de la tribu[4] ».

Dans la tribu For (Afrique centrale), « il n'est pas bien de voler les étrangers, mais les chefs ferment les yeux, et l'étranger n'a que de faibles chances de se faire rendre justice[5] ». Les Mandingues, observe Caillié, ne se volent pas entre eux, mais « leur probité est au moins douteuse à l'égard des autres et surtout des étrangers, et ceux-ci seraient bien imprudents de leur laisser voir un objet qui tenterait leur cupidité[6] ». Quand un Africain du Centre Oriental est pillé par un de ses compagnons, on peut l'entendre s'écrier : — « Encore si j'avais été un blanc, j'aurais compris... ; mais voler un noir[7] ! ». Les guerriers et les vieillards Massaï ont le plus profond mépris pour un voleur; mais « les razzias de bétail dans une tribu voisine ne sont pas un vol à leurs yeux[8] ». Quoiqu'ils le pratiquent rarement entre eux, Wafiomi[9] et Chillouks[10] trouvent louable le vol ou le brigandage dont un étranger est l'objet. Chez les Baris et Kunama[11], il est honorable de dévaliser un ennemi de la tribu; de même chez les gens de Sarae[12]. Les Kabyles du Djurdjura exigent la plus stricte probité entre gens d'un même village, mais ils ne voient aucun mal à voler un étranger[13]. Chez les Bédouins, « les voyageurs qui passent sans escorte convenable accordée par une des tribus, ou sans recommandation pour elles, peuvent bien s'attendre à perdre leurs animaux, leurs biens, leurs vêtements, et tout ce qu'ils possèdent. Nulle honte ne s'attache à ces actes de rapine... De par la loi du désert, quiconque traverse le désert abandonne, ce faisant, ses biens à qui peut s'en emparer[14] ». La vérité, c'est que l'Arabe est fier de dépouiller ses ennemis, et d'emporter par ruse ce qu'il n'a pu prendre de force[15]. Les Ossètes « distinguent... le vol commis au préjudice d'une personne étrangère à la famille, et le vol commis

1. Thomson, *Savage Island*, p. 94.
2. Von Kotzebue, *op. cit.* III. 255.
3. Lumholtz, *Among Cannibals*, p. 148.
4. Chauncy, dans Brough Smyth, *op. cit.* II. 278 *sq.*
5. Felkin, Notes on the For Tribe of Central Africa, dans *Proceed. Roy. Soc. Edinburgh*, XIII. 234.
6. Caillié, *op. cit.*, I. 353. *Cf.* Mungo Park, *op. cit.*, p. 239 *sq.*
7. Macdonald, *Africana*, I. 182.
8. Hinde, *op. cit.*, p. 104. *Cf.* Johnston *Kilima-njaro Expedition*, p. 419.
9. Baumann, *Durch Massailand*, p. 179.
10. Petherick, *Travels in Central Africa*, II. 3. Beltrame, *Il Fiume Bianco*, p. 83.
11. Munzinger, *Ostafrikanische Studien*, p. 531.
12. *Ibid.*, p. 386.
13. Kobelt, *Reiseerinnerungen aus Algerien und Tunis*, p. 223.
14. Blunt, *op. cit.*, II. 204 *sq.*
15. Burckhardt, *Bedouins and Wahabys*, p. 90.

au préjudice d'un parent. Le premier, à proprement parler, n'est pas un acte criminel; le second, au contraire, est tenu pour un délit[1] ».

On trouvait les mêmes idées chez les anciens Teutons. « Les vols », dit César, « commis au delà des frontières de chacune de leurs cités, ne comportent point d'infamie, et ils ne se cachent pas de les commettre pour enseigner à leurs jeunes gens la discipline et pour éviter la mollesse[2] ». Il en fut de même des Highlanders d'Ecosse, jusqu'à leur assujétissement en 1745[3]. « Ils voyaient dans l'habitant des plaines un étranger, dont le bétail était un légitime butin de guerre », dit le général Stewart. « Aucune loi faite pour sa protection n'avait de valeur à leurs yeux... Et pourtant, quand il ne s'agissait plus de gens des plaines, ou d'un clan hostile, ces francs pilleurs maintenaient généralement entre eux l'honnêteté la plus scrupuleuse, et inspiraient toute confiance quant à leur probité... Dans leur société, toute propriété était à l'abri, sans l'habituelle protection des serrures et des verrous[4] ». D'après le commentaire du Senchus Mór d'Irlande, le voleur ordinaire perd du premier coup tout le prix de son honneur; mais s'il opère sur un autre territoire, il n'en perd que la moitié, et seulement au troisième délit[5]. Il semble que toute l'Europe du Moyen-Age ait été tacitement d'accord pour considérer l'étranger comme une proie naturelle, créée pour être volée[6]. Au XIIIe siècle, nombreux étaient encore, en France, les points du territoire où l'étranger, s'il y séjournait un an et un jour, devenait le serf du seigneur local[7]. En Angleterre, plus de deux siècles après la conquête, les marchands étrangers n'étaient encore considérés que comme des passants venus à la foire ou au marché, et ils étaient obligés d'employer les seigneurs du lieu comme courtiers dans leurs transactions; souvent même un étranger se voyait arrêter

1. Kovalewsky, *Coutume contemporaine*, p. 343.
2. César, *De bello Gallico*, VI. 23.
3. Tylor, dans *Contemporary Review*, XXI. 716.
4. Stewart, *Sketches of the Character, etc. of the Highlanders of Scotland*, p. 42 *sq.*
5. *Ancient Laws of Ireland*, I. 57.
6. *Cf.* Marshall, *International Vanities*, p. 285.
7. Beaumanoir, *Les coutumes du Beauvoisis*, XIV. 19, vol. II. p. 226.

pour les dettes, ou punir pour la mauvaise conduite d'un autre[1]. Plus récemment, telle était encore la force de cette vieille habitude d'oppression que, si l'État avait tout à coup besoin d'argent, il semblait tout naturel d'en demander une partie aux étrangers[2]. La coutume de saisir les biens des naufragés, et de les confisquer comme appartenant au seigneur sur le domaine duquel ils étaient rejetés, paraît avoir été universelle[3]; et même, en certains pays d'Europe, la loi autorisait les habitants des provinces maritimes à réduire en servitude les gens naufragés sur leurs côtes[4]. Les lois maritimes d'Oléron, qui datent probablement du xii^e siècle, nous attestent qu'en maint endroit les marins naufragés tombent sur des gens plus inhumains, barbares et cruels que chiens enragés, qui égorgent ces infortunés pour s'emparer de leur argent et de leurs vêtements[5]. Dans la seconde moitié du Moyen-Age, rois et conciles firent des efforts répétés pour abolir cet antique droit, tout au moins en faveur des marins chrétiens[6]; mais on n'interdit pas le pillage des infidèles naufragés[7]. Longtemps d'ailleurs ces efforts n'eurent guère de succès[8]; on alla même jusqu'à prétendre que, les naufrages étant des châtiments de Dieu, il était impie d'en secourir les victimes[9].

D'autres exemples du peu de considération que l'on témoigne aux droits de propriété des étrangers apparaissent dans la facilité avec laquelle on fait la guerre, et dans l'empressement à légitimer les destructions de biens dont elle est cause. Grotius affirmait que « l'on doit ad-

1. Chitty, *Treatise on the Laws of Commerce and Manufactures*, I. 131. *Cf.* Cibrario, *Della economia politica del medio evo*, I. 192.
2. Voir Marshall, *International Vanities*, p. 291 *sq.*
3. Du Cange, *Glossarium ad scriptores mediæ et infimæ Latinatis*, IV 22 *sq.* Robertson, *History of the Reign of Charles V*, I. 395.
4. Du Cange, *op. cit.* IV. 23 *sq.* Cleffelius, *Antiquitates Germanorum potissimum septentrionalium*, X. 4, p. 362- Dreyer, *Specimen juris publici Lubecensis*, p. CXCII. Potgiesser, *Commentarii juris Germanici de statu servorum*, I. I. 17, p. 18 *sq.*
5. *Ancient Sea-Laws of Oleron*, art. 30, p. 11.
6. Du Cange, *op. cit.* IV. 24 *sqq.* Pardessus, *Collection de lois maritimes*, II. p. CXV *sqq.* III. p. CLXXIX. Von Eicken, *Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschaunng*, p. 569 *sqq.* *Constitutiones Neapolitanæ sive Siculæ*, I. 28. *Concilium Romanum IV.* A. D. 1078 (Labbe-Mansi, *Sacrorum Conciliorum collectio*, XX. 505 *sq*).
7. Laurent, *Etudes sur l'histoire de l'humanité*, VII. 323, 413 n. 3. Von Eicken, *op. cit.* p. 570.
8. Pardessus, *op. cit.* II. p. CXV. Laurent, *op. cit.* VII. 314. Marshall, *International Vanities*, p. 287, 295.
9. Von Eicken, *op. cit.* p. 570 *sq.*

mettre les ravages qui en peu de temps réduisent l'ennemi à demander la paix[1] »; et, à son époque, la dévastation était d'un usage courant, indépendamment de tout avantage militaire immédiat qui en pût ou non résulter[2]. Au XVIIIe siècle, plus étroitement associée à des fins stratégiques, la dévastation n'en est pas moins considérée encore comme un moyen d'attaque indépendant par Wolff[3], par Vattel[4] et plusieurs autres; et même au début du XIXe siècle, maints cas se produisent de dévastation que rien ne justifie[5]. On a plus récemment soutenu avec fermeté cette opinion que la mesure licite de dévastation est déterminée par les strictes nécessités de la guerre[6]. Cette règle comporte cependant une exception. Durant le siège d'une ville fortifiée, la coutume permet encore de bombarder les maisons particulières, pour amener le commandant de la place à se rendre en raison des misères infligées à la population[7]. Selon les anciennes coutumes de la guerre, un belligérant avait le droit de saisir et s'approprier toute propriété appartenant à un Etat hostile ou aux sujets de celui-ci, quelle qu'en fût la nature, en tout lieu où des actes belliqueux étaient permis[8]. Par la suite, l'usage est venu tempérer ce que ce droit avait d'excessif, et l'a dans une certaine mesure fait disparaître[9]. Ainsi le principe que proclama, sans toujours le suivre, le gouvernement de la Révolution française[10], à savoir que la propriété privée était aussi respectable en territoire ennemi qu'en territoire ami, trouve faveur aujourd'hui dans l'opinion et dans l'usage[11], et le pillage

1. Grotius, *De jure belli et pacis*, III. 12. I. 3.
2. Hall, *Treatise on International Law*, p. 533.
3. Wolff, *Jus Gentium*, § 823, p. 300.
4. Vattel, *Le droit des gens*, III. 9. 167, vol. II. 76 *sq.*
5. Hall, *op. cit.* p. 533 *sq. Ibid.* p. 534 *sq.* Sans doute le traducteur n'a-t-il pas besoin de faire observer aux lecteurs français, touchant ce passage et plusieurs autres relatifs à la guerre, qu'ils datent d'avant 1914.
6. *Ibid.* p. 535. Bluntschli, *Le droit international*, § 663, p. 385. Heffter, *Das europäische Völkerrecht*, § 125, p. 262. Wheaton, *Elements of International Law*, p. 437. *Conférence de Bruxelles*, art. 13, g. *Conférence internationale de la paix*, *La Haye*, 1899, Règlement concernant les lois et coutumes de la guerre sur terre, art. 23 g. 1re partie, 245.
7. Hall, *op. cit.* p. 536 *sq.*
8. Grotius, *op. cit.* III. 6. 2. Hall, *op. cit.* p. 417, 438.
9. Hall, *op. cit.* p. 419 *sqq.*
10. Bernard, Growth of Laws and Usages of War, dans *Oxford Essays*, 1856, p. 109.
11. *Conférence de Bruxelles*, art. 38. *Instructions for the Government of Armies of the United States in the Field*, art. 37. *Conférence de La Haye*, Règlement concernant la guerre sur terre, art. 46, 1re p. 248. Hall, *op. cit.* p. 441. Geffken, dans Heffter, *op. cit.* § 140, p. 297, n. 5.

est formellement interdit aux soldats d'une armée envahissante[1]. D'autre part, il est malheureusement bien certain que, dans toutes les guerres, le pillage se pratique avec impunité[2]; et l'on n'a que trop entendu parler de villes mises à sac, et d'habitants pillés, sous prétexte que le général n'a pu retenir ses soldats[3]. En outre, on regarde généralement comme butin de guerre toute propriété privée prise à l'ennemi sur le champ de bataille ou au cours d'un siège, ou dans la prise d'assaut d'une ville qui n'a pas voulu capituler[4]. On lève des contributions et des réquisitions militaires sur les habitants d'un territoire hostile[5]. Et si les progrès de la civilisation ont tendu peu à peu à adoucir l'extrême rigueur de la guerre continentale, celle de la guerre maritime demeure inflexible, et la propriété privée de l'ennemi, qu'on la prenne en mer ou au port, est partout sujette à capture et à confiscation : ce que l'on justifie en disant que la guerre navale a pour objet de détruire le commerce et la navigation de l'ennemi, et, par suite, de saisir la propriété privée[6].

Non seulement le droit de propriété est plus ou moins respecté selon la condition du propriétaire, mais il y a des cas où certaines personnes sont jugées incapables de posséder ce droit.

Le pouvoir du père sur ses enfants peut aller jusqu'à priver ceux-ci, même adultes, de propriété personnelle, le père ayant la disposition de leurs salaires ou gains. Il en est ainsi dans certaines peuplades d'Afrique[7], et

1. *Conférence de Bruxelles*, art. 39. *Instructions of the United States*, art. 44. *Conférence de La Haye*, Règlement concernant la guerre sur terre, art. 28, 47, 1re p.. 246, 248.

2. Maine, *International Law*, p. 199. Halleck, *International Law*, II. 73 n.

3. Halleck, *op. cit.* II. 32. S'il en faut croire Garcilasso de la Vega (*First Part of the Royal Commentaries of the Yncas*, I. 151), les officiers des Incas de l'ancien Pérou étaient plus humains, car ils ne permettaient jamais le pillage d'une ville capturée.

4. Halleck, *op. cit.* II. 73 *sq.* Wheaton, *op. cit.* p. 467.

5. Wheaton, *op. cit.* p. 467. Hall, *op. cit.* p. 427 *sqq.* *Conférence de La Haye*, Règlement concernant la guerre sur terre, art. 49, 52, 1re p. 248.

6. Wheaton, *op. cit.* p. 483. Twiss, *Law of Nations*, p. 141. Heffter, *op. cit.* § 137, p. 287. Hall, *op. cit.* p. 443 *sqq.*

7. Sarbah, *Fanti Customary Laws*, p. 51. Kraft, dans Steinmetz, *Rechtsverhältnisse*, p. 285 (Wapokomo). Munzinger, *Ueber die Sitten und das Recht der Bogos*, p. 36. Chez les Baris et Kunama, les gains du fils vont à son père, jusqu'à ce que le fils se soit bâti une maison, c'est-à-dire qu'il se soit marié. (Munzinger, *Ostafrikanische Studien*, p. 487). Chez les Bassoutos, les parents peuvent, s'il leur plaît, priver leur fils de son gain (Endemann, Mittheilungen über die Sotho-Neger, dans *Zeitschr. f. Ethnol.*, VI. 39.

dans l'Inde, chez les Kandhs[1]. Il est dit dans les lois de Manou, législateur mythique de l'Inde : « Femme, fils, esclave, ces trois-là, je le déclare, n'ont pas de propriété, la richesse qu'ils gagnent est acquise pour celui à qui ils appartiennent[2] ». Toutefois, d'après l'interprétation des commentateurs autorisés, cela signifie seulement que les personnes désignées ne peuvent disposer librement de leur propriété[3]; et il est expressément stipulé que les biens acquis par le savoir appartiennent exclusivement à la personne à qui ils ont été donnés, de même que les donations reçues d'un ami[4]. A Rome, le *peculium*, ou propriété séparée, qui pouvait être alloué à un fils, demeurait primitivement soumis à l'autorité du père, s'il lui plaisait de l'exercer; et seule une législation beaucoup plus récente assura aux fils la possession indépendante de leur *peculium*[5]. De nos jours encore, dans beaucoup de pays européens, la loi donne au père ou à la mère, pendant la minorité d'un enfant, l'usufruit de ses biens, sauf exceptions dûment spécifiées[6].

Les femmes ne peuvent posséder, nous dit-on, chez certains sauvages[7]; mais ce n'est certes pas la règle, même parmi les plus grossiers d'entre eux. En Terre de Feu, Snow voulut acheter une pirogue : on la lui refusa parce qu'elle appartenait à une vieille femme, qui ne voulait pas s'en séparer[8]. Souvent, chez les Noirs d'Australie, Curr a entendu des maris demander à leur femme la permission de prendre un objet dans le sac de celle-ci[9]. On trouve des cas où le mariage fait passer à l'homme les biens de la femme[10]; mais il semble que, le plus souvent,

1. Macpherson, *Memorials of Service in India*, p. 62.
2. *Laws of Manu*, VIII. 416. Voir aussi *Nârada*, V. 41.
3. Buehler, trad. des Lois de Manou, dans *Sacred Book of the East*, XXV. 326 n. 416.
4. *Laws of Manu*, IX. 206.
5. Hunter, *Exposition of the Roman Law*, p. 292 *sqq.* Maine, *Dissertations on Early Law and Custom*, p. 252. Girard, *Manuel élémentaire de droit romain*, p. 135, 138 *sqq.*
6. Bridel, *Le droit des femmes et le mariage*, p. 156.
7. Nassau, *Fetichism in West Africa*, p. 13 (tribus du Cameroun). Marshall, *A Phrenologist amongst the Todas*, p. 216. Waitz, *Anthropologie der Naturvölker*, III. 129 (certains Indiens de l'Amérique du Nord).
8. Snow, Wild Tribes of Tierra del Fuego, dans *Jour. Ethn. Soc. London*, N. S. I. 264.
9. Curr, *The Australian Race*, I. 66.
10. Mason, dans *Jour. Asiatic Soc. Bengal*, XXXVII. 2e partie, p. 142 (Karen). Sumner, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXXI. 94 (Iakoutes). Post, *Studien zur Entwicklungsgeschichte des Familienrechts*, p. 291.

celle-ci soit demeurée, tant que durait le lien matrimonial, maîtresse de ses biens propres[1]. Beaucoup de peuples sauvages accordent à la femme des droits considérables de propriété. Souvent, nous l'avons vu[2], on regarde les objets du ménage comme le bien propre de la femme. Chez les Navahos du Nouveau Mexique, presque tout appartient aux femmes mariées, à part les chevaux et les bestiaux[3]. Chez les Cafres de Natalie, « quand un homme prend femme une première fois, toutes les vaches qu'il possède passent à l'épouse »; et, en théorie, le mari ne peut plus en disposer sans l'assentiment de sa femme[4]. Il est d'usage, chez les Mandans de l'Amérique du Nord, que tous les chevaux dérobés ou pris à la guerre par un jeune homme reviennent à ses sœurs[5]. Les Kochs de l'Inde ont « poussé la galanterie jusqu'à déposséder les hommes en faveur des femmes[6] ». Il est certain qu'en cette matière les nations plus cultivées ne gagnent pas à la comparaison avec beaucoup de peuples sauvages. Dans le vieux Japon, le mari avait pleins droits sur la propriété de sa femme[7]. Nous avons déjà signalé l'incapacité de posséder qui frappait autrefois les femmes de l'Inde Mais le développement du *stridhana*, ou *peculium* des membres féminins de chaque famille, montre qu'à ce point de vue elles se sont graduellement émancipées de la tutelle maritale[8]. Autrefois, chez les Hébreux, il semble que les femmes aient été traitées en mineures pour autant qu'il s'agissait du droit de propriété[9]. A Rome, le mariage

1. Von den Steinen, *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens*, p. 330 (Bakaïri). Morgan, *League of the Iroquois*, p. 326. Lala, *Philippine Islands*, p. 91. Hagen, *Unter den Papua's*, p. 226, 243 (Papous de Bogadjim, Terre Kaiser-Wilhelm). Kubary, Die Palau-Inseln in der Südsee, dans *Jour. des Museum Godeffroy*, IV. 54. Ratzel, *History of Mankind*, I. 279 (insulaires des mers du Sud). Kingsley, *West African Studies*, p. 313. Bosman, *op. cit.* p. 172 (Côte de l'Or). Ellis, *Tshi-speaking Peoples of the Gold Coast*, p. 298. Sarbah, *Fanti Customary Laws*, p. 5. Lang, dans Steinmetz, *Rechtsverhältnisse*, p. 223 (Washambala) Burton, *Lake Regions of Central Africa*, II. 25 (Wanyamwézi). Post, *Entwicklung geschichte des Familienrechts*, p. 292 *sqq.*

2. *Supra*, I. 634 *sqq.*

3. Mindeleff, Navaho Houses, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* XVII. 485.

4. Shooter, *Kafirs of Natal*, p. 84.

5. Wied-Neuwied, *Travels in the Interior of North America*, p. 350.

6. Buchanan, cité par Hodgson, *Miscellaneous Essays*, I. 110.

7. Rein, *Japan*, p. 424.

8. Jolly, Recht und Sitte, dans Buehler, *Grundriss der indoarischen Philologie*, II. 78, 79, 87 *sqq.* Kohler, Indisches Ehe- und Familienrecht, dans *Zeitschr. f. vergl. Rechtswiss.* III. 424 *sqq*,

9. Benzinger, Law and Justice, dans Cheyne and Black, *Encyclopædia Biblica*, III. 2724.

avec *conventio in manum* qui était la forme régulière du mariage aux temps anciens, comportait pour le mari un droit, non seulement sur les biens qu'apportait sa femme, mais sur tous biens qu'elle pouvait acquérir dans la suite par son labeur ou par l'effet de donations[1]. Plus tard, le mariage sans *manus* devint le plus fréquent, fait qui, coïncidant avec le déclin de l'antique *patria potestas*, donna finalement à la femme le contrôle presque absolu de tous ses biens, à moins qu'une partie n'en eût été affectée par contrat à un fond représentant sa contribution aux dépenses du ménage[2]. Mais la religion nouvelle, nous l'avons signalé ailleurs, ne fut pas favorable à la liberté remarquable que l'empire païen accordait aux épouses[3]; et l'influence combinée de la coutume teutonique et du droit canon amena pour elles ces incapacités de posséder qui ont défiguré jusqu'à une époque toute récente les codes de l'Europe chrétienne[4]. En Angleterre, avant 1857, même un mari ayant abandonné sa femme, et l'ayant laissée pourvoir seule aux besoins de la famille, pouvait à tout moment revenir pour lui arracher son gain et faire vendre tout ce qu'elle avait amassé; et ce jeu d'abandon, puis de spoliation, pouvait se répéter indéfiniment. En 1870, une loi fut votée qui assurait aux femmes le contrôle légal de leurs gains personnels; mais toute autre propriété féminine, à part quelques bagatelles, demeurait toujours sans protection. Et ce ne fut qu'à dater du *Married Women's Property Act* de 1882 qu'appartint pleinement aux épouses anglaises le droit de posséder leurs propres biens[5].

Il est une troisième classe de personnes qui a été frappée de l'incapacité de posséder : c'est, en de nombreux cas, la classe des esclaves[6]. On peut même se demander si

1. Hunter, *Roman Law*, p. 295. Maine, *Early History of Institutions*. p. 312. Bryce, *Studies in History and Jurisprudence*, II. 387. Girard, *op. cit*. p. 163.
2. Hunter, *op. cit*. p. 295 *sqq*. Maine, *op. cit*. p. 317 *sqq*. Friedlaender, *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms*, I. 252. Girard, *op. cit*. p. 164.
3. *Supra*, I. 649 *sq*.
4. Maine, *Ancient Law*, p. 157 *sqq*.
5. Lecky, *Democracy and Liberty*, II. 536 *sq*. Cleveland, *Woman under the English Law*, p. 279 *sqq*. Pour les autres pays d'Europe, voir Bridel, *op. cit*. p. 61 *sqq*. et, pour l'historique de la question, Gide, *Etude sur la condition de la femme*, *passim*.
6. Post, *Grundriss der ethnologischen Jurisprudenz*, I. 370, 381. Holmberg, *Acta Soc. Scient. Fennicæ*, IV. 330 *sq*. (Thlinkit). Kohler, Recht der Mar-

un esclave a jamais le droit de possession au sens plein du mot. Souvent toutefois les esclaves sont représentés comme possédant des objets ou des biens; et si une telle « possession » a pu n'être, originairement, qu'un privilège précaire laissé à la discrétion de leurs maîtres[1], souvent aussi, et sans conteste, c'est un droit authentique garanti par la coutume. Chez les Kafirs de l'Hindou-Kouch, quand les esclaves travaillent pour d'autres que leurs maîtres, au lieu de rendre à ceux-ci l'argent de leur salaire ils le gardent[2]. En Afrique surtout, il advient très communément que les esclaves soient propriétaires[1]. Dans la Guinée méridionale, il y a des esclaves plus riches que leurs maîtres[3]. En certaines régions de l'Afrique, nous avons vu que l'esclave n'est obligé de travailler pour son maître qu'à certains jours de la semaine ou que pendant un certain nombre d'heures; le reste du temps lui appartient[4]. Dans l'ancien Mexique, l'esclave avait le droit de travailler pour son bénéfice dans une certaine mesure[5]. L'esclave babylonien avait son *peculium* assuré, à moins de circonstances anormales[6]. A Rome, légalement, tout ce qu'acquérait un esclave allait à son maître; mais, pratiquement, on le laissait jouir de ses menus gains ou accumuler des économies, on lui accordait une partie de ce qu'il produisait, et tout cela était regardé sinon comme sa propriété au plein sens du terme[7], du moins comme son *peculium*[8]. Au Moyen-Age, les esclaves, et souvent aussi les serfs, étaient, strictement parlant, dépourvus du droit de propriété[9]. En Angleterre il était admis que

schallinsulaner, dans *Zeitschr. f. vergl. Rechtsw.* XIV. 428 *sq.* Volkens, *op. cit.* p. 249 (Wadshagga). Lang, dans Steinmetz, *Rechtsverhältnisse*, p. 241 (Washambala).

1. Nicole, dans Steinmetz, *Rechtsverhältnisse*, p. 119 (Diakité-Sarrakolais). Senfft, *ibid.* p. 442 (insulaires des Marshall).

2. Scott Robertson, *op. cit.* p. 100.

3. Kingsley, *West African Studies*, p. 366. Ellis, *Ewe-speaking Peoples of the Slave Coast*, p. 219. Steinmetz, *Rechtsverhältnisse*, p 43 (Banaka et Bapuku). Tellier, *ibid.* p. 169, 171 (Kreis Kita). Baskerville, *ibid.* p. 193 (Waganda). Beverley, *ibid.* p. 213 (Wagogo). Dale, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXV. 230 (Wabondéi). Munzinger, *Die Sitten und das Recht der Bogos*, p. 43. *Idem*, *Oestafrikanische Studien*, p. 309 *sq* (Béni Amer).

4. Wilson, *Western Africa*, p. 271.

5. *Supra*, I. 673.

6. Bancroft, *op. cit.* II. 221.

7. Kohler und Peiser, *Aus dem babylonischen Rechtsleben*, I. 1. Voir aussi *supra*, I. 680.

8. *Digesta*, XV. I. 39. Wallon, *Histoire de l'esclavage dans l'antiquité*, II. 181 *sq.* Ingram, *History of Slavery*, p. 44. Hunter, *Roman Law*, p. 157, 290 *sq.* Girard, *op. cit.* p. 95.

9. *Supra*, I. 692. Guérard, *Cartulaire de l'Abbaye de Saint-Père de Chartres*, I. p. XLVII.

tout ce qu'acquérait un vilain était acquis à son seigneur. Néanmoins, ses biens ne passaient pas *ipso facto* dans la possession du seigneur, mais seulement en cas de mainmise effectuée de la part de celui-ci; et si cette mainmise ne se produisait pas, le vilain demeurait, en pratique, possesseur de ses biens, par rapport à tout autre que son seigneur[1]. Dans les colonies anglaises et françaises, et pareillement aux Etats-Unis, les esclaves nègres n'avaient aucun droit légal de propriété réelle ou personnelle[2]. D'après les lois de la Géorgie, les maîtres ne devaient pas permettre à leurs esclaves de travailler pour leur propre compte, sous peine d'une amende de trente dollars par infraction et semaine[3]. En d'autres Etats, on leur interdisait expressément de laisser leurs esclaves se louer au dehors[4]. Il y eut cependant quelques cas où fut admise pour ceux-ci la possession d'un *peculium*. L'Arkansas vota un statut qui donnait aux maîtres le droit d'autoriser leurs esclaves à travailler, le dimanche, pour leur propre compte[5]. Dans les colonies anglaises, ont fit du dimanche un jour de marché pour les esclaves, afin de les encourager au travail personnel[6]. Le Code Civil de la Louisiane dit que l'esclave « ne possède rien en propre, sauf son *peculium*, c'est-à-dire la somme d'argent ou les biens meubles dont il plaît à son maître de lui laisser la possession[7] ». Les codes d'esclavage des Espagnols et des Portugais étaient plus humains; l'argent ou les effets que l'esclave avait acquis, soit par son travail à ses heures disponibles, soit de toute autre façon, lui appartenaient légalement, et son maître ne pouvait les saisir[8].

Enfin, chez divers peuples, nous rencontrons cette

1. Vinogradoff, *Villainage in England*, p. 67 *sq.* Pollock and Maitland, *op. cit.* I. 416, 419.
2. Stephen, *Slavery of the British West India Colonies*, I. 58. *Code Noir*, Edit du mois de Mars 1685, art. 28, p. 42 *sq*; Edit donné au mois de Mars 1724, art. 22, p. 295 *sq.* Stroud, *Sketch of the Laws relating to Slavery in the several States of the U. S. of America*, p. 74. Goodell, *American Slave Code*, p. 89 *sqq.*
3. Prince, *Digest of the Laws of Georgia*, p. 788.
4. Caruthers and Nicholson, *Compilation of the Statutes of Tennessee* p. 675. Alden and van Hoesen, *Digest of the Law of Mississippi*, p. 751. Morehead and Brown, *Digest of the Statute Laws of Kentucky*, II. 1480 *sq.*
5. Ball and Roane, *Revised Statutes of Arkansas*, XLIV. 7. 2. 8, p. 276 *sq.*
6. Edwards, *History of the British West Indies*, II. 181.
7. Morgan, *Civil Code of Louisiana*, art. 175.
8. Stephen, *op. cit.* I. 60. Couty, *L'esclavage au Brésil*, p. 9.

théorie que, seul, le chef ou le roi a des droits de propriété, et que c'est uniquement de sa tolérance que dépendent les possessions de ses sujets[1]. On considère particulièrement le sol comme lui appartenant[2]. Mais les autocrates eux-mêmes sont liés par la coutume[3] et, en pratique, le droit de possession n'est pas contesté à leurs sujets.

Dans le prochain chapitre, nous tenterons d'expliquer tous ces faits : l'existence des droits de propriété, le refus de ces droits à certaines classes de personnes, les divers degrés de la condamnation qui s'attache au vol suivant les circonstances diverses. Mais l'on ne saurait comprendre l'origine psychologique du droit de posséder, ni la considération dont il jouit, avant d'avoir examiné les méthodes par lesquelles il s'acquiert, les faits extérieurs qui donnent à certains individus un droit à l'exclusive disposition de certaines choses.

1. Butler, *Travels in Assam*, p. 94 (Kouki). Beecham, *Ashantee*, p. 96. Spencer, *Descriptive Sociology*, African Races, p. 12 (Abyssins). Decle, *op. cit.* p. 70 *sqq.* (Barotsés). Kidd, *The Essential Kafir*, p. 353. Ellis, *History of Madagascar*, I. 342. Post, *Afrikanische Jurisprudenz*, II. 171. Percy Smith, Uea, Western Pacific, dans *Jour. Polyn. Soc.* I. 112. Tregear, Easter Island, *ibid.* I. 99. C'est une maxime, à Samoa, qu'un chef ne saurait voler : il « prend » tout simplement l'objet qu'il désire (Pritchard, *Polynesian Reminiscences*, p. 104). A Uea, quand un chef entre dans une maison, c'est son droit d'y prendre ce qui lui plaît (Percy Smith, *loc. cit.* I. 113). Chez les Cafres, on n'a le droit de poursuivre un chef pour vol que si le vol a été commis hors de la tribu; et même les enfants des chefs ont le droit de voler dans leur tribu (Brownlee, dans Maclean, *Compendium of Kafir Laws and Customs*, p. 112 *sq.* Trollope, *South Africa*, II. 303. Holden, *Past and Future of the Kaffir Races*, p. 338).

2. Waitz, *op. cit.* III. 128 (Indiens de l'Amérique du Nord); V. pt. 1. 153 (Malais). Ellis, *Polynesian Researches*, III. 115 (indigènes des îles Sandwich). Bory de St. Vincent, *Essais sur les Isles Fortunées*, p. 64 (Guanches). Nicole, dans Steinmetz, *Rechtsverhältnisse*, p. 136 (Diakité-Sarrakolais). *Ibid.* Baskerville, p. 201 (Waganda); Beverley, p. 216 (Wagogo); Lang, p. 262 (Washambala); Rautanen, p. 343 (Ondonga). Stuhlmann, *Mit Emin Pasha ins Herz von Africa*, p. 75 (Wanyamwézis). Post, *Afrikanische Jurisprudenz*, II. 170 *sq*; Ratzel, *op. cit.* I. 126; de Laveleye-Bücher, *Das Ureigentum* (divers peuples africains). Kohler, *Rechtsvergleichende Studien*, p. 235 (droit Kandien). Giles, *Strange Stories from a Chinese Studio*, II. 369, n. 21 (Chinois).

3. *Supra*. I, 170 *sq.*

CHAPITRE XXIX

LE DROIT DE PROPRIÉTÉ

(*Suite et fin*).

D'après une antique théorie, présentée par les juristes romains, et mise en relief plus tard par Grotius[1], le mode primitif d'acquisition est l'occupation, c'est-à-dire le fait de prendre possession d'un objet qui, pour l'instant, n'appartient à personne (*res nullius*), avec l'intention de le garder en propriété. Il apparaît de toute évidence que très généralement, sinon certes exclusivement, l'occupation se trouve à la base du droit de possession, et ce n'est qu'à force d'arguties que Locke et d'autres théoriciens ont pu faire remonter au seul travail l'origine de ce droit[2]. Dans le monde entier, des faits innombrables viennent illustrer ce principe de l'occupation : droit du chasseur au gibier tué ou capturé par lui[3]; droit du nomade ou du colon au lieu, auparavant inoccupé, où il a planté sa tente ou construit sa demeure[4]; droit du cul-

1. Grotius, *De jure belli et pacis*, II, 3, 3.

2. Locke, *Treatises of Government*, II. 5, 27 *sqq*. p. 200 *sqq*. Thiers, *De la propriété*, p. 94 *sqq*. Hume observe (*Treatise of Human Nature*, II. 3 [*Philosophical Works*, II. 276, n. 1]) : « Il est diverses sortes d'occupation dont on ne peut pas dire que nous ajoutons notre travail à l'objet que nous acquérons; ainsi, une prairie que nous possédons par le fait d'y paître notre bétail ».

3. Curr, *Recollections of Squatting in Victoria*, p. 265 (tribu Bangerang). Murdoch, Ethnol. Results of the Point Barrow Expedition, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* IX. 428 (Esquimaux) Ahlqvist, Unter Wogulen und Ostjaken, dans *Acta Soc. Scient. Fennicæ* XIV. 166 (Voguls). Steinmetz, *Rechtsverhältnisse*, p. 53 (Banaka et Bapuku). Post, *Afrikanische Jurisprudenz*, II. 162 *sq*. Andree, Ethnogr. Bemerkungen zu einigen Rechtsgebräuchen, dans *Globus*, XXXVIII. 287. Certains Indiens de l'Amérique du Nord avaient coutume de marquer leurs flèches d'un signe distinctif, pour que le gibier revînt à celui dont la flèche l'avait frappé (Powell, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* III. p.)LVII.

4. Von Martius, *Von dem Rechtszustande unter den Ureinwohnern Brasiliens*, p. 34 (indigènes du Brésil). Dalager, *Grönlandske Relationer*, p.

tivateur à la terre dont il a pris possession en la cultivant[1]; droit de la tribu ou de la communauté au territoire qu'elle a occupé[2]. Chez les Kandhs de l'Inde, « le droit de possession du sol se fonde, pour les tribus, sur la priorité d'appropriation; pour les individus, sur la priorité de culture[3] ». Chez les Héréros « on n'a pas une conception très nette du tien et du mien; mais il est convenu que le premier arrivé dans une localité en est le maître, tant qu'il lui plaît d'y séjourner; et personne ne s'y installera sans avoir demandé et obtenu son consentement. Ceci s'applique aussi bien aux étrangers[4] ». En Australie, dans certaines tribus indigènes, celui qui, ayant découvert un nid d'abeilles, ne voulait pas le piller tout de suite, faisait à l'arbre une marque quelconque: et « c'était un crime de piller un nid marqué de la sorte[5] ». Au Groenland, le premier qui ramassait, à terre ou en mer, du bois flottant ou des objets perdus, en devenait le légitime possesseur; pour assurer son droit, il lui suffisait de les traîner hors d'atteinte de la marée, et de mettre des pierres dessus, à quelque distance que fût son habitation[6]. Mais le droit de celui qui découvre un objet n'est pas toujours limité aux objets sans possesseur connu; la seule occupation

15; Nansen, *Eskimo Life*, p. 109 (Groenlandais). Marsden, *History of Sumatra*, p. 68, 244 (Redjang). Steinmetz, *Rechtsverhältnisse*, p. 53 (Banaka et Bapuku). Kraft, *ibid.* p. 293 (Wapokomo). Decle, *Three Years in Savage Africa*, p. 487 (Wakamba). Robertson Smith, *Religion of the Semites*, p. 95, 96, 143 (ancienne coutume sémitique et droit musulman).

1. Thomson, *Savage Island*, p. 137. Polack, *Manners and Customs of the New Zealanders*, II. 69; Thomson, *Story of New Zealand*, I. 97. Munzinger, *Die Sitten und das Recht der Bogos*, p. 69. Cruickshank, *Eighteen Years on the Gold Coast*, II. 277. Leuschner, dans Steinmetz, *Rechtsverhältnisse*, p. 24 (Bakwiri), 53 (Banaka et Bapuku). *Ibidem*, Tellier, p. 153 (Kreis Kita). Dale, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXXV. 230 (Wabondéï). *Laws of Manu*, IX. 44. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, p. 107. Robertson Smith, *Religion of the Semites*, p. 95, 96, 143 (ancienne coutume sémitique et droit musulman). Waitz, *Anthropologie der Naturvölker* I. 440. Dargun, Ursprung und Entwicklungsgeschichte des Eigenthums, dans *Zeitschr. f. vergl. Rechtswiss.* V. 71 *sqq.*; Post, *Entwicklungsgeschichte des Familienrechts*, p. 283 *sqq.* *Idem*, *Grundriss der ethnologischer Jurisprudenz*, I. 342 *sqq.* Voir aussi *infra*, p. 40.

2. Thomson, *Story of New Zealand* I. 96; Polack, *op. cit.* II. 71 (Maoris). Mademba, dans Steinmetz, *Rechtsverhältnisse*, p. 90 (indigènes des Etats Sansanding).

3. Macpherson, *Memorials of Service in India*, p. 62.

4. Andersson, *Lake Ngami*, p. 115. Voir aussi Viehe, dans Steinmetz, *Rechtsverhältnisse*, p. 310.

5. Mathew, dans Curr, *The Australian Race*, III. 162. Pour le droit que possédait sur le miel sauvage celui qui le découvrait, voir Munzinger, *Die Sitten und das Recht der Bogos*, p. 70; Steinmetz, *Rechtsverhältnisse*, p. 53 (Banaka et Bapuku); Post, *Afrikanische Jurisprudenz*, II. 165; Hyde Clarke, Right of Property in Trees on the Land of Another, dans *Jour. Anthr. Inst.* XIX. 201.

6. Dalager, *op. cit.* p. 23. Rink, *Tales and Traditions of the Eskimo*, p. 28.

suffit parfois à créer la propriété, quelles que soient les circonstances[1], ou tout au moins à donner un droit partiel sur la propriété[2] Chez les Hurons, « tout objet trouvé, n'eût-il été perdu qu'un instant, appartenait à qui le trouvait, si celui qui l'avait perdu ne l'avait réclamé tout d'abord[3] ». Les Cafres « n'ont pas de loi qui les oblige à rendre un objet trouvé; c'est au possesseur, d'après leur morale, à veiller sur son bien et à ne pas le perdre[4] ». Chez les Tchépéyans, tout chasseur bredouille, passant auprès d'une trappe où un daim se trouve pris, peut s'approprier l'animal, à condition de laisser au possesseur du piège la tête, la peau et l'échine[5]. Chez les Toungouzes, celui qui découvre un gibier dans le piège d'autrui a droit à la moitié de sa chair[6]. Chez les Maoris, un bateau, une pirogue, partis à la dérive, devenaient la propriété de qui les recueillait. « Même une pirogue... appartenant à des amis, à des parents, si elle chavirait à la hauteur d'un village, ou dérivait à terre sur le territoire d'un village, encore qu'il se pût faire que les occupants du canot eussent tous atterri sans mal ou qu'ils fussent venus dans ce village sur une invitation formelle[7] ». Nous avons signalé déjà le traitement coutumier des marins naufragés dans l'Europe du Moyen-Age. Nous trouvons, dans la conquête ou la capture de guerre, un autre exemple d'occupation créant droit de propriété sur des objets déjà pourvus d'un possesseur. Les Romains considéraient les dépouilles d'un ennemi comme la forme par excellence de la propriété[8].

L'occupation peut se produire de diverses façons. Hegel dit que « prendre possession consiste, pour partie, dans la simple étreinte corporelle; pour partie, dans la

1. Nicole, dans Steinmetz, *Rechtsverhältnisse*, p. 137 (Diakité-Sarrakolais). Beverley, *ibid*, p. 216 (Wagogo). Walter, *ibid.* p. 395 (indigènes de Mayotte et Nossi-Bé). Sorge, *ibid.* p. 423 (insulaires des Nissan).

2. Merker, *Die Masai*, p. 204. Desoignies, dans Steinmetz, *Rechtsverhältnisse*, p. 281 (Msalala). Post, *Grundriss der ethnologischen Jurisprudenz*, II. 605.

3. Charlevoix, *Voyage to North-America*, II. 26 *sq.*

4. Leslie, *Among the Zulus and Amatongas*, p. 202.

5. Schoolcraft, *Archives of Aboriginal Knowledge*, V. 177.

6. Ratzel, *History of Mankind*, II 226.

7. Colenso, *Maori Races of New Zealand*, p. 34. Polack, *op. cit.* p. 68 *sq.*

8. « Maxima sua esse credebant quæ ab hostibus cepissent ». (cité par Ahrens, *Naturrecht*, II. 137).

fabrication de l'objet; pour partie, dans le fait de le marquer ou de le désigner[1] ». Mais il est encore d'autres modes de l'occupation, où le contact corporel avec l'objet est involontaire, où même il n'y a pas de tel contact. Chez les Maoris, un homme acquérait sur une terre un droit particulier, « par le fait qu'il y était né (ou, dans leur langage imagé, « qu'on lui avait coupé le cordon du nombril »), et qu'ainsi c'était là qu'avait coulé son premier sang, toujours sacré à leurs yeux[2] »; ou, d'une manière générale, « par le fait que son sang y avait été répandu »; ou que « le corps ou les os de son père, ou de sa mère, ou d'un frère ou d'une sœur utérins, y avaient été déposés »; ou encore par le fait que « l'un de ses proches y avait été tué ou rôti, ou que partie du corps d'un proche parent y avait été jetée ou fichée en terre[3] ». Chez divers peuples, un animal appartient tout entier ou en majeure partie au premier qui l'a blessé, si légèrement que ce soit[4], ou au premier qui l'a vu[5], même s'il est tué par un autre. Ainsi, au Groenland, le phoque qui s'échappe un trait au flanc, s'il vient ensuite à être tué, appartient à celui qui a lancé ce premier trait[6]. L'ours que l'on tue est à celui qui le découvre le premier[7]. Si l'on prend une baleine, les harponneurs n'y ont pas plus de droits que les simples spectateurs[8].

1. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 54, p. 54.

2. De même, nous dit-on, dans telles tribus du Victoria Occidental, « si un enfant naît sur le domaine d'une autre famille, on le regarde comme faisant partie de celle-ci, et il a droit à sa part du domaine, pourvu qu'il soit parvenu à l'âge de six mois à la mort du propriétaire ». (Dawson, *Australian Aborigines*, p. 7). Le Rév. John Bulmer (cité par Brough Smyth, *Aborigines of Victoria*, I. 146) se porte garant de l'existence de ce droit de naissance dans les tribus Murray, et suppose qu'il est commun à la plupart des tribus d'Australie. « Le fait pour un indigène d'être né dans une certaine localité lui donne un droit sur elle, et ce serait empiéter sur son privilège que d'y chasser sans sa permission. Si un autre noir est né au même lieu, ils exercent le même droit en commun. Par ailleurs, il ne semble pas qu'aucun indigène réclame telle parcelle du territoire de sa tribu. » *Cf.* Schurtz, Die Anfänge des Landbesitzes, dans *Zeitschr. f. Socialwiss.* III. 357 *sq.*

3. Colenso, *op. cit.* p. 31. Voir aussi Polack, *op. cit.* II. 82.

4. Dalager, *op. cit.* p. 24 *sq.* (Groenlandais). Boas, Central Eskimo, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* VI. 582. Dall, *Alaska*, p. 394 (Aléoutes). Ratzel, *op. cit.* II. 227 (Hyperboréens d'Asie). Campbell, *Second Journey in the Interior of South Africa*, II. 212 (Betchouanas). Livingstone, *Missionary Travels*, p. 599 (indigènes sud-africains).- Von Heuglin, *Reise nach Abessinien*, p. 290 *sq.* (Woïto). *Laws of Manu*, IX. 44. Post, *Afrikanische Jurisprudenz*, II. 163. *Idem*, *Grundriss der ethnologischen Jurisprudenz*, II. 707 *sq.* Andree, dans *Globus*, XXXVIII. 287 *sq.*

5. Boas, *loc. cit.* VI. 582. Ratzel, *op. cit.* II. 227 (Hyperboréens d'Asie). Voir aussi Semper, *Die Palau-Inseln*, p. 86.

6. Dalager, *op. cit.* p. 24.

7. Rink, *Tales and Traditions of the Eskimo*, p. 29.

8. Dalager, *op. cit.* p. 25.

Outre l'occupation, ou prise de possession d'un objet, le maintien de cette possession peut établir un droit de propriété. Ce sont là deux principes étroitement connexes, mais non pas identiques, ainsi qu'en témoignent deux groupes de faits. D'abord un droit de propriété fondé sur l'occupation peut disparaître si l'objet a cessé de demeurer en la possession de celui qui se l'était approprié. Le lieu occupé par un nomade n'est sien qu'aussi longtemps qu'il continue d'y séjourner[1]; et parmi les sauvages adonnés à l'agriculture, souvent le cultivateur perd son droit sur le champ dont il ne fait plus d'usage[2], ce qui n'empêche pas, d'autre part, qu'en beaucoup de cas la culture ne confère des droits de propriété d'un caractère plus durable[3]. Quel qu'ait été d'ailleurs le mode d'acquisition de la propriété, la perte de possession peut l'annuler ou, du moins, l'affaiblir. Le Panchatantra dit que ceux-là n'auront plus part à la propriété des « réservoirs, puits, mares, temples et caravansérails », qui les auront une fois abandonnés[4]. Dans les Etats Sansanding, on perd par l'abandon ses droits sur une maison[5]. Au Groenland, si, ayant fait un piège à renard, on le néglige quelque temps, on s'expose à voir un concurrent le monter et réclamer l'animal capturé[6]. De même encore, ce qui crée un titre à s'adjuger un objet trouvé, c'est que le possesseur pri-

1. Cf. Post, *Afrikanische Jurisprudenz*, *II. 167.*

2. Morgan, *League of the Iroquois*, p. 326. Dorsey, Omaha Sociology, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* III 366. Bourke, *Snake-Dance of the Moquis*, p. 261. Shooter, *Kafirs of Natal*, p. 16. Lichtenstein, *Travels in Southern Africa*, I. 271 (Cafres). MacGregor, dans *Jour. African Soc.* 1904, p. 274 (Yoroubas). Dans Steinmetz, *Rechtsverhältnisse*, Leuschner, p. 25. Lang, p. 264 (Washambala); Marx, p. 358 (Amahlubis). Sorge, p. 422 (insulaires des Nissan). Waitz, *op. cit.* I. 440. Dargun, dans *Zeitschr. f. vergl. Rechtswiss.* V. 71 *sqq.* Post, *Entwicklungsgeschichte des Familienrechts*, p. 283 *sqq. Idem*, *Grundriss der ethnologischen Jurisprudenz*, I. 243 *sq.* De Laveleye-Bücher, *Das Ureigenthum*, ch. XIV. p. 270 *sqq.* Chez les Redjang de Sumatra, celui qui a planté des arbres fruitiers peut prétendre à la terre, lui ou ses descendants, tant qu'un arbre subsistera : mais quand ils disparaissent « la terre redevient domaine public » (Marsden, *op. cit.* p. 245).

3. Von Martius, *Von dem Rechtszustande unter den Ureinwohnern Brasiliens*, p. 35 *sq* (indigènes du Brésil). Steinmetz, *Rechtsverhältnisse*, p. 53 (Banaka et Bapuku). Kohler, Banturecht in Ostafrika, dans *Zeitschr. f. vergl. Rechtswiss.* XV. 48 (indigènes de Lindi). Trollope, *op. cit.* II. 302 (Cafres). Post, *Afrikanische Jurisprudenz*, II. 169. *Idem*, *Entwicklungsgeschichte des Familienrechts*, p. 28 *sq.* Schurtz, dans *Zeitschrift für Socialwissenschaft*, III. 255. Chez les Angami Nagas, tout villageois « peut laisser ses champs en friche pendant un an et il ne saurait être obligé de le moissonner l'année suivante; mais, passé ce délai, que ce soit la maladie ou la paresse qui l'empêche de travailler, le village insiste pour que ses champs soient loués » (Prain, Angami Nagas, *Revue coloniale internationale*, V. 484).

4. *Panchatantram*, III. p. 15.

5. Mademba, dans Steinmetz, *Rechtsverhältnisse*, p. 91.

6. Dalager, *op. cit.*, p. 27.

mitif, en perdant possession de l'objet, a laissé se relâcher son droit de propriété. Second point à considérer : du fait de garder un objet en sa possession pendant un certain temps, il résulte que le possesseur de cet objet en devient le propriétaire, alors même que l'occupation ne lui conférait point pareil droit, alors même que l'acquisition du dit objet pouvait être positivement blâmable[1]. D'après la loi romaine des Douze Tables, si quelqu'un possédait certains biens pendant une période ininterrompue, — un an pour les meubles, deux ans pour les immeubles, — il en devenait propriétaire[2]. Ce principe de l'*usucapio*, notre « prescription » moderne, régnait dans l'Inde depuis de longues années. Ses antiques recueils de lois posent cette règle que si le propriétaire d'un objet, n'étant ni idiot, ni mineur, voit cet objet, pendant dix ans, servir à un autre, et qu'il ne dise rien, il en perd la propriété, laquelle passe à celui qui s'en est ainsi servi[3]. Plus tard, d'ailleurs, cette période de prescription s'étendit jusqu'à trente ans et même au delà[4]. Dans cet ordre d'idées, il est bon de signaler encore que la division du travail, impliquant l'usage de certains objets, donne souvent droit de propriété sur ces objets à ceux qui les emploient habituellement, comme les femmes, quand elles deviennent propriétaires des objets du ménage[5].

Il existe encore une autre source de la possession : c'est le principe du droit au produit du travail. Dans sa critique du juriste romain Paulus, qui bien longtemps avant Locke avait cherché dans le travail la justification de la propriété[6], Gratien prétendait que le travail n'est pas un mode particulier d'acquisition, mais que le titre du travailleur à revendiquer ce qu'il produit se fonde sur l'occupation. « Puisque, disait-il, dans l'état des choses

1. Voir Mill, *Principles of Political Economy*, I. 272. Thiers, *op. cit.* p. 108. Waitz-Gerland, *op. cit.* VI. 228 (Maoris).
2. Hunter, *Roman Law*, p. 265 *sqq.* Maine, *Ancient Law*, p. 284. Girard, *Manuel élémentaire de droit romain*, p. 296 *sqq.* Puchta, *Cursus der Institutionen*, II. 202 *sqq.*
3. *Gautama*, XII. 39. *Vasishtha*, XVI. 16 *sq.* *Laws of Manu*, VIII. 147 *sq.* Voir encore *Panchatantram*, III. p. 15.
4. *Brihaspati*, IX. 7. Jolly, Recht und Sitte, dans Buehler, *Grundriss der indo-arischen Philologie*, II. 92. Pour les règles de la prescription dans l'Inde antique, voir aussi Jolly, p. 9 *sq.* et Kohler, *Altindisches Prozessrecht* p. 55 *sq.*
5. *Supra*, I. 634 *sq.*
6. *Cf.* Girard, *op. cit.* p. 316.

on ne saurait rien fabriquer qu'à l'aide d'une matière déjà existante, si cette matière nous appartenait, notre possession se continue sous cette forme nouvelle; si elle n'appartenait à personne, nous en revenons à l'occupation; si elle appartenait à un tiers, l'objet fabriqué n'est pas exclusivement nôtre[1] ». Cette argumentation se réfute elle-même. Si l'objet que nous tirons d'une matière appartenant à un tiers n'est pas « exclusivement nôtre », notre droit partiel n'a d'autre source possible que notre travail. Et si les matériaux nous appartiennent, à coup sûr notre droit est accru par nos efforts pour en tirer l'objet. N'oublions pas, d'ailleurs, que la possession s'étend aussi bien aux produits du travail intellectuel qu'à ceux du travail manuel, et en ce cas l'on ne saurait guère parler d'occupation. Nous pouvons dire, avec Spencer, que l'on a dès l'origine reconnu comme appartenant à quelqu'un les objets identifiés comme les produits de son travail. Même chez les peuples les plus grossiers, il existe, sur les armes, les ustensiles, les vêtements, les ornements, et d'autres objets, une propriété où la valeur ajoutée par le travail l'emporte de beaucoup sur la valeur de la matière première[2]. Le Groenlandais qui trouve un harpon dans le cadavre d'un phoque garde le phoque, mais rend le harpon[3]. Au Groenland encore, si quelqu'un a établi un barrage en rivière pour prendre du saumon, un étranger serait mal venu à en profiter[4]. En diverses parties de l'Afrique, celui qui a creusé un puits a le droit exclusif d'en disposer[5]. Miss Kingsley dit qu'en Afrique Orientale, ce que chacun a pu acquérir ou fabriquer par ses efforts personnels est regardé comme sa propriété privée[6]. Les Moquis de l'Arizona « coopèrent dans tous leurs travaux, chasse, pâturage ou culture; mais chacun recueille les résultats de son audace, de son adresse ou de son industrie personnelles[7] ». Dans les Nicobars, est pro-

1. Grotius, *op. cit.* II. 3. 3.
2. Spencer, *Principles of Sociology*, II. 646. *Idem*, *Principles of Ethics*, II. 98. *Cf.* Waitz, *op. cit.* I. 440 *sq.*
3. Dalager, *op. cit.* p. 25.
4. Nansen, *First Crossing of Greenland*, II. 299.
5. Munzinger, *Die Sitten und das Recht der Bogos*, p. 70. Lang, dans Steinmetz, *Rechtsverhältnisse*, p. 264 (Washambala). Von François, *Nama und Damara*, p. 175 (Héréros).
6. Kingsley, *West African Studies*, p. 366.
7. Bourke, *Snake-Dance of the Moquis*, p. 260 *sq.*

priété commune tout ce que fabrique ou achète le village collectivement; est propriété privée le résultat du travail individuel[1]. Les antiques recueils de lois hindous spécifient que le travail accompli doit être rangé parmi les moyens légitimes d'acquérir la propriété[2]. D'après Narada, quand le possesseur d'un champ est incapable de le cultiver, ou qu'il est mort, ou parti nul ne sait où, tout étranger qui entreprend de cultiver ce champ aura droit, si on l'a laissé faire, à la récolte; si le possesseur revient tandis que l'étranger vaque à la culture, il devra lui payer, s'il veut reprendre son bien, tous les frais que lui a occasionnés la mise en état de la jachère[3]. Ainsi la culture, sans donner un droit sur le sol, donne le droit au produit du labeur accompli. Dans les races non civilisées, on constate souvent que le sol même a un autre propriétaire que les produits de ce sol : ses arbres, ses récoltes, appartiennent à celui qui a planté et semé[4].

Le droit de propriété peut encore s'établir au moyen d'un transfert de biens par le propriétaire de ces biens : don, vente, échange, ou toute autre forme de contrat. Les conditions requises pour cette méthode d'acquisition sont, la première, que le possesseur de l'objet ait le droit de l'aliéner; la seconde, que l'auteur contractant ait capacité de le posséder. Nous avons déjà dit que la possession n'implique pas toujours le pouvoir de disposer sans réserve. Souvent, par exemple, la propriété foncière est considérée inaliénable[5] ou, pour prendre un autre exemple, le droit de tester, si tant est qu'il soit reconnu, est fréquemment soumis à des restrictions[6]. La loi coutumière des Fanti, dans l'Afrique occidentale, ne permet à personne de léguer à un étranger plus qu'à

1. Kloss, *In the Andamans and Nicobars*, p. 240.
2. *Gautama*, X. 42. *Laws of Manu*, X. 115.
3. *Nârada*, XI. 32 *sq*.
4. Colenso, *op. cit.* p. 31 (Maoris). Dans Steinmetz, *Rechtsverhältnisse*, Leuschner, p. 25 (Bakwiri); Lang, p. 264 (Washambala). Munzinger, *Die Sitten und das Recht der Bogos*, p. 69. Hanoteau et Letourneux, *La Kabylie*, II. 230. Kobelt, *Reiseerinnerungen aus Algerien und Tunis*, p. 293 (Kabyles du Djurdjura). Hyde Clarke, dans *Jour. Anthr. Inst.* XIX. 199 *sq*. Post, *Afrikanische Jurisprudenz*, II. 192. Schurtz, dans *Zeitschr. f. Socialwiss.* III. 250.
5. Post, *Entwicklungsgeschichte des Familienrechts*, p. 286 *sqq*. Avebury, *Origin of Civilisation*, p. 483 *sq*.
6. Post, *Grundriss der ethnologischen Jurisprudenz*, II. 200 *sqq*. *Idem*, *Afrikanische Jurisprudenz*, II. 19.

sa propre famille[1]. Un Maori peut à son gré donner ou léguer la terre qu'il a acquise par achat ou conquête, mais non pas celle qu'il a héritée[2]. Parlant des peuples dits Aryens, Sir Henry Maine estime « douteux qu'un véritable droit de tester ait été connu d'une seule société primitive avant les Romains[3] ». Même à Rome, il ne semble pas que le legs ait été autorisé aux temps préhistoriques, et, dans la suite, chaque enfant se vit toujours réserver obligatoirement sa *legitima portio*[4]. Telle est encore la loi dans certains pays de l'Europe.

En rapport étroit avec le droit de tester est le régime de l'héritage, qui constitue une des méthodes les plus communes d'acquérir propriété. Aux premières étapes de la civilisation, ce n'est pas toujours par héritage que se transmettent les biens d'une personne décédée. Sans parler du testament — qui, pour n'être pas d'un usage primitif, existe assez souvent chez les sauvages[5] — il y a d'autres moyens de disposer de ces biens. On détruit, ou enterre avec le mort, tout ou partie de ses objets personnels; on brûle ou l'on abandonne sa maison[6]; mais Dargun exagère quand il affirme que, chez les sauvages grossiers, cette coutume est générale au point d'exclure absolument l'héritage comme source de propriété[7]. Et si, dans certaines tribus de l'Amérique du Nord, les parents adultes, ou d'autres personnes encore, viennent s'emparer de tout ce qui leur plaît chez l'homme qui est mort en laissant des enfants trop jeunes pour se défendre[8], il ne faut pas se hâter d'en inférer que cela se pratique généralement ainsi à une étape du développement social

1. Sarbah, *op. cit.* p. 85.
2. Polack, *op. cit.* II. 69.
3. Maine, *Ancient Law*, p. 196. Voir aussi Fustel de Coulanges, *La cité antique*, p. 95.
4. Fustel de Coulanges, *op. cit.* p. 96. Hunter, *Roman Law*, p. 780 *sqq.* Girard, *op. cit.* p. 854 *sqq.*
5. Ellis, *Polynesian Researches*, III. 115 *sq.* (Tahitiens). Wilkin, dans *Reports of the Cambridge Anthrop. Expedition to Torres Straits*, V. 286 (indigènes de Mabuiag). Kingsley, *West African Studies*, p. 373. Dans Steinmetz, *Rechtsverhältnisse*, Lang, p. 298 Washambala); Desoignies, p. 277 (Msalala); Rautanen, p. 336 (Ondonga). Dale, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXV. 224. Post, *Grundriss der ethnologischen Jurisprudenz*, II. 199.
6. Voir *infra*, sur le Respect des Morts.
7. Dargun, dans *Zeitschr. f. vergl. Rechtswiss.* V. 99 *sqq.*
8. Prescott, dans Schoolcraft, *Indian Tribes of the United States*, II. 194 *sq* (Dakotas). Hale, *U. S. Exploring Expedition, Vol. VI. Ethnogr. and Philol.* p. 208 (Saliches). Dalager, *op. cit.* p. 30 *sq.* Cranz, *op. cit.* I. 176 (Groenlandais).

où n'existent pas de règles définies d'héritage[1]. La coutume ordinaire des sauvages, c'est que la propriété d'un mort a pour héritiers soit ses propres enfants, si la parenté se calcule par le père, soit les enfants de sa sœur ou autres proches du côté maternel, dans le cas du système de filiation par les femmes[2]. Tantôt les règles de l'héritage ne font pas ou guère de distinction entre hommes et femmes[3]; tantôt on donne aux hommes une préférence marquée[4]; tantôt les femmes n'héritent de rien[5]; tantôt, mais c'est l'exception, elles héritent de tout[6]. Chez divers sauvages, la veuve aussi a une part de l'héritage, ou tout au moins l'usufruit de la propriété laissée par son mari[7]. Très souvent le principal ou même le seul héritier est le fils aîné[8]; ou, si c'est le système de filiation maternelle

1. Dargun, *loc. cit.* V. 102 *sq.*
2. Voir Westermarck, *op. cit.* I. 276.
3. Kloss, *op. cit.* p. 241 (Nicobariens). Wilkin, dans *Rep. Cambridge Anthr. Exped.* V. 285 *sq.* (indigènes de Mabuiag). Wilkes, *U. S. Exploring Expedition*, V. 85 (insulaires de Kingsmill). Senfft, dans Steinmetz, *Rechtsverhältnisse*, p. 441 (insulaires des Marshall). Dawson, *op. cit.* p. 7 (certaines tribus du Victoria Occidental). Post, *Afrikanische Jurisprudenz*, II. 14. *Idem*, *Entwicklungsgeschichte des Familienrechts*, p. 299. *Idem*, *Grundriss der ethnologischen Jurisprudenz*, I. 225.
4. Sarbah, *Fanti Customary Laws*, p. 87. Post, *Afrikanische Jurisprudenz*, II. 13 *sq.* *Idem*, *Entwicklungsgeschichte des Familienrechts*, p. 298 *sq.* *Idem*, *Grundriss der ethnol. Jurisprudenz*, I. 222 *sq.* Chez divers peuples non civilisés la propriété foncière passe exclusivement (Macpherson, *Memorials of Service in India*, p. 62 [Kandhs]. Sumner, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXXI. 79 [Iakoutes]. Curr, *The Australian Race*, I. 64. Johnston, *Uganda Protectorate*, II. 694. Post, *Familienrecht*, p. 298 *sq*, et *Grundriss...* I. 224) ou de préférence (Thomson, *Story of New Zealand*, I. 96. Post, *Grundriss...* I. 224 *sq*) aux hommes.
5. Castrén, *Nordiska resor och forskningar*, I. 312 (Ostyaks). Marshall, *A Phrenologist amongst the Todas*, p. 206. Hodgson, *Miscellaneous Essays*, I. 122 (Bodo et Dhimals). Hislop, *Papers relating to the Aboriginal Tribes of the Central Provinces*, p. 12, n. (Gonds). Soppitt, *Account of the Kuki-Lushai Tribes*, p. 16. Stewart, Notes on N. Cachar, dans *Jour. As. Soc. Bengal*, XXIV. 640 (Kouki). Risley, *Census of India*, 1901, vol. I. Ethnogr. Appendices, p. 146 (Santals), 156 (Mundas), 209 (la plupart des Angami Nagas). Fryer, *Khyeng People of the Sandoway District*, p. 6. Marsden, *op. cit.* p. 244 (Redjang). Eyre, *Expeditions of Discovery into Central Australia*, II. 297. Munzinger, *Die Sitten und das Recht der Bogos*, p. 73. Hinde, *Last of the Masaï*, p. 105. Johnston, *Uganda Protectorate*, II. 828 (Massaï). Dale, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXV. 225. (Wabondéi). Kingsley, *Travels in West Africa*, p. 485. Nassau, *Fetichism in West Africa*, p. 13 (Cameroun). Leuschner, dans Steinmetz, *Rechtsverhältnisse*, p. 20 (Bakwiri). Mademba, *ibid.* p. 81 (Bambaras païens). Lang, *ibid.* p. 238 (Washambala). Kraft, *ibid.* p. 289 (Wapokomo). Rautanen, *ibid.* p. 335 (Ondonga). Decle, *op. cit.* p. 486 (Wakamba). Campbell, *Travels in South Africa*, p. 220 (Cafres). Post, *Afrikanische Jurisprudenz*, II, 5. *Idem*, *Entwicklungsgeschichte des Familienrechts*, p. 296 *sqq.* *Idem*, *Grundriss der ethnologischen Jurisprudenz*, I. 218 *sq.*
6. Hamy, dans *Bull. Soc. d'Anthr. Paris*, sér. 2, vol. XII (1877), 535 (Penong Piaks du Cambodge). Buchanan, cité par Hodgson, *Miscellaneous Essays*, I. 110 (Kocch). Post, *Grundriss...* I. 213.
7. Nelson, Eskimo about Bering Strait, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* XVIII. 307. Dawson, *Australian Aborigines*, p. 7. Hunt, Ethnogr. Notes on the Murray Islands, Torres Straits, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXVIII. 7. Grange, Journal of an Expedition into the Naga Hills, dans *Jour. As. Soc. Bengal*, IX. pt. 2. 964. Mason, *ibid.* XXXVII. pt. 2. 142 (Karen). Post, *Familienrecht*, p. 303 *sqq.*
8. Dalager, *op. cit.* p. 29, 31. Cranz, *op. cit.* I. 176 (Groenlandais). Risley.

qui règle complètement la descendance, l'aîné des frères utérins[1] ou le fils aîné de l'aînée des sœurs utérines[2]. Mais on cite divers cas dans lesquels ce privilège est réservé au plus jeune des fils[3]. Il en est ainsi chez les Hos de l'Inde[4]. Chez les Limbus du Népaul, si l'on réserve à l'aîné une part supplémentaire, le plus jeune a le droit de choisir le premier sa part propre[5]. Chez les Esquimaux du détroit de Behring, « s'il y a plusieurs fils, c'est l'aîné qui reçoit le moindre héritage, tout ce qui a de la valeur passant au plus jeune[6] ». Au Groenland, le fils adoptif hérite de tous les biens de son père adoptif, si celui-ci n'a pas d'enfants ou seulement de jeunes enfants[7]. En Afrique Occidentale, chez les Foulah, les enfants se trouvent déshérités au profit de l'enfant adoptif[8]. Chez les Kouki, à défaut de descendance légitime, le fils naturel a droit à l'héritage avant tous les parents mâles[9]. Chez les Bodo et les Dhimals, les fils adoptifs et ceux des concubines partagent avec les fils nés du mariage[10]. Les Wanyamwézis (Afrique Orientale) ont coutume de laisser quelque chose aux enfants qu'ils ont eus de leurs esclaves ou concubines, au détriment de leurs enfants légitimes[11]. Chez d'autres peuples non civilisés, au contraire, les esclaves ne sauraient hériter[12]; et là où on leur permet

op. cit. p. 203 (Limbus du Népaul). Macpherson, *op. cit.* p. 62 (Kandhs). Soppitt, *op. cit.* p. 16 (Kouki), Fryer, *op. cit.* p. 6 (Khyens). Junghuhn, *op. cit.* II. 147 (Bataks). Gill, *Life in the Southern Isles*, p. 46. Polack, *op. cit.* II. 69. Colenso, *op. cit.* p. 33 (Maoris). Munzinger, *Bogos*, p. 69, 73 *sq.* Paulitschke, *op. cit.* p. 192 (Gallas). Hollis, *Masai*, p. 309. Hinde, *op. cit.* p. 51, 105. (Massaï). Volkens, *Der Kilimandscharo*, p. 253 (Wadshagga). Kingsley, *Travels in West Africa*, p. 485 (quelques tribus d'Af. Occid.). Bosman, *op. cit.* p. 173 (Côte de l'Or), 322 (Côte des Esclaves). Leuschner, dans Steinmetz, *Rechtsverhältnisse*, p. 20 (Bakwiri). Mademba, *ibid.* p. 81 (Bambaras païens). Desoignies, *ibid.* p. 276 (Msalala). Marx, *ibid.* p. 355 (Amahlubis). Chanler, *Through Jungle and Desert*, p. 316 (Rendiles). Post, *Afrikanische Jurispr.* II. 12 *sqq.* *Grundriss...* I. 217, 218, 220 *sqq.*

1. Proyart, History of Loango, dans Pinkerton, *Collection of Voyages and Travels*, XVI. 571.

2. Kingsley, *West African Studies*, p. 373 *sq.* (quelques tribus de l'Afrique Occidentale). Sorge, dans Steinmetz *Rechtsverhältnisse*, p. 413 (Nissan).

3. Risley, *op. cit.* p. 227 (Lusheis). Avebury, *Origin of Civilisation*, p. 493 *sqq.* Post, *Grundriss...* I. 218, 221 *sq.* Liebrecht, *Zur Volkskunde*, p. 432.

4. Tickell, Memoir on the Hodésum, dans *Jour. As. Soc. Bengal*, IX. 794, n.

5. Risley, *op. cit.* p. 203. Cf. Mason, dans *Jour. As. Soc. Bengal*, XXVII. pt. II. 142 (Karen).

6. Nelson, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* XVIII. 307.

7. Dalager, *op. cit.* p. 33.

8. Denham and Clapperton, cités dans Spencer, *Descriptive Sociology*, African Races, p. 8.

9. Stewart, dans *Jour. As. Soc. Bengal*, XXIV. 640.

10. Hodgson, *Miscellaneous Essays*, I. 122.

11. Burton, *Lake Regions of Central Africa*, II. 23 *sq.* *Cf.* Post, *Afrikanische Jurisprudenz*, II. 6.

12. Nicole, dans Steinmetz, *Rechtsverhältnisse*, p. 115, 119 (Diakité-Sarrakolais). Lang, *ibid.* p. 238, 242 (Washambala). Kraft, *ibid.* p. 289,

de posséder, le maître est parfois l'héritier légitime de son esclave[1].

A des étages plus élevés de civilisation, l'on constate que les règles de l'héritage présentent, en somme, les mêmes caractéristiques que chez beaucoup de sauvages. Dès les temps historiques, du moins, les nations cultivées ont calculé la parenté du côté paternel, et la succession a été agnatique. En Chine, les femmes n'héritent qu'en toute dernière instance, au défaut de tout parent mâle[2]. Chez les Hébreux, seuls les fils pouvaient jadis hériter, mais non les filles, encore moins les femmes[3]. Plus tard cependant, la loi donna le droit d'héritage aux filles, en l'absence de fils[4]. A degré égal de parenté, la part que la loi musulmane fait à la femme dans l'héritage monte à la moitié de celle de l'homme[5]; mais la vieille loi de Médine excluait les femmes absolument[6]. De toutes les nations anciennes dont nous connaissions les lois sur l'héritage, les Romains semblent avoir été seuls à donner aux filles les mêmes droits qu'aux fils[7]. Dans l'Inde, les femmes n'avaient primitivement aucun droit à l'héritage; mais sur ce point, comme en d'autres matières concernant la propriété, leur condition s'améliora par la suite[8]. D'après la loi attique, les fils excluaient les filles de la succession[9]. De même selon la loi des peuples scandinaves jusque vers la fin du Moyen-Age[10]. En Angleterre, aujourd'hui encore,

291 (Wakopomo). Rantanen, *ibid.* p. 335 (Ondonga). Post, *Grundriss...* I. 383.

1. Munzinger, *Die Sitten und das Recht der Bogos*, p. 73. Steinmetz, *Rechtsverhältnisse*, p. 43 (Banaka et Bapuku). Mademba, *ibid.* p. 83 (indigènes des Etats Sansanding). Post, *Grundriss...* I. 383.

2. Alabaster, Law of Inheritance, dans *China Review*, V. 193. Inheritance and Patria Potestas in China, *ibid.* V. 406.

3. *Genèse*, XXXI. 14 *sq*, *Nombres*, XXVII. 4. Gans, *Das Erbrecht in weltgeschichtlicher Entwickelung*, I. 147. Benzinger, Law and ustice, dans Cheyne and Black, *Encyclopædia Biblica*, III. 2728.

4. *Nombres*, XXVII. 8. Gans, *op. cit.* I. 147. Benzinger, *loc. cit.* p. 2729. Ce n'est que par faveur exceptionnelle que les filles héritent en même temps que les fils (*Job*, XLII. 15).

5. *Koran*, IV. 12, 175. Lane, *Modern Egyptians*, p. 116 *sq.* Kohler, *Rechtsvergleichende Studien*, p. 102 *sqq.*

6. Robertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, p. 65, 117.

7. Gans, *op. cit.* II. 367 *sq.* Gide, *Etude sur la condition privée de la femme*, p. 102.

8. Jolly, *loc. cit.* p. 83, 86. Kohler, Indisches Ehe- und Familienrecht, dans *Zeitschr. f. vgl. Rechtswiss.* III. 424 *sqq.* Leist, *Alt-arisches Jus Civile*, II. 48.

9. Gans, *op. cit.* I. 338, 341. Gide, *op. cit.* p. 79.

10. Nordström, *Bidrag till den svenska samhälls-författningens historia*, II. 95, 190. Stemann, *Den danske Retshistorie indtil Christian V's Lov*, p. 311 *sq.* Keyser, *Efterladte Skrifter*, II. pt. I. 330, 339.

les femmes ne viennent qu'après les hommes dans l'ordre de succession[1]. Les Hébreux[2] accordaient au fils aîné des privilèges particuliers dans le partage des biens paternels, les Hindous pareillement[3]; et la législation antique de la Grèce offre des traces de primogéniture[4]. Dans l'histoire du droit anglais nous rencontrons, à côté de la primogéniture, l'ultimogéniture[5]. En ce qui concerne la légitimité, nous noterons qu'en Chine tout fils né dans la maison a droit à l'héritage, qu'il soit fils d'épouse ou de concubine ou d'esclave domestique[6]. Chez les Hébreux, les fils des concubines avaient un droit d'héritage[7], mais nous ignorons s'il était égal au droit des autres fils[8]. La loi mahométane ne fait pas de distinction, au point de vue de l'héritage, entre l'enfant d'une épouse et l'enfant reconnu que le maître a eu de son esclave[9]. D'après la législation hindoue, les fils légitimes ont à l'héritage paternel un droit majeur, mais le fils qu'un Soudra a eu d'une esclave peut aussi en avoir sa part, si son père y consent[10]. La loi romaine sur ce sujet peut se résumer comme il suit : par rapport au père, l'enfant naturel n'a pas le moindre droit, il ne diffère en rien d'un étranger; par rapport à la mère, il a tous les droits des enfants légitimes[11]. Dans les pays teutoniques les enfants illégitimes, assez favorisés d'abord au point de vue de la succession, se virent priver de tout

1. Renton, *Encyclopædia of the Laws of England*, XI. 75.

2. *Deutéronome*, XXI. 17. Gans, *op. cit.* I. 148. Benzinger, *loc. cit.* III. 2729. Jacobs (*Studies in Biblical Archæology*, p. 49 *sqq.*) émet l'idée que l'ordre d'ultimogéniture a dû prévaloir au début chez les Hébreux, et n'être supplanté par l'ordre de primogéniture qu'après qu'ils eurent échangé leur vie errante contre une vie plus sédentaire.

3. *Apastamba*, II. 6. 14. 6, 12. *Laws of Manu*, IX. 114. Jolly, *loc. cit.* p. 77, 82. Maine, *Dissertations on Early Law and Custom*, p. 89 *sq.* En Chine, quoique les fils héritent des parts égales, « il n'est pas rare que les frères plus jeunes cèdent pour un temps leurs parts à l'aîné, en totalité ou en partie, pour la gloire de la Maison » (Inheritance and Patria Potestas in China, *China Review*, V. 406; *cf.* Doolittle, *Social Life of the Chinese*, II. 224; Davis, *China*, I. 343).

4. Fustel de Coulanges, *op. cit.* p. 99.

5. Elton, *Origins of English History*, p. 178 *sqq.* Pollock and Maitland, *History of English Law till the Time of Edward I*, II. 263 *sqq.* On a aussi trouvé des traces d'ultimogéniture dans le pays de Galles, en France par endroits, en Allemagne, Frise, Scandinavie, Russie, Hongrie (Elton, *op. cit.* p. 180 *sqq.* Liebrecht, *op. cit.* p. 431 *sq.*).

6. Parker, Compar. Chinese Family Law, dans *China Review*, VIII. 79. Inheritance, etc... *ibid.* V. 406. Medhurst, Marriage, Affinity, and Inheritance in China, dans *Trans. Roy. As. Soc. China Branch*, IV. 31. Simcox, *Primitive Civilizations*, II. 351.

7. *Genèse*, XXI. 10 *sqq.*

8. Benzinger, *loc. cit.* III. 2729.

9. Lane, *Modern Egyptians*, p. 118.

10. Jolly, *loc. cit.* p. 85. *Laws of Manu*, IX. 179.

11. Gide, *op. cit.* p. 567 *sqq.*

titre à l'héritage sous l'influence du christianisme[1]. Autrefois, les étrangers étaient inaptes à hériter comme à transmettre des biens. Longtemps, en Europe, ce fut la coutume de confisquer à leur mort ce qui leur avait appartenu : et ce *droit d'aubaine* n'atteignait pas seulement les personnes nées à l'étranger, mais aussi, en certains pays, les gens qui changeaient de diocèse, ou de baronie[2]. Ce n'est que récemment, à vrai dire, que les étrangers se sont trouvés, en matière d'héritage, sur un pied d'égalité avec les citoyens. En 1790, l'Assemblée Nationale abolit le droit d'aubaine comme contraire au principe de la fraternité humaine[3]. Le Code Napoléon marqua un recul, en restreignant l'abolition de ce droit aux nations qui accordaient la réciprocité; mais, en 1819, les dernières inégalités furent supprimées[4]. En Angleterre, ce n'est qu'en 1870 que les étrangers purent hériter et léguer comme les sujets britanniques[5].

L'acquisition se produit donc par l'occupation, par la possession prolongée, par le travail, par le transfert volontaire, par l'héritage. Mais il est des cas où la propriété d'un certain objet découle directement de la propriété d'un autre objet. En règle générale, le possesseur d'un objet possède aussi ce qui en est le développement ou le produit[6]. Le propriétaire de la vache possède les veaux; celui de l'arbre, les fruits; celui d'un lopin de terre, tout ce qui y pousse naturellement et sans travail. La possession de la terre confère aussi un certain droit sur les animaux sauvages qui s'y trouvent. Ainsi, chez les Fanti, celui qui tue du gibier sur la terre d'autrui doit au propriétaire du sol une épaule ou un quartier[7]. Dans cet ordre d'idées, retenons encore le mode d'acquisition que les juristes romains nommaient *accessio*. Quand deux objets, ayant deux propriétaires, sont entremêlés au point

1. Nordström, *op. cit.* II. 67, 200 sq. Voir aussi Alard, *Condition et droits des enfants naturels*, p. 9, 11 et *supra*, I. 50.
2. Brussel, *Nouvel examen de l'usage général des fiefs en France*, II. 944 sqq. De Laurière, *Glossaire du droit françois*, p. 47 sq. Demangeat, *Histoire de la condition civile des étrangers en France*, p. 107 sqq.
3. Demangeat, *op. cit.* p. 239.
4. *Ibid.* p. 250 sqq.
5. *Naturalisation Act*, 1870, § 2.
6. Voir Post, *Grundriss der ethnologischen Jurisprudenz*, II. 612 ; Goos, *Forelæsninger over den almindelige Retslære*, II. 159 sqq.
7. Sarbah, *op. cit.* p. 48.

qu'on ne les peut séparer, ou que leur séparation causerait plus de perte que de profit, le propriétaire du principal devient propriétaire de l'accessoire, bien qu'en général il doive de ce fait une compensation[1].

Toutes ces méthodes d'acquisition ne s'appliquent pas seulement à la propriété individuelle, mais à la propriété collective tout autant. L'occupation établit la possession, que les occupants soient un ou plusieurs; le travail collectif peut créer la possession collective; la propriété peut se transmettre à un groupe, tout de même qu'à un individu. Mais cette coutume qui prescrit la communauté des biens peut aussi constituer elle-même une méthode d'acquérir indépendante. Par le fait que l'on appartient à un groupe de personnes qui possèdent en commun, on peut participer à la propriété d'un objet que d'autres ont occupé ou produit. Le communisme, sous quelque forme que ce soit, est évidemment d'institution fort ancienne[2], bien que l'on ait souvent exagéré son importance dans la civilisation primitive[3]. Mais tout ce problème de la possession en commun est trop complexe et trop éloigné du sujet spécial de cet ouvrage pour qu'on le traite ici en détail.

Ayant posé les faits, nous passerons maintenant à leur explication. D'abord, pourquoi les hommes reconnaissent-ils des droits de propriété? Pourquoi les sentiments moraux de l'humanité accordent-ils à certaines personnes un droit de disposer exclusivement de certaines choses? En d'autres termes, pourquoi le fait de disposer d'un objet sans le consentement de la personne qu'on appelle son possesseur donne-t-il lieu à la désapprobation morale? On emploie ordinairement cette expression, « droit de propriété », pour désigner un droit légal. Nous le savons : mais ici, comme en bien d'autres cas, le droit légal n'est essentiellement qu'une expression formulée de sentiments moraux.

1. Hunter, *Roman Law*, p. 247 *sq.*
2. *Cf.* Kovalewsky, *Tableau des origines et de l'évolution de la famille et de la propriété*, p. 51 *sqq.*
3. Dargun (dans *Zeitschr. f. vergl. Rechtswiss.* V. 76 etc...) va jusqu'à dire que les sauvages ne connaissent d'autre propriété que celle des individus, affirmation que les faits ne justifient guère.

Comme le fait observer Spencer, le désir d'appropriation, et de conservation de ce que l'on s'est approprié, a de profondes racines non seulement dans l'homme, mais dans le règne animal où il est même une condition de survivance[1]. Les épinoches manifestent une colère visible quand d'autres épinoches envahissent leur territoire[2]. Les oiseaux défendent leurs nids contre les envahisseurs[3]. Le chien se bat pour son chenil ou pour sa proie. Au Jardin Zoologique de Londres, un singe, qui se servait d'un caillou pour ouvrir les noix, le cachait toujours dans la paille après s'en être servi, et ne laissait aucun autre singe y toucher[4]. La même tendance existe dans l'homme dès son âge le plus tendre. A deux ans, le fils de Tiedemann ne laissait pas sa sœur s'asseoir sur sa chaise, ou prendre ses vêtements, mais il ne se faisait aucun scrupule de s'approprier ses affaires à elle[5]. Par suite de cette tendance à garder l'objet approprié, et à résister à son retrait, il est dangereux pour un individu d'essayer de saisir ce que détient un autre individu de force présumablement égale; d'où l'habitude, dans les sociétés humaines, de laisser à chacun la possession de ce qu'il avait acquis, surtout au début; car alors les objets possédés étaient de faible valeur, et il n'y avait guère d'inégalité dans la richesse[6]. Diverses circonstances vinrent encore renforcer cette habitude, qui tendaient toutes à faire porter la censure morale sur les entreprises dirigées contre la possession d'autrui. Tant par prudence que par altruisme, les parents enseignèrent à leurs enfants qu'il fallait s'abstenir de telles entreprises, et ainsi naquit l'idée que le vol était une faute morale. La société dans son ensemble s'employa à prévenir des actes de cette nature, moitié pour maintenir l'ordre et la paix, moitié par sympathie pour le possesseur. Ce n'est pas seulement celui que l'on dépouille

1. Spencer, *Principles of Sociology*, II. 644.
2. *Supra*, I. 26.
3. Perty, *Das Seelenleben der Thiere*. p. 58.
4. Darwin, *Descent of Man*, I. 125. Voir encore Fischer, Notes sur l'intelligence des singes, *Revue scientifique*, XXXIII. 618.
5. Compayré, *L'évolution morale et intellectuelle de l'enfant*, p. 312.
6. *Cf.* Spencer, *Principles of Sociology*, II. 634, 644; Dargun, dans *Zeitschr. f. vergl. Rechtswiss.* V. 79 *sq.*; von Martius, *Beiträge zur Ethnographie Amerika's*, I. 88, 90.

qui en éprouve du ressentiment, mais les autres aussi à cause de lui. On le remarque chez les moins doués des animaux. Les chiens de Poméranie des rouliers d'Allemagne veillent sur le bien de leurs maîtres[1]; le terrier de Romanes gardait la viande contre d'autres terriers, ses rejetons, ses commensaux, ses meilleurs amis[2]; le chat du capitaine Gordon Stables, qui avait sa place à table, ne laissait jamais toucher aux victuailles que des gens autorisés[3]. Chez les hommes, ce ressentiment par sympathie se développe naturellement jusqu'à devenir une sincère désapprobation morale.

Tout ceci n'est pas seulement vrai des droits fondés sur l'occupation, mais s'applique aussi à ceux qui reposent sur le principe de la possession prolongée. Plus longtemps un individu est demeuré en possession d'un certain objet, plus il est enclin — et non seulement lui, mais son entourage — à en ressentir l'aliénation. Au contraire, la perte ou l'abandon a une tendance à relâcher le lien entre l'objet et son possesseur[4]. A n'en pas douter, c'est là la source principale de la règle de la prescription, encore que d'autres circonstances puissent aussi contribuer à l'expliquer. On a dit notamment qu'il est indispensable, pour assurer la sécurité des possesseurs légitimes, de ne pas les harceler en les accusant d'acquisition illégale, alors que le temps écoulé a pu faire disparaître les témoins, et que l'on ne peut plus vérifier la nature véritable de la transaction[5]. On a dit encore, pour justifier la prescription, qu'une longue possession ne va pas d'ordinaire sans travail, et que le travail confère la propriété[6]. Pourquoi le travail confère-t-il la propriété? La raison en est assez claire. Non seulement les efforts fournis pour produire un objet donnent au producteur le désir de garder cet objet et d'en avoir la disposition exclusive, mais tout

1. Peschel, *Races of Man*, p. 240.
2. Romanes, Conscience in Animals, dans *Quarterly Journal of Science*, XIII. 156, n.
3. Studies in Animal Life, dans *Chambers's Journal*, 1884, p. 824.
4. *Cf.* Hume, *Treatise of Human Nature*, II. 3 (*Philos. Works*, II. 274) : « Ce qui longtemps s'est trouvé sous nos yeux, ce que souvent nous avons employé à notre avantage, c'est cela dont il nous coûte le plus de nous séparer ».
5. Mill, *Principles of Political Economy*, I. 272.
6. Thiers, *op. cit.* p. 103 *sqq.*

empiètement sur le fruit de son travail éveille le ressentiment, par sympathie, des gens renseignés, qui sentent que son effort méritait une récompense.

Puisque la reconnaissance de la propriété découle, en dernière analyse, du désir qu'a le possesseur de garder ce qu'il s'est approprié ou ce qu'il a produit et d'en conserver la disposition, il est évident que, dans des circonstances normales, un transfert volontaire de propriété ne susciterait pas de réprobation morale. Mais il en va tout autrement si ce transfert lèse les intérêts de gens qui ont des titres particuliers à la considération. Souvent, par exemple, on juge que le droit de tester est incompatible avec les devoirs des parents envers leurs enfants, ou des proches entre eux. Certes, le père est le maître des biens de la famille; mais on peut aussi voir en lui le premier magistrat d'une association et, dans ce cas, la part qui lui reviendrait dans la division échoit naturellement à celui des membres de la famille qui recueille son autorité[1]. Il peut y avoir aussi une étroite connexité entre le droit d'héritage et l'idée que l'héritier était déjà, du vivant du propriétaire, son associé en quelque manière[2]. Mais divers autres faits concourent encore à expliquer l'existence de ce droit. Dans la civilisation primitive, l'ordre de succession a sa place dans un vaste système de droits et de devoirs qui unissent les personnes d'un même sang. Dans l'Arabie antique, remarque Robertson Smith, tous ceux à qui incombait le devoir de la vengeance du sang eurent originairement droit à l'héritage[3]; et les Arabes ne sont pas le seul peuple chez qui s'accuse un semblable parallélisme entre l'héritage et la vengeance du sang. D'ordinaire, cet équilibre de devoirs et de droits est unilatéral, ne s'appliquant aux parents que du côté

1. Platon, *Leges*, XI. 923. Maine, *Ancient Law*, p. 184. Fustel de Coulanges, *op. cit.* p. 85. Leist, *Alt-arisches Jus Civile*, II. 48. Mill, *op. cit.* I. 274. Kovalewsky, *Coutume contemporaine*, p. 198. (Ossètes).

2. Il est intéressant de noter que, dans le Code Pénal chinois, le vol est moins sévèrement puni si un proche en est victime, et d'autant moins sévèrement que la parenté est plus étroite (*Ta Tsing Leu Lee*, sec. CCLXXII. p. 287). La raison en est que, « d'après le système patriarcal chinois, un vol n'est pas en pareil cas la violation d'un droit exclusif, mais une anticipation sur la part qui revient à chacun dans le partage du bien familial ». (Staunton, *ibid.* p. 287, n.*.

3. Robertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, p. 55, 56, 66 *sq.*

paternel, ou du côté maternel, mais non aux uns et aux autres à la fois. Or, sans rechercher pourquoi prévaut dans tel ou tel peuple tel ou tel système de filiation, il suffira ici de mettre en lumière l'influence qu'exerce sur le droit d'héritage l'idée d'une descendance commune, bien faite pour attacher les uns aux autres ceux dont elle fixe les rapports. Il se peut en outre que le devoir correspondant à ce droit soit de telle nature qu'il requière pour son accomplissement une certaine fortune : chez les Hindous, les Grecs et les Romains, le droit d'hériter des biens d'un mort coïncidait exactement en étendue avec le devoir de lui faire des obsèques et d'offrir à son esprit des sacrifices[1]. Autre raison, peut-être, pour que les enfants héritent du bien de leur père : ils seraient considérés comme l'ayant, jusqu'à un certain point, possédé en commun avec lui; or nous savons que la possession conduit aisément à la propriété. Leurs titres à la succession se renforceraient encore si leur travail avait contribué à amasser ce bien, ou s'ils avaient besoin du soutien que leur père vivant aurait eu le devoir de leur accorder. En outre, quand les enfants sont présents au moment de la mort, il est à présumer qu'ils seront les premiers occupants de la propriété[2]; et nous savons l'importance de la première occupation comme moyen d'établir les droits du propriétaire. L'influence de ces dernières considérations, qui sont indépendantes du système de filiation, se manifeste dans ce fait que souvent l'héritage descend en ligne masculine, alors même que les enfants portent le nom de la mère et relèvent du clan de celle-ci[3]. Ajoutons que maints écrivains modernes donnent la raison suivante de l'usage d'attribuer la propriété d'un intestat à ses enfants ou à ses parents les plus proches : c'est que la loi, ce faisant, fait probablement ce qu'eût fait le défunt s'il avait fait quelque chose[4].

1. *Laws of Manu*, IX. 186 *sq.* Isée, *Oratio de Philoctemonis hereditate*, 51. Cicéron, *De legibus*, II. 19 *sqq.* Fustel de Coulanges, *op. cit.* p. 84. Maine, *Ancient Law*, p. 191 *sq.*

2. *Cf.* Mill, *op. cit.* I. 274.

3. Westermarck, *History of Human Marriage*, I. 276.

4. Hume, *Treatise of Human Nature*, II. 3 (*Philosophical Works*, II 280). Godwin, *Enquiry concerning Political Justice*, II. 438. Mill, *op. cit.* I. 275.

Dans le détail, les règles de succession sont influencées par une quantité de circonstances diverses. Il se peut que les femmes soient exclues de l'héritage, ou moins favorisées que les hommes, parce que les hommes sont les plus forts et s'attribuent la plus grosse part[1]; ou parce qu'elles ont moins besoin de propriété que les hommes, puisque leurs proches ou leurs maris subviennent à leur entretien[2]; ou parce qu'elles sont à l'abri des devoirs les plus lourds incombant à la parenté, tels que la vengeance du sang[3]; ou parce que, dans le système féodal par exemple, une femme ne pouvait évidemment suivre son seigneur à la guerre[4]; ou dans le but d'empêcher le domaine de passer à une autre famille ou une autre tribu[5]. L'ordre de primogéniture repose aussi en grande partie sur cette idée de ne pas disperser le bien de la maison, mais en outre le fils aîné est le plus respecté des enfants, on le regarde parfois comme un être sacré[6] : à la mort du chef de famille, c'est lui qui est généralement le mieux équipé pour prendre sa place, et les privilèges dont il jouit au point de vue de l'héritage se justifient par les devoirs correspondants, surtout par le devoir de s'occuper des autres membres de la famille, et de subvenir à leur entretien[7]. Dans le système féodal, où la tenance comportait des devoirs aussi bien que des droits, l'arrangement le plus simple était aussi, du point de vue seigneurial, qu'à la mort du tenant sa place ne fût prise que par une seule personne[8]. Mais on peut se placer à bien d'autres points de vue pour déterminer le régime de succession. On peut

1. *Cf.* Campbell, *Travels in South Africa*, p. 520 (Cafres).

2. *Cf.* Cranz, *op. cit.* I. 276 (Groenlandais); Macpherson, *Memorials of Service in India*, p. 62 (Kandhs); Hinde, *op. cit.* p. 51 (Massaï). Inheritance and Patria Potestas in China, dans *China Review*, V. 406; Jolly, *loc. cit.* p. 83 (anciens Hindous); Post, *Entwicklungsgeschichte des Familienrechts*, p. 296 *sq. Idem*, *Grundriss der ethnologischen Jurisprudenz*, I. 218 *sq.*

3. *Cf.* Robertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, p. 65 *sq.* Stemann, *Den danske Retshistorie indtil Christian V's. Lov*, p. 311 *sq.*

4. *Cf.* Cleveland, *Woman under the English Law*, p. 83.

5. Shortland, *Traditions and Superstitions of the New Zealanders*, p. 256. Kingsley, *Travels in West Africa*, p. 485. Post, *Grundriss der ethnologischen Jurisprudenz*, I. 214. *Cf.* *Nombres*, XXXVI. 1 *sqq.*

6. *Supra*, I. 601, 609 *sq.* p. Gill, *Life in the Southern Isles*, p. 46 *sq.*

7. Dalager, *op. cit.* p. 29, 31 ; Cranz, *op. cit.* I. 176 (Groenlandais). Munzinger, *Die Sitten und das Recht der Bogos*, p. 74. Hinde, *op. cit.* p. 51 (Massaï). Chez les Bagdis du Bengale, dit expressément Risley (*op. cit.* p. 183), la part supplémentaire attribuée au fils aîné « semble avoir pour objet de lui permettre l'entretien des femmes de la famille, qui demeurent à sa charge ».

8. Pollock and Maitland, *op. cit.* II. 274.

juger équitable que chacun des enfants ait sa part égale, et qu'il y ait aussi quelque chose pour la veuve, de qui la subsistance incombait au mari quand il vivait, et qui en outre a partagé avec lui la jouissance de ses possessions. Ou l'on peut faire du plus jeune fils le chef et l'héritier exclusif, tant pour empêcher la division du bien, ou pour donner au seigneur un tenancier unique[1], que parce que le plus jeune fils est resté jusqu'au bout avec son père[2], ou encore « sous prétexte qu'il est moins capable de se suffire, à la mort de ses parents, que ses frères aînés, lesquels ont eu l'aide de leur père pour s'installer dans le monde, quand il vivait encore[3] ». De même les Wanyamwézis justifient l'habitude de léguer leurs biens aux enfants qu'ils ont eus de leurs esclaves ou de leurs concubines, en excluant leurs enfants légitimes, « par le fait que ceux-là ont plus besoin de leur aide que ceux-ci, qui ne manquent pas de proches ni d'amis[4] ». Il semble qu'il y ait généralement un lien étroit entre le droit des enfants illégitimes à l'héritage et la reconnaissance légale de la polygamie. C'est ce que révèle une comparaison entre les législations de l'Orient et de Rome sur ce point ; ou encore, dans les pays teutoniques, entre l'ancienne coutume et la loi plus récente qu'influençait l'horreur chrétienne des actes sexuels accomplis en dehors du mariage monogamique. Les privilèges que la loi hindoue accorde aux enfants illégitimes des Soudras s'inspirent de l'idée que le mariage d'un membre de cette caste est lui-même d'une nature si basse qu'il ne vaut guère mieux qu'une liaison irrégulière[5].

Quant à l'inaptitude des enfants, des épouses et des esclaves à acquérir de la propriété pour leur propre compte, il suffira d'en dire quelques mots, par manière d'expli-

1. Pollock and Maitland, *op. cit.* II. 280.

2. Risley, *op. cit.* p. 227 (Lusheis). Chez les Angami Nagas, c'est presque toujours le plus jeune fils qui hérite de la maison paternelle, parce que les autres, en se mariant, la quittent et s'en bâtissent une (*ibid.* p. 209). On a pensé que la coutume de l'ultimogéniture « devait naturellement naître vers la fin de la période pastorale, car alors les plus âgés des fils étaient, normalement, établis à leur compte avant la mort de leur père » (Jacobs, *Studies in Biblical Archæology*, p. 47 ; Gomme, cité *ibid.* p. 47, n. 1 ; Blackstone, *Commentaries on the Laws of England*, II. 70 *sq*).

3. Tickell, dans *Jour. As. Soc. Bengal*, IX. 2e partie. 794 n. *.

4. Burton, *Lake Regions of Central Africa*, II. 23 *sq.*

5. Jolly, *loc. cit.* p. 85.

cation, dans l'ordre d'idées où nous sommes. Leur exclusion du droit de propriété est le corollaire de leur assujétissement à leurs parents, maris ou maîtres. Mais rappelons-nous que ces derniers, s'ils ont le droit de disposer des gains de leurs subordonnés, ont aussi le devoir de subvenir à leur entretien; et que, dans la civilisation primitive, l'enfant et l'épouse, parfois même l'esclave[1], étaient pour ainsi dire co-propriétaires de biens qui, théoriquement, appartenaient au seul chef de la famille.

Il nous reste encore à expliquer les variations des jugements moraux relatifs aux divers actes de vol. Si la condamnation varie — en degré — avec la valeur des objets volés, c'est parce que la désapprobation du vol repose sur le tort causé au propriétaire. Mais souvent, quand ce dommage est léger, l'appropriation du bien d'autrui se justifie par les besoins de celui qui l'a pris. Souvent aussi la condamnation du voleur s'appuie moins sur le montant exact du dommage qu'il a causé que sur le fait qu'il a empiété sur le droit du prochain. Chez les Bassoutos, dit Casalis, « l'idée de vol s'exprime par un terme générique qui tient compte du droit violé, bien plus que du dommage causé[2] ». Si l'on regarde le cambriolage comme une aggravation du vol, c'est en partie parce qu'il ajoute un attentat supplémentaire, l'entrée illicite dans la maison d'autrui, à l'attentat contre la propriété; c'est aussi parce qu'il atteste chez le coupable une longue préméditation[3]. De même le brigandage est un délit double, puisqu'il comporte un acte de violence, et peut à ce titre être plus sévèrement jugé que le vol ordinaire. Mais, parfois aussi, on trouve des circonstances atténuantes dans la bravoure et la force déployées par le brigand; à la désapprobation se substitue l'admiration, et l'on réserve son mépris pour la lâcheté du voleur sournois. De même encore, le caractère secret du vol commis la nuit peut aggraver le crime, en même temps que la difficulté de s'en protéger peut conduire la société à aggraver

1. Volkens, *op. cit.* p. 249 (Wadshagga).
2. Casalis, *Basutos*, p. 304.
3. *Cf.* Wilda, *op. cit.* p. 878 (anciens Teutons).

le châtiment. Mais si portés que soient les hommes à admirer la bravoure et la force, ils ne laissent pas d'apprécier la dextérité et l'audace; de là le prestige d'un vol commis avec adresse. C'est encore, en partie, la même tendance qui explique la distinction entre vols manifestes et non manifestes : ici toutefois, il faut nous rappeler que la vue d'un acte est plus propre que sa simple connaissance à éveiller des émotions fortes[1]. Si l'évaluation morale du vol varie selon le rang du coupable et de la victime, cela est dû aux mêmes causes déjà indiquées qui déterminent en d'autres cas des variations analogues; et il en est de même de la distinction établie entre les attentats contre la propriété des gens de la tribu ou des compatriotes et, respectivement, contre celle des étrangers. La théorie des juristes romains qui estiment que la propriété d'un ennemi, en temps de guerre, n'appartient à personne, tant que durent les hostilités, et que dès lors elle devient, par droit d'occupation, la propriété de celui qui s'en empare[2], cette théorie n'est qu'un jeu verbal, imaginé pour fonder en raison une pratique due en réalité au manque de considération pour les sentiments des étrangers. Si, dans un état de civilisation peu avancée, on respecte les biens d'un étranger, c'est surtout, sans doute, par prudence. Peut-être les sauvages tiennent-ils à empêcher le vol aux dépens d'une tribu voisine, parce que ce vol aurait des suites désagréables[3]. Et, je crois pouvoir le dire, l'honnêteté dont souvent ils font preuve à l'égard des objets appartenant aux étrangers qui les visitent, et surtout à l'égard des objets qu'on leur confie[4], vient en grande partie d'une crainte superstitieuse. La simple acceptation de cadeaux, nous l'avons vu précédemment, est associée dans leur esprit à un danger surnaturel, parce qu'ils redoutent la funeste énergie magique dont

1. *Supra*, I. 302.

2. Hunter, *Roman Law*, p. 257. Puchta, *op. cit.* II. 220.

3. Sproat, *Scenes and Studies of Savage Life*, p. 159 (Aht). Scott Robertson, *Kafirs of the Hindu-Kush*, p. 440.

4. Voir, pour complément des indications données plus haut : Lumholtz, *Unknown Mexico*, I. 420; II. 477. Nordenskiöld, *Vegas färd kring Asien och Europa*, II. 140 *sq.* (Tchouktchis). Worcester, *Philippine Islands*, p. 413 (Mangianes). Colenso, *op. cit.* p. 43 (Maoris). Macdonald, *Light in Africa*, p. 212 (Bantous). Campbell, *Travels in South Africa*, p. 517, et Leslie, *Among the Zulus and Amatongas*, p. 201 (Cafres).

ils croient le cadeau saturé[1]. N'en sera-t-il pas de même de l'appropriation illicite des biens d'un étranger, surtout dans le cas d'objets confiés, exigeant naturellement de grandes précautions de la part du possesseur? Et nous voici amenés à un sujet dont l'importance est considérable dans l'histoire de la propriété[1] : l'influence qu'ont exercée les croyances magiques et religieuses sur le respect de ses droits.

Le vol n'est pas seulement puni par les hommes : il est encore supposé en butte à la vengeance des puissances surnaturelles. Les Alfouras de Halmahera, réputés honnêtes, ne le seraient, dit-on, que parce qu'ils craignent le châtiment des esprits[2]. Les indigènes d'Efate (Nouvelles-Hébrides) prétendaient que le vol était condamné par leurs dieux[3]; ceux d'Aneiteum (Annatom), île du même groupe, que les voleurs seraient punis après leur mort[4]. Dans l'île Netherland, l'opinion régnante était qu'ils iraient dans une prison de ténèbres, sous la terre[5]; les gens des îles Banks se figuraient que les voleurs étaient exclus du Panoi (paradis)[6]. Sur la Côte de l'Or, « la victime d'un vol pouvait aller trouver le prêtre de la divinité locale, raconter sa mésaventure, présenter comme offrande une volaille, du rhum et des œufs, et demander au prêtre d'intercéder pour que le dieu punît le voleur[7] ». Dans la Guinée méridionale, on inaugure des fétiches pour découvrir et châtier certaines formes du vol; et ceux qui, ayant eu connaissance du vol, ne le dénoncent pas, peuvent aussi être châtiés par le fétiche[8]. Les Betchouanas parlent d'un Etre inconnu, vaguement appelé le Seigneur et Maître des choses (Mongalinto), qui punit le vol. « Quand il tonne, chacun tremble », dit l'un d'eux. « Si l'on est plusieurs ensemble, chacun demande à l'autre avec angoisse : y en a-t-il un parmi nous qui dévore le bien d'autrui? Tous alors crachent à terre en disant : nous ne dévorons

1. *Supra*, I. 302.
2. Kükenthal, *Forschungsreise in den Molukken*, p. 188.
3. Macdonald, *Oceania*, p. 208.
4. Turner, *Samoa*, p. 326.
5. *Ibid.* p. 301.
6. Codrington, *Melanesians*, p. 274.
7. Ellis, *Tshi-speaking Peoples of the Gold Coast*, p. 75. Voir aussi Cruickshank, *op. cit.* II. 152, 160, 184. Schultze, *Der Fetischismus*, p. 91.
8. Wilson, *Western Africa*, p. 275.

pas le bien d'autrui. Si la foudre vient frapper l'un d'entre eux, et le tue, nul ne se plaint, nul ne pleure : loin d'avoir du chagrin, tous s'accordent à dire que le Seigneur s'est fait le plaisir (et donc qu'il a eu raison) de tuer cet homme. Nous disons encore que le voleur mange du tonnerre, c'est-à-dire qu'il accomplit des choses faites pour attirer sur les hommes de tels jugements[1] ».

D'après les Yasts de Zoroastre, Raschnou Razista « était le meilleur destructeur des larrons et des bandits[2] ». En Grèce, Zeus κτήσιος était un protecteur du bien de famille[3]; et d'après une tradition romaine, le dieu domestique repoussait le voleur et tenait l'ennemi en respect[4]. On a souvent regardé comme sacrilège le déplacement des bornes[5]. La loi religieuse des Hébreux l'interdisait sévèrement[6]. En Grèce, Zeus ὅριος protégeait les limites des biens. Platon dit dans ses « Lois » : « Que nul ne touche aux bornes qui séparent son champ de celui du citoyen son voisin, ou du champ de l'étranger dont les terres confinent aux siennes... Tout homme devrait se déclarer prêt à essayer d'ébranler les plus grands rocs, s'ils ne constituent pas une borne, plutôt qu'à porter la main sur la moindre pierre marquant les limites jurées de l'amitié et de l'inimitié entre voisins. Car Zeus, dieu de la parenté, est le témoin du citoyen; et Zeus, dieu de l'hospitalité, est le témoin de l'étranger; et si une injustice à leur égard excite son courroux, terribles sont les guerres qu'ils déchaînent. Celui qui obéit à la loi ne connaîtra jamais les maux qui résultent de son infraction; mais celui qui la méprise encourra un double châtiment : le premier, de la part des dieux, le second, de la part de la loi[7] ». Les Romains adoraient Terminus, ou Jupiter Terminalis, le dieu Terme, le dieu des Limites[8]. Une vieille tradition voulait

1. Arbousset and Daumas, *Exploratory Tour to the North-East of the Colony of the Cape of Good Hope*, p. 322 *sq.*
2. *Yasts*, XII. 8.
3. Eschyle, *Supplices*, 445. Farnell, *Cults of the Greek States*, I. 55.
4. Ovide, *Fasti*, V. 141.
5. Trumbull, *The Threshold Covenant*, p. 166 *sqq.*
6. *Deutéronome*, XIX. 14; XXVII. 17. *Proverbes*, XXII. 28; XXIII. 10 *sq.* *Osée*, V. 10, *Cf. Job*, XXIV. 2.
7. Platon, *Leges*, VIII. 342 *sq.* Démosthène, *Oratio de Halonneso*, 39, p. 86. Voir aussi Hermann, *Disputatio de terminis eorumque religione apud Græcos*, *passim.*
8. Ovide, *Fasti*, II. 639 *sqq.* Festus, *De verborum significatione* « Termino ». Lactance, *Divinæ Institutiones*, I, 10 (Migne, *Patrologiæ cursus*, VI. 227 *sqq*). Pauly, *Real-Encyclopädie der clas-*

que Numa eût ordonné à chacun de marquer les limites de ses propriétés foncières par des pierres consacrées à Jupiter et de leur offrir annuellement des sacrifices à la fête des Terminalia; ajoutant que «celui qui démolirait ou déplacerait ces bornes serait regardé comme voué à ce dieu, c'est-à-dire que chacun pourrait impunément et sans souillure le mettre à mort comme sacrilège[1] ». Les religions supérieures condamnent souvent, comme un péché, le vol sous toutes ses formes.

Sans doute, la sanction religieuse ainsi prêtée à la propriété est due, en quelque mesure, aux mêmes circonstances qui font parfois entrer la moralité générale dans le cercle des préoccupations religieuses : sujet sur lequel nous reviendrons. Mais cette sanction a aussi ses raisons particulières. Elle tire en partie son origine des pratiques de magie, surtout de la malédiction.

La malédiction est souvent employée pour châtier des criminels inaccessibles par ailleurs[2]. Au livre des *Juges*, nous voyons la mère de Mica lancer une malédiction contre le voleur de l'argent qui lui a été dérobé; puis, quand son fils a avoué que c'est lui, elle s'empresse de la neutraliser par une bénédiction[3]. Dans l'Arabie ancienne, la victime d'un vol avait recours à la malédiction pour recouvrer son bien[4]. A Samoa, «la victime d'un vol, si elle ne connaissait pas le voleur, trouvait satisfaction à s'asseoir pour le maudire expressément[5] ». Les Kamtchadales « se figurent qu'ils peuvent châtier un voleur inconnu en brûlant les tendons d'un chevreuil, en assemblée publique, avec force cérémonies de conjuration : de même que les tendons se contractent au feu, de même, pensent-ils, se contractent les jointures du voleur[6] ». Chez les Ossètes, si l'on est victime d'un vol secret, on s'assure l'aide d'un sorcier. On s'en va ensemble à la maison de qui l'on soupçonne,

sischen Allerthumswissenschaft, VI. pt. II. 1707 *sqq.* Fowler, *Roman Festivals of the Period of the Republic*, p. 324 *sqq.*

1. Denys d'Halicarnasse, *Antiquitates Romanæ*, II. 74. Plutarque, *Numa*, XVI. 1. Festus, *op. cit.* «Termino».

2. Voir, par exemple, Mason, dans *Jour. Asiatic Soc. Bengal*, XXXVII. pt. II. 149 (Karen).

3. *Juges*, XVII. 2.

4. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, p. 192.

5. Turner, *Nineteen Years in Polynesia*, p. 318.

6. Krasheninnikoff, *History of Kamschatka*, p. 179 *sq.*

le sorcier tenant sous le bras un chat, animal particulièrement propre aux incantations. Le sorcier s'écrie : « Si tu as volé l'objet et ne le rends à son propriétaire, puisse ce chat torturer les âmes de tes ancêtres ! » Imprécation que suit de près, en général, la restitution de l'objet volé. Ou si les soupçons ne se sont portés sur personne, on s'en va ainsi d'une maison à l'autre; et souvent le voleur, sachant que son tour viendra, fait des aveux sans plus tarder[1]. Souvent on découvre le malfaiteur en obligeant celui que l'on soupçonne à prêter serment, ce qui revient à prononcer contre lui-même une malédiction sous condition[2].

On recourt à la malédiction non seulement après le vol, mais avant, par mesure préventive. Dans les îles des mers du Sud, on protège couramment la propriété en la faisant *tabou*, et le *tabou* mis sur un objet, dit Codrington, c'est « une prohibition avec une malédiction expresse ou sous-entendue[3] ». La malédiction est alors, c'est un cas fréquent, déposée dans un objet que l'on attache ou fixe au lieu ou à la chose qu'il s'agit de protéger. La marque du tabou, le *rahui* ou *raui* du Polynésien, est tantôt une feuille de coco tressée d'une certaine manière[4], tantôt une figurine humaine taillée dans le bois, ou un poteau gravé que l'on fiche en terre[5]; tantôt une poignée de cheveux ou un morceau de vieille natte[6], et ainsi de suite. A Samoa, on employait diverses formes de tabous, qui contribuaient efficacement à enrayer le vol, surtout sur les plantations et les arbres fruitiers; et chacun de ces tabous portait un nom spécial indiquant le genre de malédiction que le propriétaire souhaitait au voleur. Si, par exemple, on désirait qu'un brochet de mer perçât le corps de quiconque volerait des fruits de l'arbre

1. Von Haxthausen, *Transcaucasia*, p. 398 *sq*.
2. Von Struve, dans *Das Ausland*, 1880, p. 796 (Samoyèdes). Worcester, *Philippine Islands*, p. 412 (Mangianes de Mindoro). Turner, *Nineteen Years in Polynesia*, p. 292 *sq*. (Samoans). Bosman, *op. cit.* p. 125 (indigènes de la Côte de l'Or). Bowdich, *Mission to Ashantee*, p. 267; etc.
3. Codrington, *Melanesians*, p. 215.
4. Taylor White, dans *Jour. Polynesian Soc.* I. 275.
5. Hamilton, *Maori Art*, p. 102; Thomson, *Story of New Zealand*, I. 102; Polack, *op. cit.* II. 70 (Maoris). Ellis, *Polynesian Researches*, III. 116 (Tahitiens).
6. Thomson, *op. cit.* I. 102 (Maoris). Voir aussi Colenso, *op. cit.* p. 34 (Maoris); Ellis, *Polynesian Researches*, III. 201 (Tahitiens).

à pain, on tressait des feuilles de cocos en forme de brochet de mer, et on les suspendait à l'arbre, ou aux arbres qu'on voulait protéger. C'était le « tabou du brochet de mer », et un voleur ordinaire se serait gardé avec soin de toucher à l'arbre ainsi marqué, ne doutant pas, s'il le faisait, d'être blessé mortellement par le poisson en question la première fois qu'il irait en mer. On faisait le « tabou du requin blanc » en tressant une feuille de coco en forme de requin, et cela revenait à souhaiter que le voleur fût dévoré par ce squale à son premier voyage en mer. Quant au « tabou du bâton en croix », il consistait en un bâton suspendu à l'arbre horizontalement, et signifiait au voleur qui touchait cet arbre que la maladie crucifierait son corps jusqu'à ce qu'il en mourût[1]. Au tabou des insulaires du Pacifique correspond exactement le *pomali* des indigènes de Timor : « Quelques feuilles de palmier accrochées à l'entrée d'un jardin comme signe de *pomali* le protégeront contre les voleurs, aussi efficacement que le pourrait faire chez nous la menace de pièges à hommes, de fusils à ressort, ou de chiens terribles[2] ». Chez les Santals, quiconque « désire protéger une étendue de jungle contre les haches des villageois, ou empêcher la pâture sur un herbage, ou garder des intrus un champ nouvellement ensemencé, n'a qu'à dresser dans son pâturage ou son champ un bambou auquel il fixe un bouchon de paille, ou qu'à attacher la même marque à un arbre bien en vue de sa jungle : les intéressés comprendront parfaitement l'indication, et s'y conformeront strictement[3] ». A Madagascar aussi, « on rencontre sur les chemins, on voit dans les champs de longs bâtons munis à leur sommet d'un paquet d'herbes, et qui sont plantés en terre soit pour interdire le passage du terrain, soit pour indiquer que les récoltes sont réservées à l'usage d'individus déterminés[4] ». Chez les Washambala, le propriétaire d'un champ place parfois sur la route qui y mène un bâton

1. Turner, *Nineteen Years in Polynesia*, p. 294 *sqq.*
2. Wallace, *Malay Archipelago*, p. 149 *sqq.*
3. Sherwill, Tour through the Rajmahal Hills, dans *Jour. As. Soc. Bengal*, XX. 568.
4. Van Gennep, *Tabou et totémisme à Madagascar*, p. 184 *sqq.*

entouré d'une feuille de banane, convaincu que celui qui, sans permission, pénétrera dans son champ « tombera sous la malédiction de ce sacrilège[1] ». Les Wadshagga protègent une hutte sans porte contre les cambrioleurs en ployant au-dessus du seuil une feuille de banane : quiconque le franchit alors dans de mauvaises intentions doit, pensent-ils, tomber malade ou mourir[2]. Les Akka, « pour retenir un régime de bananes encore sur tige, y plantent une flèche »; et le propriétaire de l'arbre lui-même n'oserait pas alors toucher aux fruits ainsi revendiqués[3]. Les Barotsés, paraît-il, « quand ils veulent que l'on ne touche pas à un objet, crachent sur des pailles qu'ils déposent tout autour[4] ». Quand un Balonda a installé une ruche sur un arbre, il lie « un peu de médecine » autour du tronc, et l'estime ainsi assez protégée contre les voleurs[5]. Jacques d'Edesse rapporte qu'un prêtre syrien écrivit une malédiction et la suspendit à un arbre, afin que nul ne pût en manger les fruits[6]. Dans les premiers temps de l'Islam, un homme puissant se réservait l'usage d'une mare en suspendant à un arbre voisin des morceaux de la frange de son tapis blanc, ou en les jetant dans l'eau[7]; et aujourd'hui encore, en Palestine, nul n'ose toucher aux tas de pierres qui marquent les limites d'un domaine[8]. Les vieux habitants de Cumana, sur la côte des Caraïbes, marquaient la limite de leurs plantations par un simple fil de coton, et quiconque déplacerait ce fil devait mourir à bref délai[9]. La même idée semble régner encore chez les Indiens de l'Amazone. Chez les Juris, un voyageur observa qu'aux endroits où les haies entourant un champ présentaient une brèche, elles

1. Lang, dans Steinmetz, *Rechtsverhältnisse*, p. 263.

2. Volkens, *op. cit.* p. 254.

3. Junker, *Travels in Africa during the Years* 1882-1886, p. 86.

4. Decle, *op. cit.* p. 77.

5. Livingstone, *Missionary Travels*, p. 285.

6. Robertson Smith, *Religion of the Semites*, p. 164, n. 1.

7. *Ibid.* p. 336, n. 1.

8. Pierotti, *Customs and Traditions of Palestine*, p. 95 *sq.* D'après des sources romaines (*Digesta*, XLVII. 11. 9) il existait, dans la province d'Arabie, un délit appelé σκοπελισμός, qui consistait à placer des pierres sur la terre d'un ennemi, avec cette menace que, s'il la cultivait, « malo leto periturus esset insidiis eorum, qui scopulos posuissent »; et telle était la crainte inspirée par ces pierres que nul ne voulait approcher du champ où elles se trouvaient.

9. Gomara, *Primera parte de la historia general de las Indias*, ch. 79 (*Biblioteca de autores españoles*, XXII. 206).

étaient remplacées par une corde de coton; et quand les Indiens du Brésil quittent leurs huttes, ils entourent souvent de ficelle le loquet de leur porte. Parfois aussi ils suspendent à leurs bornes des paniers, des chiffons, ou des morceaux d'écorce[1]. Dans tous les cas que nous venons de citer, il n'est pas expressément indiqué que la marque du tabou contient une malédiction : mais leur ressemblance avec les cas où il en est ainsi est assez frappante pour ne laisser que peu de doute sur leur signification véritable. Il est vrai qu'un objet qui est par lui-même sacré peut à ce titre protéger tout le voisinage[2]. Au Maroc, un objet est en sûreté dans le *horm* d'un saint, et dans l'Afrique païenne on obtient le même résultat à l'aide de fétiches protecteurs des champs et des maisons[3]. Mais un objet sacré en soi peut aussi être choisi comme tabou, parce que, croit-on, sa sainteté rend particulièrement efficace la malédiction dont on le veut grever.

Une autre méthode fréquemment employée pour charger une malédiction d'énergie magique, c'est, nous l'avons déjà signalé, de lui donner la forme d'un appel à un être surnaturel[4]. De la même manière, on invoque souvent, dans les malédictions relatives au vol, les esprits ou les dieux. Sur la Côte de l'Or, « quand un propriétaire s'aperçoit que l'on a pillé sa terre, il coupe les jeunes branches intérieures d'un palmier, et les suspend tout autour de l'endroit où le méfait a été commis. A chaque feuille qu'il suspend, il s'exprime à peu près ainsi : Celui qui a fait cela sans m'en avertir, s'il revient ici faire quoi

1. Von Martius, *Von dem Rechtszustande unter den Ureinwohnern Brasiliens*, p. 37 *sq. Ibid.* p. 34.

2. *Cf.* van Gennep, *op. cit.* p. 185. Il était d'usage chez les anciens Romains d'enterrer les morts dans le champ de la famille, et l'on trouve dans les œuvres de Caton l'Ancien une formule par laquelle la cultivateur italien priait les mânes de faire bonne garde contre les voleurs (Fustel de Coulanges, *op. cit.*, p. 75). Cicéron (*Pro domo*, 41) dit que la maison de chaque citoyen était sacrée à cause des dieux du foyer qui s'y trouvaient.

3. Rowley, *Africa Unveiled*, p. 174. Bastian, *Afrikanische Reisen*, p. 78 *sq.* Nassau, *Fetichism in West Africa*, p. 85. *Cf.* Schneider, *Die Religion der afrikanischen Naturvölker*, p. 30. Si nous connaissions les cérémonies par lesquelles les magiciens transforment en fétiches les objets ordinaires, nous découvririons peut-être qu'ils les chargent de malédictions. Nassau écrit (*op. cit.* p. 85) : » Pour chacune des passions humaines, pour les désirs de chacune des parties de notre nature, pour chacune de nos mille nécessités, chacun de nos mille souhaits, on peut créer un fétiche, dont l'activité se borne à exaucer un vœu spécifié ». Voir aussi Schultze, *Der Fetischismus*, p. 109.

4. *Supra*, I. 561.

que ce soit d'autre, puisse le fétiche Katawere (ou Tanor, ou Fofie, ou tout autre fétiche) le tuer, lui et sa famille[1]. A Samoa, après un vol, les suspects doivent jurer devant les chefs en priant le dieu du village de les anéantir s'ils sont coupables; et si, tous ayant juré, le coupable reste inconnu, les chefs à leur tour, avec solennité, répètent la même invocation à l'intention du voleur[2]. On trouve le même appel à la divinité dans certaines cérémonies de malédiction à Hawaï, quand il s'agit de découvrir ou de châtier des voleurs[3]. Dans la Grèce antique, il était d'usage de consacrer à la divinité un objet perdu, avec une malédiction pour celui qui le détenait[4]. En Mélanésie, fait remarquer Codrington, le pouvoir qui agit derrière le tabou « est celui du fantôme ou de l'esprit au nom duquel, ou en vertu duquel, le tabou est prononcé[5] ». A Ceylan, « pour empêcher qu'on ne vole les truits, on suspend autour du verger des silhouettes grotesques, et on le consacre aux démons; après quoi pas un indigène n'oserait pour rien au monde y toucher. Le propriétaire lui-même ne se risquerait à en faire usage qu'après l'avoir libéré de cette consécration[6] ». Sur les bornes frontières des anciens Babyloniens, qui consistaient en général en piliers de pierre affectant la forme d'un phallus, étaient inscrites des imprécations qui faisaient appel à diverses divinités. La suivante est dirigée contre celui qui violera la sainteté de la borne : « Puissent les grands dieux Anu, Bêl, Ea et Nusku regarder cet homme avec courroux, saper ce qu'il fondera, détruire sa progéniture »; et il y en a de semblables adressées à bien d'autres dieux[7].

Nous comprenons désormais pourquoi les dieux tiennent compte si souvent des délits contre la propriété. On les invoque dans les malédictions lancées contre les voleurs; l'invocation contenue dans cette malédiction ne tarde pas à devenir une vraie prière et, dans ce dernier cas,

1. *Jour. African Soc.* n° XVIII. janvier 1906, p. 203.
2. Turner, *Samoa*, p. 19. *Idem, Nineteen Years in Polynesia*, p. 292 *sq.*
3. Jarves, *History of the Hawaiian Islands*, p. 20.
4. Roux, *Greek Votive Offerings*, p. 339.
5. Codrington, *op. cit.* p. 215.
6. Percival, *Account of the Island of Ceylon*, p. 198.
7. Trumbull, *The Threshold Covenant*, p. 166 *sq.* Hilprecht, cité *ibid.* p. 167 *sqq.*

c'est de son propre mouvement, croit-on, que le dieu punit le voleur. On peut encore l'y décider par des offrandes. Et à force de l'invoquer à propos de vol, on en vient à considérer l'être surnaturel comme le gardien de la propriété. C'est ainsi, j'imagine, que s'explique la croyance répandue chez les Berbères de Haha (Maroc méridional), à savoir que les saints locaux châtient les voleurs qui approchent leurs sanctuaires, même si le vol a eu lieu ailleurs; constamment invoqués dans les serments que prêtent les individus soupçonnés de vol, ils sont devenus à la longue les ennemis jurés des voleurs. Et nous comprenons aussi pourquoi certains attentats contre la propriété ont pu prendre tournure de sacrilège, sans parler de ceux qui se commettent dans le voisinage d'un être surnaturel. On a vu des malédictions personnifiées, élevées au rang d'agents divins : telles, nous le savons déjà, les Erinyes des parents, des mendiants, des étrangers, et, à Rome, les *divi parentum*, et les *dii hospitales*. Là est aussi, selon toute probabilité, l'origine du dieu Terminus[1]. Ou encore, la malédiction peut se transformer en un attribut du dieu principal, non seulement parce qu'on l'associe fréquemment, en l'invoquant, à un certain ordre de délits, mais aussi parce que ce dieu a tendance à attirer les forces surnaturelles qui sont en harmonie avec sa nature générale. C'est ce qui explique l'origine de conceptions telles que Zeus ὅριος et Jupiter Terminalis, et aussi l'extrême sévérité avec laquelle Iahveh traitait le déplacement des bornes. Tous ces cas sont autant d'indications d'un lien existant entre le dieu et une malédiction. Aux preuves fournies par l'antiquité sémitique s'ajoute l'anathème lancé dans le *Deutéronome* : « Maudit qui déplace la borne de son prochain[2] ». Que les bornes dédiées à Zeus ὅριος aient été au début chargées d'imprécations, c'est ce qui ressort d'un passage de Platon, déjà cité[3],

1. *Cf.* Festus, *op. cit.* Termino : — « Numa Pompilius statuit eum, qui terminum exarasset, et ipsum, et boves sacros esse».

2. *Deutéronome*, XXVII. 17. *Cf.* *Genèse*, XXXI. 44 *sqq.*

3. Platon, *Leges*, VIII. 843 : ἢ σμικρὸν λίθον ὁρίζοντα φιλαίν καὶ ἔχθραν ἔνορκον παρὰ θεῶν.

et aussi des inscriptions gravées sur ces pierres[1]. Les Etrusques maudissaient quiconque toucherait ou déplacerait une pierre limite : — Qu'il soit condamné par les dieux; que sa maison disparaisse, que sa race s'éteigne; que ses membres, couverts d'ulcères, dépérissent; que sa terre cesse de produire des fruits; que la grêle, la rouille et les feux de la canicule détruisent ses moissons[2]... Si l'on songe au rôle important que joue le sang comme conducteur des imprécations, il n'est pas improbable que la cérémonie romaine, qui consistait à faire couler le sang d'un animal sacrifié dans les fosses où l'on allait planter les bornes, ait eu pour but de donner à la malédiction plus d'efficacité[3]. En certains lieux de l'Angleterre survit encore la coutume annuelle de « battre les limites » de la paroisse : cette cérémonie comportait jadis un service religieux, au cours duquel un ministre appelait des malédictions sur celui qui violerait les bornes de son prochain et des bénédictions sur celui qui les respecterait[4].

Peut-être même l'habitude de maudire le voleur est-elle l'origine de cette croyance, commune à quelques sauvages, que le voleur sera châtié après sa mort. Dans un chapitre ultérieur, nous relèverons des cas où l'on suppose que la malédiction produit encore son effet au delà de la tombe. Mais d'autres raisons, nous le verrons, expliquent les doctrines sauvages de la rétribution dans l'autre monde. Dans les cas rapportés plus haut, il n'est pas expressément indiqué que le châtiment *post mortem* du voleur lui soit infligé par un dieu.

J'ai traité ici uniquement des règles relatives à la propriété que reconnaissent la coutume ou la loi. Mais on n'a pas toujours admis la justice des principes établis; ils ont rencontré, dans les pays civilisés de l'Occident, une

1. Xénophon, *Anabasis*, V. 3, 13. Hermann, *Disputatio de terminis apud Græcos*, p. 11.
2. *Rei agrariæ auctores legesque variæ*, éd. par Gœsius, p. 58 *sq.*
3. Siculus Flaccus, De conditionibus agrorum, dans *Rei agrariæ auctores*, p. 5.
4. Dibbs, Beating the Bounds, dans *Chambers's Edinburgh Journal*, N. S. XX (1853). 49 *sqq.* Trumbull, *The Threshold Covenant*, p. 174 *sq.*

opposition dont la force va croissant rapidement. Le plan limité de cet ouvrage ne laisse pas de marge pour un exposé complet du mouvement en question, avec la variété de ses arguments et la multitude de ses systèmes de réforme. Les mécontents invoquent deux raisons principales : la première, c'est que la loi actuelle sur la propriété n'assure pas à chaque travailleur le produit intégral de son travail; la seconde, c'est que cette loi ne donne pas à tous les besoins une satisfaction en rapport avec les moyens dont on dispose. Quelle que soit la variété d'opinion des diverses écoles socialistes, toutes visent, dans leur organisation dela propriété, soit à garantir aux classes ouvrières le produit intégral de leur activité, soit à réduire à de justes proportions les besoins individuels et les moyens actuels de les satisfaire, en reconnaissant à chaque membre de la société le droit aux choses nécessaires pour l'entretien de son existence, et en subordonnant à ce droit la satisfaction de besoins moins urgents que certains peuvent éprouver[1]. Ces visées sont grandement contrariées par le système actuel, où terre et capital sont la propriété de particuliers luttant librement pour accroître leur fortune, et surtout par l'existence légalement reconnue du « revenu non gagné[2] » — la « rente » des saint-simoniens, la « surplus value » ou le « Mehrwert » de Thompson ou de Marx — revenu dont l'heureux bénéficiaire ne rend pas à la société l'équivalent personnel, et qu'il n'est en situation d'empocher que parce que le travailleur salarié reçoit un salaire inférieur à la pleine valeur du produit de son travail. Nous nous trouvons ici en présence d'un conflit entre deux principes d'acquisition. La règle d'après laquelle le possesseur d'un objet possède aussi ce qui en résulte, et pareillement la loi d'héritage, dès lors qu'elles conduisent toutes deux au revenu non gagné, offensent le principe du travail comme source de la propriété. Elles lèsent aussi ce droit à la subsistance que reconnaissent toujours un peu, souvent trop peu, toutes les sociétés

1. Voir Menger, *Right to the whole Produce of Labour*, p. 5 *sqq*; Goos, *op. cit.* II. 61.

2. Le terme *unearned income* (*arbeitsloses Einkommen*) a été proposé par Menger (*op. cit.* p. 3).

humaines[1]; car, ainsi que l'observait Marx, l'accumulation de richesse à l'un des pôles implique l'accumulation de misère au pôle opposé[2]. Ce conflit entre des principes ou des droits qui diffèrent, et dont il n'est pas un qui n'ait de profondes assises dans la nature humaine comme dans les conditions de la vie sociale, a été provoqué par certains faits inhérents au progrès de la civilisation. Dans les sociétés simples, le revenu non gagné est insignifiant, car il n'y a pas de fortunes; et si elles comportent un petit nombre de gens incapables de gagner leur vie, le système d'assistance mutuelle pourvoit à leurs besoins Les progrès de la culture s'accompagnent, en revanche, d'une répartition plus inégale de la richesse, et aussi d'un déclin de la solidarité, résultat de l'accroissement et de la différenciation plus grande de l'unité sociale. Le revenu non gagné a augmenté; dans beaucoup de cas, la disproportion est devenue énorme entre le profit du capital et le salaire du travail; l'opulence des uns coudoie la misère des autres. En même temps, l'injustice des privilèges fondés sur la naissance ou la fortune est vivement ressentie, on reconnaît la dignité du travail, et les classes ouvrières prennent de jour en jour plus clairement conscience de leur force et de leurs droits. Ainsi s'est formée et répandue la conviction, puissante et générale, que le système actuel de propriété diffère grandement de la loi idéale. Certes, il faudra bien des luttes pour les mettre en harmonie l'une avec l'autre. Les droits de propriété, au temps présent, ne s'appuient pas seulement sur des intérêts personnels, mais encore sur ce sentiment profondément enraciné, et développé à l'école de la tradition, que l'Etat commettrait une iniquité s'il intervenait pour contester aux individus leurs titres depuis longtemps établis à la libre disposition de leurs biens. Par contre, le système nouveau tire sa force du fait qu'il vise à rectifier les droits

1. Voir *supra*, ch. XXIII. Chez les Esquimaux du Détroit de Behring (Nelson, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* XVIII. 294) et chez les Groenlandais (Rink, *Eskimo Tales*, p. 29 *sq.*), celui qui, ayant prêté un objet, voit qu'on ne le lui rend pas, n'a pas le droit de le réclamer : pour eux, en effet, celui qui possède assez de biens pour en prêter une partie, celui-là possède plus qu'il ne lui faut.

2. Marx, *Capital*, p. 661.

légaux pour les accorder aux besoins existants, et que la méthode d'acquisition sur laquelle il insiste fait appel, plus que toute autre, au sentiment naturel de justice inhérent à l'homme. Nous sommes parfaitement incapables de prévoir dans ses détails l'issue de la lutte. Mais il est évident que, tôt ou tard, la loi de propriété devra subir une transformation radicale; et nul n'en saurait douter qui se rend compte que les idées du bien et du mal peuvent bien survivre quelque temps aux conditions dont elles sont issues : quelque temps, mais pas toujours.

CHAPITRE XXX

LE RESPECT DE LA VÉRITÉ ET DE LA BONNE FOI

Le respect de la vérité implique tout d'abord que nous devons nous abstenir du mensonge, lequel consiste à dénaturer volontairement les faits par la parole ou par l'action, avec dessein de produire une croyance erronée. Intimement lié à ce devoir est celui de la bonne foi ou fidélité aux promesses, qui exige que nous mettions les faits en harmonie avec nos affirmations solennelles touchant notre conduite à venir. Dans certaines limites ces devoirs sont, semble-t-il, universellement reconnus, encore que la censure à laquelle s'expose leur transgresseur comporte, en degré, d'extrêmes variations. Mais il se présente aussi des cas où le manque de véracité et la mauvaise foi sont considérés avec indifférence, si même on ne les estime pas louables, voire obligatoires.

Diverses races non civilisées se font remarquer par leur profond respect de la vérité. Il y a des sauvages dont on rapporte qu'aucune circonstance, même la plus critique, ne les induirait à mentir. Il en est d'autres chez qui la fausseté constitue un vice prédominant, à telles enseignes que le mensonge couronné de succès y est assuré de l'admiration populaire.

Toutes les autorités s'accordent à représenter les Veddahs de Ceylan comme des modèles de véracité. Ils sont « proverbialement loyaux et honnêtes[1] ». Ils estiment proprement inconcevable

1. Bailey, Wild Tribes of the Veddahs of Ceylan, dans *Trans. Ethn. Soc.* N. S. II. 291.

que qui que ce soit dise ce qui n'est pas vrai[1]. M. Nevill écrit : « Jamais, à ma connaissance, un vrai Veddah n'a menti; et les Singhalais leur rendent le même témoignage[2] ». MM. Sarasin ont fait une expérience analogue : « L'authentique Veddah des forêts dit toujours la vérité; nous n'en avons jamais entendu un seul proférer un mensonge; tous leurs propos sont brefs et véridiques ». Un Veddah qui a commis un meurtre, et qui doit répondre de ce crime en justice, garde le silence plutôt que de mentir pour échapper au châtiment[3].

D'autres exemples d'une véracité extrême nous sont offerts par diverses tribus nullement civilisées des Indes. Les Saoras de la province de Madras, « pareils en cela à la plupart des montagnards..., n'ont aucun penchant au mensonge. Si un Saora en tue un autre, il l'avoue sans détour et expose ses raisons »[4]. Le montagnard de l'Inde Centrale nous est présenté comme « le plus véridique des êtres, prêt à reconnaître la dette qu'il a contractée, comme le crime dont il s'est rendu coupable[5] ». Un vrai Gond « peut commettre un meurtre, mais non pas dire un mensonge[6] ». Les Kandhs, dit Macpherson, « ne le cèdent, je crois, à aucun peuple du monde pour la véracité...; c'est toujours pour eux une obligation impérieuse de dire la vérité, à moins qu'il ne s'agisse de sauver la vie d'un hôte[7] ». Un des plus grands péchés qu'un homme puisse commettre, c'est, pensent-ils, de rompre un solennel engagement d'amitié[8]. Les Korwas des hauteurs de Sirguja, si cruels dans leurs brigandages qu'ils mettent à mort tous ceux qu'ils attaquent, même ceux qui ne leur résistent pas, « ont ce que l'on peut appeler la vertu sauvage de la véracité à un degré extraordinaire; si on les accuse avec juste raison, ils avouent tout de suite et entrent dans tous les détails de leur crime[9] ». Les Santals sont connus pour leur véracité et leur fidélité à la parole donnée dans les circonstances les plus difficiles. Un Kouroubar « dit toujours la vérité[10] ». Chez les Hos, « un soupçon touchant l'honnêteté ou la véracité d'un homme peut l'acculer au suicide[11] ». Chez les Angami Nagas, on respecte fort la vérité toute simple; il est rare qu'une affirmation soit faite sous serment; il est plus rare encore qu'elle soit fausse[12]. Dans les Monts Chittagong, les Tipperahs sont la seule peuplade chez laquelle le capitaine Lewin ait rencontré la bassesse et le mensonge[13]; et même les Tipperahs passaient pour avoir été

1. Hartshorne, dans *Indian Antiquary*, VIII. 320.
2. Nevill, dans *Taprobanian*, I. 193.
3. Sarasin, *Forschungen auf Ceylon*, III. 541, 542, 543. Schmidt, *Ceylon*, p. 276.
4. Fawcett, *Saoras*, p. 17.
5. Forsyth, *Highlands of Central India*, p. 164. *Cf. ibid.* p. 361. Sleeman, *Rambles and Recollections of an Indian Official*, II. 109. Hislop, *Aboriginal Tribes of the Central Provinces*, p. 1.
6. Dalton, *Ethnology of Bengal* p. 284. *Cf.* Forsyth. *op. cit.* p. 155.
7. Macpherson, Religious Opinions and Observances of the Khonds, dans *Jour. Roy. As. Soc.* VII. 196.
8. Macpherson, *Memorials of Service in India*, p. 94.
9. Dalton, *op. cit.* p. 230.
10. Elliot, Characteristics of the Population of Central and Southern India, dans *Jour. Ethn. Soc. London*, N. S. I. 106 *sq*, 105.
11. Dalton, *op. cit.* p. 206. *Cf. ibid.* p. 204 *sq.* Bradley-Birt, *Chota Nagpore*, p. 103.
12. Prain, Angami Nagas, dans *Revue coloniale internationale*, V. 490.
13. Lewin, *Wild Races of South-Eastern India*, p. 191.

naguère « généralement véridiques et simples d'esprit[1] ». La tradition des Karen de Birmanie leur lègue ce précepte : « Ne dites pas de fausseté. Ce que nous ne connaissez pas, n'en parlez point. Les menteurs auront la langue coupée[2] ». Chez les Bannaves du Cambodge, « le mensonge encourait des peines sévères, comme l'esclavage ou l'exil[3] ».

Dans les îles Andaman, le mensonge est *yubda*, mot signifiant péché, méfait[4]. Les indigènes de Car Nicobar sont si honnêtes que « l'accusation de mensonge les met aussitôt sous les armes[5] ». On loue, chez les Dayaks de Bornéo, l'honnêteté et le profond respect de la vérité[6]. Bock raconte que, s'ils ne pouvaient donner à ses questions de réponses satisfaisantes, ils préféraient n'en pas donner du tout; et que, s'il n'obtenait pas toujours la vérité entière, on ne lui disait du moins jamais que la vérité[7]. La véracité caractérise les Alfouras de Halmahera[8], de même que les Bataks de Sumatra, qui n'ont recours au mensonge que dans une nécessité pressante[9]. Les Javanais, dit Crawfurd, « contrastent honorablement, par leur amour de la vérité, avec toutes les nations civilisées de l'Asie[10] ». « Ils font preuve, dit Raffles, dans leurs rapports avec nous, d'honnêteté, de loyauté et de bonne foi au degré le plus haut. Telle est leur sincérité, reconnue par les premiers fonctionnaires hollandais, que les prisonniers accusés de crime avouent neuf fois sur dix, s'ils sont vraiment coupables, sans subterfuge, sans équivoque; ils se répandent en détails sur la portée et les circonstances de leur acte, et l'éclairent plus vivement à eux seuls, si on sait les interroger, que tout le reste des témoignages[11] ». L'Archipel Malais contient d'autres peuplades indigènes véridiques et dignes de foi[12], à côté de peuplades perfides et menteuses[13]. Ainsi les gens de Timor-Laut mentent sans scrupule quand ils croient qu'on n'en saura rien[14]; et quant aux Niases, « la vérité est leur pire ennemie[15] ».

La véracité et la probité distinguaient les divers peuples non

1. Browne, cité par Dalton, *op. cit.* p. 110.
2. Smeaton, *Loyal Karens of India*, p. 254.
3. Comte, cité par Mouhot, *Travels in Indo-China, Cambodia and Laos*, II. 27. Pour la véracité des races sauvages de l'Inde, voir encore : Sleeman, *op. cit.* II. 110 *sqq.*; Dalton, *op. cit.* p. 256 (Oraons); Crooke, *Tribes and Castes of the North-Western Provinces*, II. 478 (Haburas); Fraser, *Tour through the Himala Mountains*, p. 264 (habitants de Kunawur), 335 (Bhotiyas); Iyer, dans *Bulletin* du Museum du gouvernement de Madras, IV. 73 (Nayadis du Malabar); Walhouse, Account of a Leaf-wearing Tribe on the W. Coast of India, dans *Jour. Anthr. Inst.* IV. 370 (Koragars).
4. Man, dans *Jour. Anthr. Inst.* XII. 112.
5. Distant, dans *Jour. Anthr. Inst.* III. 4. Kloss, *In the Andamans and Nikobars*, p. 227 *sq.*
6. Ling Roth, *Natives of Sarawak*, I. 66-68, 82 Boyle, *Adventures among the Dyaks of Borneo*, p. 215. Selenka, *Sonnige Welten*, p. 47.
7. Bock, *Head-Hunters of Borneo*, p. 209.
8. Kükenthal, *Forschungsreise in den Molukken*, p. 188.
9. Junghuhn, *Battaländer auf Sumatra*, II. 239.
10. Crawfurd, *History of the Indian Archipelago*, I. 50.
11. Raffles, *History of Java*, I. 248.
12. Riedel, *De sluik- en kroesharige rassen tusschen Selebes en Papua*, p. 96 (Sérangais). St. John, *Life in the Forests of the Far East*, II. 322 (Malais de Sarawak).
13. Marsden, *History of Sumatra*, p. 209 (indigènes de l'intérieur). Riedel, *op. cit.* p. 314 (Luang-Sermata). Steller, *De Sangi-Archipel*, p. 23.
14. Forbes, *A Naturalist's Wanderings in the Eastern Archipelago*. p. 320.
15. Modigliani, *Viaggio a Nias*, p. 467.

civilisés de l'empire russe. Georgi, dont l'œuvre date du dix-huitième siècle, dit des Tchouvaches qu'« une affirmation ou une dénégation toutes simples leur suffisent », et qu'« ils tiennent toujours parole »; il dit des Barabinzes que « le mensonge, la duplicité et la fraude sont inconnus chez eux »; il dit des Tongouzes qu' « ils se montrent toujours tels qu'ils sont en réalité », et que « le mensonge leur paraît la chose du monde la plus absurde, ce qui les dispense d'être soupçonneux, et d'accompagner leurs affirmations de serments ou de protestations solennelles »; il dit des Kouriliens qu'ils disent toujours la vérité, « avec la plus scrupuleuse fidélité[1] ». Castrén constate que les Zyriens, comme les tribus finnoises en général, sont honnêtes et dignes de confiance[2]. Quant aux Ostyaks, ils ne prêtent serment que pour se justifier. Chez eux, « les témoins ne prêtent pas serment, on les croit sans réserve sur parole; tout le monde peut rendre témoignage, à l'exception des aliénés. Les enfants peuvent être témoins contre leurs parents, les frères contre leurs frères, le mari contre sa femme, et la femme contre son mari[3] ».

Le Père Veniaminof parlait avec éloges de la véracité des Aléoutes : « Ces hommes exècrent le mensonge, et jamais ils ne répandent de faux bruits... Ils sont fort offensés si l'on doute de leur parole ». Ils « méprisent l'hypocrisie sous toutes ses formes », et « ils ne flattent ni ne font de vaines promesses, s'agît-il même d'éviter une réprimande[4] ». Le respect de la vérité chez les Esquimaux semble varier suivant les tribus. Armstrong blâme chez ceux de l'Ouest un fort penchant à la fausseté; ils disent rarement la vérité, s'il y a quelque chose à gagner au mensonge[5]. Ceux de Point Barrow « sont, dans l'ensemble, véridiques, mais un mensonge dévoilé passe plutôt pour une bonne farce; et, dans le commerce, ils se livrent à maint tour de passe-passe[6] ». Quant à ceux d'Igloolik, île voisine de la presqu'île de Melville, « il ne mentent », nous dit-on, « que pour se calomnier réciproquement, s'accusant entre eux de vol ou de mauvaise conduite. Si on les interroge, il est rare qu'ils persistent dans leur mensonge... Le mensonge chez eux est l'apanage presque exclusif des femmes[7] ». Décrivant les Esquimaux établis à l'Ouest du détroit de Davis et aux environs de la baie de Frobisher, Hall rapporte qu'ils méprisent et évitent celui qui se permet de *shag-la-voo*, « dire un mensonge »; et que ce genre d'individus est rare parmi eux[8]. Les Groenlandais, sinon les Groenlandaises, sont en général véridiques entre eux[9]. Mais un Groenlandais ne dira pas, à moins d'y être obligé, une vérité qu'il suppose pouvoir être désagréable à celui

1. Georgi, *Russia*, I. 110; II. 229; III. 78, 109, 19 . *Cf* Krasheninnikoff, *History of Kamschatka*, p. 236.
2. Castrén, *Nordiska resor och forskningar*, I. 257.
3. *Ibid.* I. 309 *sq.*
4. Veniaminof, cité par Dall, *Alaska*, p. 396, 395.
5. Armstrong, *Discovery of the North-West Passage*, p. 196 *sq.*
6. Murdoch, Ethnological Results of the Point Barrow Expedition, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* IX. 41.
7. Lyon, *Private Journal during the Voyage of Discovery under Captain Parry*, p. 349.
8. Hall, *Arctic Researches*, p. 567.
9. Dalager, *Grönlandske Relationer*, p. 69. Cranz, *History of Greenland*, I. 171, 175. Nansen, *Eskimo Life*, p. 158.

qui l'entend, car il tient à avoir avec ses semblables les rapports les meilleurs[1].

Les Indiens du fleuve Thompson (Colombie britannique) assurent qu'il est mauvais de mentir, que c'est prêter à la moquerie et se faire traiter de « menteur[2] ». L'amour de la vérité, dit Morgan à propos des Iroquois, est un trait marquant du caractère indien. « Ce sentiment inné florissait au temps de leur plus grande prospérité, dans toute la fraîcheur de sa pureté primitive. En toutes circonstances, et quel que fût le risque, les Iroquois disaient la vérité, sans crainte et sans hésitation. La dissimulation n'était pas dans les habitudes des Indiens... Les Iroquois s'enorgueillissaient de leur respect sacré pour la bonne foi publique, et tout manquement à cette bonne foi était toujours châtié sévèrement[3] ». Loskiel à son tour constate qu'ils voyaient dans le vol et la tricherie des fautes odieuses et scandaleuses[4]. Chez les Chippewas, les menteurs, fort peu nombreux, étaient méprisés[5]. Les Chochones, une tribu des Serpents, étaient francs et communicatifs dans leurs rapports avec les étrangers et parfaitement honnêtes dans leurs transactions commerciales[6]. Les Séminoles de Floride sont loués pour leur sincérité[7]. « Après trente ans d'expérience », rapporte Matthews, qui parle surtout des Indiens Navahos, « je dois dire que je ne les ai pas trouvés, en moyenne, moins véridiques que nous ne le sommes nous-mêmes[8] ». Chez les Dakotas, le mensonge « passe pour très mauvais », mais à cet égard « chacun voit la paille dans l'œil de son prochain plutôt que la poutre qui est dans le sien[9] », et le défaut de véracité ou la malhonnêteté habituelle dans les petites choses sont des traits apparents de leur caractère[10]. Les Thlinkit, tout prêts à reconnaître que le mensonge est criminel, sont tout aussi prêts à y recourir si cela fait leur affaire[11]. Quant aux Tchépéyans, on dit qu'ils ont tellement l'habitude du mensonge, même entre eux, qu'on se demande s'ils mettent la véracité au nombre des vertus[12]. Les Crees « ne sont pas très scrupuleux dans leur respect de la vérité, ils aiment à se vanter[13] ». Heriot a observé chez les Indiens de l'Amérique du Nord une disposition à tromper et à trahir[14]. Adair aussi, mais il ajoute : « Quoique peu honnêtes dans la vie privée », ils n'en sont pas moins « très fidèles à leur propre tribu[15] ».

1. Nansen, *Eskimo Life*, p. 101. *Idem*, *First Crossing of Greenland*, II. 334 *sq*,
2. Teit, Thompson Indians of British Columbia, dans *Memoirs of the American Museum of Natural History*, Anthropology, I. 366.
3. Morgan, *League of the Iroquois*, p. 335, 338.
4. Loskiel, *History of the Mission of the United Brethren among the Indians in North America*, I. 16.
5. Keating, *Expedition to the Source of St. Peter's River*, II. 168.
6. Lewis and Clarke, *Travels to the Source of the Missouri River*, p. 306.
7. Maccauley, Seminole Indians of Florida, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* V. 491.
8. Matthews, Study of Ethics among the Lower Races, dans *Jour. of American Folk-Lore*, XII. 5.
9. Schoolcraft, *Indian Tribes o the United States*, II. 196
10. Eastman, *Dacotah*, p. XVII.
11. Douglas, cité par Petroff, *Report on Alaska*, p. 177.
12. Richardson, *Arctic Searching Expedition*, II. 18. *Cf. ibid.* II. 19.
13. Richardson, dans Franklin, *Journey to the Shores of the Polar Sea*, p. 63.-
14. Heriot, *Travels through the Canadas*, p. 319.
15. Adair, *History of the American Indians*, p. 4.

Sur les Indiens de l'Amérique du Sud, les auteurs que j'ai consultés ne disent pas grand'chose au point de vue qui nous intéresse. Les Coroados ne sont pas trompeurs[1]. Les Tehuelches de Patagonie mentent presque toujours dans les petites choses et ils inventent des histoires par pur amusement. « Mais dans les affaires importantes, lorsqu'il s'agissait par exemple d'assurer la sécurité de quelqu'un, ils étaient fort véridiques, tant qu'on faisait preuve de bonne foi à leur égard. Après un certain temps », ajoute le lieutenant Musters, « quand ils se furent aperçus que je ne m'écartais jamais en rien de la vérité, ils cessèrent de mentir, même en petit. Voilà la preuve qu'ils n'ont pas cette nature perfide que leur imputent des écrivains ignorants[2] ». Chez les Fuégiens, au rapport de Bridges, personne ne peut avoir confiance en personne, les calomnies sont chose courante, on exagère tout, et souvent même on ne voit aucun mal à mentir[3]. Snow, pourtant, parle de « l'honnêteté indubitable dont ils font preuve en mainte transaction[4] »; et Darwin conte que le petit Fuégien à bord du *Beagle* « montrait, en se mettant dans une violente colère, combien il était sensible à l'épithète de menteur, qu'il méritait en réalité[5] ».

En ce qui concerne les indigènes d'Australie, les uns, nous dit-on, se montrent en toutes circonstances honnêtes et sincères; d'autres, au contraire, « semblent manquer presque entièrement de qualités supérieures[6] ». Pour Mathew, ils ne mentent pas par plaisir, mais on ne peut compter sur eux pour garder un objet que s'il ne leur cause pas de trop fortes tentations[7]. Curr admet que dans certaines conditions ils sont perfides, et qu'il ne leur en coûte pas beaucoup de mentir : mais ses observations l'ont convaincu que le noir se rend compte, du moins au début de sa carrière, que c'est mal de mentir[8]. Aux yeux de Howitt, les Kurnai de l'Australie méridionale « peuvent soutenir la comparaison avec nous pour les récits d'événements, ou les témoignages en justice. L'individu connu pour son mépris de la vérité se voit, chez eux, flétri du nom de *jet-bolan* : menteur[9] ». En Nouvelle-Galles du Sud, ceux dont les mensonges causent des disputes sont châtiés, et, d'une façon générale, « on déteste les menteurs »; quelqu'un qui fréquentait ces indigènes depuis trente ans assura le Dr Fraser qu'il ne les avait jamais entendus mentir[10]. En Victoria (partie occidentale), déclare Dawson, les menteurs sont détestés : si quelqu'un cause des ennuis à d'autres par ses mensonges, on le châtie avec le boomerang, quand c'est un homme, avec le bâton, quand c'est une femme ou un enfant[11]. Parlant de ses expéditions

1. Von Spix and von Martius, *Travels in Brazil*, II. 242.
2. Musters, *At Home with the Patagonians*, p. 195 *sq.*
3. Bridges, dans *A Voice for South America*, XIII. 202 *sq. Cf.* Hyades et Deniker, *Mission scientifique du Cap Horn*, VII.24 2. King and Fitzroy, *Voyages of the « Adventure » and « Beagle »*, II. 188.
4. Snow, *Two Years' Cruise off Tierra del Fuego*, I. 347.
5. Darwin, *Journal of Researches*, p. 227.
6. Brough Smyth, *Aborigines of Victoria*, I. 5.
7. Mathew, Australian Aborigines, dans *Jour. and Proceed. Roy Soc. N. S. Wales*, XXIII. 387.
8. Curr, *Australian Race*, I. 43, 100.
9. Fison and Howitt, *Kamilaroi and Kurnai*, p. 256.
10. Fraser, *Aborigines of New South Wales*, 0. 41, 90.
11. Dawson, *Australian Aborigines*, p. 76.

dans l'Australie centrale, Eyre écrit : « J'ai observé qu'en général, dans leurs relations mutuelles, les indigènes disent la vérité et agissent honnêtement; et d'ordinaire ils font de même avec les Européens qui ont gagné leur amitié[1] ». Touchant les tribus de l'Australie occidentale, Chauncy note qu'elles ne sont certainement pas enclines à la perfidie et qu'il ne s'y produit presque jamais d'accusation de cette sorte. « Entre eux, ajoute-t-il, ces gens sont d'habitude honnêtes, sinon véridiques »; et pendant les longues années qu'il les a fréquentés, il ne se souvient pas d'avoir entendu un indigène mentir avec l'idée d'y gagner quelque chose. « Interrogés sur quoi que ce soit, ils arrangent leur réponse de manière à la rendre agréable au questionneur, plutôt que conforme à la vérité : mais c'est affaire de politique[2] ». D'après un autre témoin, qui fut avocat-général dans la même colonie, « un indigène accusé d'un crime reconnaît souvent sa participation à l'acte avec une parfaite sincérité[3] ». Bien différent est le jugement que porte Gason sur les Dieyerie de l'Australie méridionale : « Race plus perfide, dit-il, n'existe pas à ma connaissance. Cette perfidie, ils s'en imprègnent dès leur plus tendre enfance, la pratiquent jusqu'à la mort et n'y voient aucun mal... Ils semblent se complaire au mensonge, surtout s'ils croient qu'il vous sera agréable. Si vous les questionnez, attendez-vous à un mensonge, tout naturellement. Ils ne mentent pas seulement aux blancs, mais entre eux, et ne semblent pas y voir de faute[4] ». Les indigènes de Botany Bay et de Port Jackson (Nouvelle-Galles du Sud) ne répugnent pas à mentir, d'après les anciens écrivains[5]. Et Lumholtz, qui parle d'une tribu du Queensland septentrional, remarque qu'« un indigène d'Australie est capable de trahir n'importe qui », et que « pas un d'entre eux ne se gênera pour mentir s'il y voit son avantage[6] ».

Pour Hale, les Polynésiens ne sont pas perfides de leur nature : cela ne tient pas, toutefois, à leur horreur de la perfidie, mais à leur incapacité de dissimuler; et s'agissant des Micronésiens, on peut, semble-t-il, compter en général sur leur parole[7]. Aux yeux des insulaires des Tonga, une fausse accusation paraît plus horrible que ne paraît chez nous un meurtre prémédité, et ils se conforment à ce principe[8]. Polack nous assure qu'en Nouvelle-Zélande les Maoris de toutes classes pratiquent universellement le mensonge; le parfait menteur y est considéré comme fort habile[9]. Mais Dieffenbach est d'avis que, si on les traite honnêtement, ils

1. Eyre, *Expeditions of Discovery into Central Australia*, II. 385.
2. Chauncy, cité par Brough Smyth, *op. cit.* II, 275, 281. *Cf.* Oldfield, Aborigines of Australia, dans *Trans. Ethn. Soc.* N. S. III. 255.
3. Moore, cité par Brough Smyth, *op. cit.* II, 278.
4. Gason, Dieyerie Tribe of Australian Aborigines, dans Woods, *Native Tribes of South Australia*, p. 257 *sq.*
5. Collins, *English Colony in New South Wales*, I. 600. Barrington, *History of New South Wales*, p. 22.
6. Lumholtz, *Among Cannibals*, p. 100,
7. Hale, *U. S. Exploring Expedition, Vol. VI. Ethn. and Philol.* p. 16, 73.
8. Mariner, *Natives of the Tonga Islands*, II. 163 *sq.*
9. Polack, *Manners and Customs of the New Zealanders*, II. 102 *sq.* Voir aussi Colenso, *Maori Races of New Zealand*, p. 44, 46.

vousrendent la pareille[1]. Un autre auteur signale qu'ils croyaient en un esprit malin, « menteur et père des mensonges[2] ». L'affirmation générale de von Jhering, disant que les insulaires des mers du Sud voient dans le mensonge un jeu inoffensif de l'imagination[3], est assurément peu fondée. Le penchant à la perfidie, que l'on a relevé chez les habitants des îles Carolines[4] et chez ceux de la Nouvelle-Bretagne[5], ne va pas jusque là. En Nouvelle-Calédonie, la nature des habitants n'est relativement pas déshonnête[6]. Les ouvriers et les domestiques, aux îles Salomon, passent pour être fidèles et sérieux[7]; mais les commerçants y ont déjà appris mainte tricherie[8]. A Erromanga (Nouvelles-Hébrides), le Révérend H. A. Robertson constate que « les païens ne disent la vérité que quand ils y trouvent leur compte. Non pas que les indigènes n'aient aucun souci de la vérité, mais ils semblent absolument incapables de s'exprimer avec précision sur quoi que ce soit ou de raconter un événement tel exactement qu'il s'est passé[9] ». D'après certains auteurs, les Fidjiens méritent fort peu de confiance et ils voient un talent dans l'adresse à mentir[10]. « Si forte est leur propension au mensonge, dit le missionnaire Williams, qu'ils n'éprouvent, semble-t-il, aucun désir de la nier, et qu'ils n'ont guère de honte quand on les convainc de fausseté ». L'habitude constante et universelle de mentir est tellement admise «qu'après l'affirmation la plus ordinaire on entend couramment répliquer : « c'est un mensonge », sans que nul ne songe à s'en offenser ». Toutefois, les indigènes m'ont souvent dit des mensonges alors que, manifestement, ils n'y mettaient pas de mauvais desseins et que la vérité leur eût été bien plus avantageuse. Les Fidjiens fêtent comme d'agréables compagnons ceux qui sont habiles à leur brocher des contes, mais ils n'en condamnent pas moins énergiquement, dans certaines circonstances, la pratique du mensonge... C'est sur les points où des civilisés ont le plus coutume de mentir que ces indigènes sont le plus empressés à dire vrai. Un accusé, par exemple, loin de nier sa culpabilité, est prêt à en faire l'aveu à quelqu'un qu'il estime... Voici un incident qui montre que le mensonge en soi est condamné et tenu pour déshonorant. Un blanc, connu pour sa fausseté, avait déplu à un chef puissant, et il m'écrivit pour me demander d'intercéder en sa faveur. C'est ce que je fis; mais le chef trancha sommairement la question en ces termes : — Dites-lui que personne ne hait les étrangers, mais que tout le monde déteste les menteurs[11] ». D'autres écrivains sont allés jusqu'à nier que les Fidjiens fussent d'habituels menteurs[12]; et Erskine a conclu de ses rapports avec

1. Dieffenbach, *Travels in New Zealand*, II. 109.
2. Yate, *Account of New Zealand*, p. 145.
3. Von Jhering, *Der Zweck im Recht*, II. 606.
4. Angas, *Polynesia*, p. 386.
5. Powell, *Wanderings in a Wild Country*, p. 262.
6. Anderson, *Travel in Fiji and New Caledonia*, p. 233.
7. Parkinson, *Zur Ethnographie der nordwestlichen Salomo Inseln*, p. 4.
8. Sommerville, Ethnograph. Notes in New Georgia, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXVI, 393.
9. Robertson, *Erromanga*, p. 384 *sq.*
10. Wilkes, *U. S. Exploring Expedition*, III. 76.
11. Williams and Calvert, *Fiji*, p. 107 *sq.*
12. Erskine, *Cruise among the Islands of the Western Pacific*, p. 264. Anderson, *Travel in Fiji and New Caledonia*, p. 130.

certains chefs qu'« ils appréciaient à sa valeur la vertu de véracité[1] ».

Nulle part, dans le monde sauvage, la vérité n'est tenue en si faible estime que chez certaines races africaines. On nous représente les nègres comme rusés et menteurs par nature[2]. « Ils disent un mensonge avec plus d'empressement qu'ils ne disent la vérité »... « ils ne voient point de mal dans le mensonge[3] »... Ils mentent non seulement par espoir de profit, ou pour plaire, ou pour amuser, mais souvent sans but aucun[4]. Sur la Côte de l'Or, note un voyageur d'autrefois, Guillaume Bosman, « les nègres sont tous, sans exception, pleins d'astuce, de perfidie, de fourberie, et il est bien rare que l'on se puisse fier à eux, car ils ne laissent échapper aucune occasion de tricher les Européens ni, à vrai dire, de se duper l'un l'autre[5] ». Dans toutes les tribus Bakalai, « le mensonge passe pour un enviable talent[6] ». Les Bakongo « s'efforcent de faire à leur interlocuteur des réponses agréables, sans s'attacher comme nous à la véracité[7] ». Les indigènes de l'Afrique Occidentale, dit Miss Kingsley, « répondront « oui » à propos de n'importe quoi, s'ils croient ainsi vous faire plaisir[8] ». Les Wakamba nous sont décrits comme de grands menteurs[9]. Chez les Waganda, « on fait très peu de cas de la vérité, et il n'y a aucun mal à mentir ; au contraire, un menteur qui se fait croire passe pour un garçon intelligent et débrouillard, qu'il y a plutôt lieu d'admirer[10] ». Les tribus voisines du lac Nyassa ont, paraît-il, pour « caractéristique nationale » l'insincérité[11]. Le Rév. D. Macdonald, qui connaît les Africains du Centre Oriental, écrit : « Ils disent beaucoup de mensonges et n'y voient pas de mal... Accusez un nègre de fausseté, il y verra une flatterie. Aussi, quand ils veulent faire un grand compliment à un Européen qui vient de leur raconter une histoire intéressante, ils le regardent bien en face, et lui disent : — O père, vous êtes un grand menteur[12] ! » Pour les Wanika, rapporte New, « le mensonge est à peu près comme le souffle de leurs narines et ils s'y adonnent tous, jeunes et vieux, hommes et jeunes gens de toutes classes. Beaucoup de ces mensonges n'ont d'autre fin que le plaisir de mentir. Demandez à un homme son nom, sa tribu, son village, posez-lui quelque autre simple question de cette nature, il vous répondra en principe l'exact contraire de la vérité ; pourtant il n'a rien à gagner ou à éviter par cette attitude. Mentir paraît lui être plus naturel que dire vrai. Il ment, même sûr d'être démasqué, et à peine l'est-il qu'il éclate de rire comme si c'était une bonne plaisanterie. Il s'entend vingt fois par jour traiter de *mulongo*

1. Erskine, *op. cit.* p. 264.
2. Baker, *Albert N'yanza*, I. 289. Burton, *Mission to Gelele*, II. 199.
3. Reade, *Savage Africa*, p. 580.
4. Hübbe-Schleiden, *Ethiopien, Studien über West-Afrika*, p. 186 *sq.*
5. Bosman, *New Description of the Coast of Guinea*, p. 100.
6. Du Chaillu, *Explorations and Adventures in Equatorial Africa*, p. 390. *Cf. ibid.* p. 331.
7. Ward, *Five Years with the Congo Cannibals*, p. 47.
8. Kingsley, *Travels in West Africa*, p. 525.
9. Kraft, *Travels in Eastern Africa* p. 355.
10. Wilson and Felkin, *Uganda*, I. 224. *Cf.* Felkin, Notes on the Waganda Tribe, dans *Proceed. Roy. Soc. Edinburgh.* XIII. 722. Ashe, *Two Kings of Uganda*, p. 295.
11. Macdonald, East Central African Customs, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXII. 119.
12. Macdonald, *Africana*, I. 62 *sq.*

(menteur), sans y faire attention, car pour lui nul opprobre ne s'attache à ce mot. Pour dissimuler une faute, il ment avec la pire effronterie et la plus aveugle obstination... S'il a un gain en vue, il fabrique des mensonges à la grosse... Il se vante de ce qu'*ulongo* (le mensonge) est son *pesa* (petit sou), et la simple vérité est à ses yeux la marchandise du monde la moins avantageuse. Mais s'il ment sans cause, sans objet, ou encore sans scrupule et sans mesure quand c'est pour se défendre ou par intérêt, il ne ment pas par méchanceté. Il ne ment pas dans l'expresse intention de faire du mal à autrui : il jugerait que c'est là chose immorale, et il a le cœur assez généreux pour s'y refuser. Souvent j'ai été frappé de la manière dont il surveillait sa langue, alors que la réputation ou l'intérêt d'autrui étaient en jeu[1] ». Le Bantou de l'Afrique Sud-Orientale, « s'il accepte la garde d'une propriété ou d'un objet, y apportera la même fidélité que s'il s'agissait du Grand Sceau. Mais, d'autre part, il y a maintes circonstances où aucune espèce de honte ne s'attache au mensonge. Celui qui, dans l'embarras, pourrait se tirer d'affaire en mentant, et ne le ferait pas, passerait simplement pour un imbécile[2] ». Andersson parle des « habitudes mensongères » des Héréros[3]. Chez les Bachapin, tribu Betchouana, le vice qui dépasse de loin tous les autres est un mépris universel de la vérité, aggravé par l'absence de toute fidélité honorable à la parole donnée, soit une pratique si habituelle du mensonge que celui-ci ne comporte « aucune honte, même démasqué[4] ». Chez les Cafres, « on pratique la tromperie, comme un art, dès le plus jeune âge : les enfants eux-mêmes ne répondent pas à une question directe[5] ». On juge élégant de tromper, tant que le trompeur n'est pas démasqué ; mais c'est un maladroit s'il se laisse prendre en flagrant délit. Un père se réjouit de voir ses fils mentir avec adresse[6]. « Quand vous commercez avec eux, mettez-vous bien dans l'esprit que rien n'est vrai de ce qu'ils vous disent, et agissez en conséquence... Les indigènes à votre service, de leur côté, mentiront en votre faveur s'ils vous aiment, aussi fort que les autres à votre détriment ; et nul ne se fait du commerce une autre conception[7] ». Dans un procès entre Cafres, « défendeur, plaignant, témoin, chacun peut mentir tant qu'il lui plaît, pour tirer le meilleur parti de sa cause[8] ». Mais les Cafres, nous dit-on, ne mentent pas devant leurs chefs, et plus d'un parmi eux ne voudrait pas tromper un blanc qu'il aime ou respecte[9]. Les Bochimans ont fort peu de souci de la véracité : « y manquer n'est pour eux que péché véniel[10] ». « Il ne faut jamais se fier à la première version d'un Bochiman ou d'un autre indigène. Quoi qu'on lui demande, il commence invariablement par répondre : « Je ne sais pas », après quoi il promet

1. New, *Life, Wanderings, and Labours in Eastern Africa*, p. 96 *sqq.*
2. Macdonald, *Light in Africa*, p. 211.
3. Andersson, *Lake Ngami*, p. 17. *Cf. ibid.* p. 499 (Bayeye).
4. Burchell, *Travels in the Interior of Southern Africa*, II. 553 *sq.*
5. Holden, *The Past and Future of the Kaffir Races*, p. 179.
6. Kidd, *The Essential Kafir*, p. 85.
7. Leslie, *Among the Zulus and Amatongas*, p. 199. *Cf. ibid.* p. 20.
8. Maclean, *Compendium of Kafir Laws and Customs*, p. 58.
9. Kidd, *The Essential Kafir*, p. 286.
10. Burchell, *op. cit.* II. 54.

de dire tout ce qu'il sait. Qu'on lui demande des nouvelles, il répond : « Non, pas de nouvelles », mais l'instant d'après il vous en donnera, et de fort intéressantes[1] ». A Madagascar, nul opprobre ne s'attachait à la tromperie ou à la fraude : « on les admirait plutôt comme preuves d'une ruse supérieure, comme choses dignes d'être imitées, aussi longtemps du moins qu'elles n'appelaient pas sur le coupable la rigueur des lois indigènes[2] ». « On estime », dit Ellis, « que le meilleur signe de génie chez les enfants est leur aptitude à tromper, duper et frauder. Le peuple se délecte aux contes fabuleux, mais aucun n'obtient un succès si vif et si général que le récit de quelque cas de duplicité triomphante... Le but constant des gens est de tricher en affaires, d'escroquer par une feinte amitié, d'exagérer ou d'inventer de toutes pièces dans la conversation[3] ». Ce que l'on vient de lire s'applique aux Hovas; mais les Betsiléos, qui habitent la même île, ne sont ni moins menteurs ni moins fripons : et « ni friponnerie ni mensonge n'ont jamais passé pour des péchés, tant que le coupable ne se faisait pas pincer[4] ». Un autre trait s'oppose de tous points à ceux-là : le grand nombre de proverbes qui, à Madagascar également, flétrissent le mensonge ou exaltent la vérité[5].

Mais en Afrique aussi existent divers peuples qui ont été représentés comme respectueux de la vérité et hostiles au mensonge. Les premiers voyageurs parlent avec éloges de la sincérité des Hottentots. Le Père Tachart dit qu'ils ont plus d'honnêteté que l'on n'en trouve nulle part chez les chrétiens[6]; et Kolben en tombe d'accord : il affirme que la parole d'un Hottentot est sacrée, et qu'il n'est guère à leurs yeux de crime plus odieux que la violation d'un engagement[7]. Pour Barrow, les Hottentots sont parfaitement honnêtes et fidèles : « accusés d'un crime, s'ils en sont coupables, ils avouent généralement[8] ». Quant aux Manansas, le Dr Holub prétend que leur honnêteté et leur fidélité, dans la mesure où il a pu les mettre à l'épreuve, sont supérieures à la moyenne : d'où les railleries dont ils sont l'objet de la part des tribus plus puissantes, qui les appellent « les niais du Nord »[9]. Les Bahima de l'Ouganda sont en général très honnêtes et véridiques; les Nandi, pour la plupart, pensent qu'il est très méchant de mentir[10]. Chez les For, tribu de l'Afrique centrale, « on considère le mensonge comme un grand crime : on bat les enfants, même très jeunes, qui s'en rendent coupables; et au-dessus de quinze ou seize ans, le menteur invétéré est puni par la perte d'une lèvre[11] ». A Sierra Leone, remarque Winterbottom, plus on s'enfonce dans les terres, plus les

1. Chapman, *Travels in the Interior of South Africa*, I. 76 *sq.*
2. Sibree, *The Great African Island*, p. 338.
3. Ellis, *History of Madagascar*, I. 143 *sq.*
4. Sibree, *op. cit.*, p. 125. Shaw, Betsileo, dans *Antananarivo Annual*, III. 79.
5. Clemes, Malagasy Proverbs, *ibid.* IV. 29.
6. Tachart, cité par Kolben, *Present State of the Cape of Good Hope*, I. 167.
7. *Ibid.* I. 59.
8. Barrow, *Travels into the Interior of Southern Africa*, I. 151 *sq.*
9. Holub, *Seven Years in South Africa*, II. 209.
10. Johnston, *Uganda Protectorate*, II. 630, 879.
11. Felkin, dans *Proceed. Roy. Soc. Edinburgh*, XIII. 232.

gens apparaissent naïfs et au-dessus de tout soupçon[1]. « Tous ceux qui ont eu affaire avec les Fans les préfèrent aux Mpongués et aux races de la Côte pour l'honnêteté et la virilité », et c'est une injure que d'appeler un d'eux menteur ou poltron[2]. Monrad, qui écrivait au début du siècle dernier, affirme que chez les nègres d'Accra le mensonge n'est pas du tout fréquent, et qu'en général ils sont honnêtes entre eux[3]. Un auteur ancien présente les gens du Grand Benin comme des natures droites : ils ne se trompent pas les uns les autres[4]. Les Massaï, en tant que race, sont véridiques, écrivent M. et Mme Hinde; jamais chez eux un adulte ne consent à mentir; « peut-être refuseront-ils de répondre: mais s'ils répondent, on peut compter sur leur parole[5] ». Ils mentent très souvent au contraire, dit le Dr Baumann; mais ils regardent le mensonge comme une grosse faute[6]. Les Guanches des Iles Canaries étaient, dit-on, « esclaves de leur parole[7] ». Des Berbères du Maroc, Léon, l'Africain écrit : « Ce sont gens fort honnêtes, exempts de toute fraude ou astuce... Ils s'en tiennent bien fidèlement à ce qu'ils ont convenu, à tel point qu'ils mourraient plutôt que de manquer à leurs promesses[8] ». Dyveyrier a rencontré la même vertu chez les Touaregs, autre peuplade berbère : « La fidélité aux promesses, aux traités, est poussée si loin par les Touâreg, qu'il est difficile d'obtenir d'eux des engagements... Il est de maxime chez les Touâreg, en matière de contrat, de ne s'engager que pour la moitié de ce qu'on peut tenir, afin de ne pas s'exposer au reproche d'infidélité... Le mensonge, le vol domestique et l'abus de confiance sont inconnus des Touâreg[9] ». Les opinions varient sur les Arabes africains. « Qui », demande Parkyns, « est plus digne de confiance que l'Arabe du Désert ?[10] » Par contre, pour Rohlfs et Chavanne, les Arabes du Sahara s'adonnent beaucoup au mensonge[11]; St. John fait cette observation sur les Arabes d'Egypte : « En général, on n'apprécie pas la parole d'un homme... Le mot de « menteur » est une interpellation joyeuse, où il n'entre guère de reproche; on avoue « j'ai menti », sans rougir pour autant[12] ». Les Bédouins actuels de l'Arabie justifient encore le mot d'Hérodote : « Les Arabes respectent leur parole aussi religieusement que n'importe quel peuple[13] ». « Nul vice, nul crime, n'est à plus juste raison marqué d'infamie chez les Bédouins que la perfidie. On pardonne à celui qui tue un étranger sur la route : mais celui-là reste à jamais couvert d'opprobre, qui a volé à son compagnon, ou à son hôte et protégé, ne fût-ce qu'un mouchoir de poche[14] ». Wallin affirme

1. Winterbottom, *Account of the Native Africans in the Neighbourhood of Sierra Leone*, I. 206 *sq.*
2. Burton, *Two Trips to Gorilla Land*, I. 225 *sq.*
3. Monrad, *Guinea-Kysten og dens Indbyggere*, p. 6.
4. Cité par Ling Roth, *Great Benin*, p. 45.
5. Hinde, *The Last of the Masai*, p. 34.
6. Baumann, *Durch Massailand*, p. 165.
7. Bory de St. Vincent, *Essais sur les Isles Fortunées*, p. 70.
8. Leo Africanus, *History and Description of Africa*, I. 183.
9. Dyveyrier, *Exploration du Sahara*, p. 384 *sq.*
10. Parkyns, *Life in Abyssinia*, II. 182.
11. Chavanne, *Die Sahara*, p. 392.
12. St.John, *Adventures in the Lybian Desert*, p. 31.
13. Hérodote, III. 8.
14. Burckhardt, *Notes on the Bedouins and Wahabys*, p. 190 *sq.*

que l'on peut avoir la plus entière confiance dans la promesse d'un Bédouin, dès l'instant que l'on a mangé avec lui le pain et le sel[1]. Mais s'il regarde comme un devoir sacré la fidélité à une promesse, formelle ou tacite, le mensonge et la fraude n'en règnent pas moins dans le désert, tout comme dans les villes marchandes de la Syrie[2]. Blunt, qui a étudié les Bédouins de l'Euphrate, s'exprime ainsi à leur sujet : « Dans les choses ordinaires, la vérité ne leur paraît pas une vertu, ni le mensonge une honte. Chacun a le droit, disent-ils, de cacher ses pensées. Dans les affaires importantes, la simple affirmation est confirmée par un serment, et on peut alors l'accepter sans crainte. La règle générale du mensonge ne souffre qu'une seule exception. Questionné sur la race de sa jument, le Bédouin ne donnera pas une réponse mensongère. Il peut refuser de répondre, ou arguer de son ignorance, mais il ne nommera pas une autre race que la race véritable... Là s'arrête l'exception en matière de maquignonnage : on peut tromper sur l'âge, les qualités et le propriétaire du cheval »[3].

Ainsi diverses constatations de voyageurs viennent heurter de front l'opinion courante, qui voit dans le manque de véracité un trait caractéristique des races sauvages[4]. Et nous avons de fortes raisons de penser qu'un étranger, en visitant une tribu sauvage, est porté à méconnaître sa véracité bien plus qu'à la surfaire. Savage Landor nous donne un curieux aperçu de la méthode qu'emploient certains explorateurs pour mettre cette véracité à l'épreuve : « Dites à un Aino : « Vous êtes vieux, n'est-ce pas ? ». Il répondra « Oui ». Mais dites au même individu : « Vous n'êtes pas vieux, quoi ! ». Il répondra encore : « Oui ». Et de conclure : « Dire la vérité à bon escient, ce n'est pas là un de leurs traits caractéristiques : à proprement parler, ils ne font pas de différence entre le mensonge et la vérité[5]. » On ne s'étonne pas pour si peu d'entendre affirmer par d'autres auteurs que les Ainos sont remarquablement honnêtes, et regardent la véracité comme un de leurs plus impérieux devoirs[6].

1. Wallin, *Reseanteckningar fran Orienten*, III. 116.

2. Burckhardt, *op. cit.* p. 104 *sq.* *Cf.* Wallin, *op. cit.* IV. 89 *sq.* Doughty, *Arabia Deserta*, I. 241.

3. Blunt, *Bedouin Tribes of the Euphrates*, II. 203 *sq.* *Cf*, Niebuhr, *Travels through Arabia*, II. 302 : — « Il n'y a pas d'exemple que l'on ait donné des renseignements faux sur la généalogie d'un cheval. Tout Arabe est persuadé que ce serait sa ruine et celle des siens, s'il prêtait faux serment en une affaire de pareille conséquence ».

4. Burton, *City of the Saints*, p. 130. Vierkandt, *Naturvölker und Kulturvölker*, p. 273. Von Jhering, *Der Zweck im Recht*, II. 606.

5. Landor, *Alone with the Hairy Ainu*, p. 283.

6. Holland, dans *Jour. Anthr. Inst.* III. 237. Von Siebold, *Aino auf der Insel Yesso*, p. 25.

Wallace fait cette observation, touchant les Uaupés et d'autres Brésiliens : « Au cours de mes communications et enquêtes chez les Indiens sur des sujets divers, j'ai toujours constaté qu'il fallait user de grande prudence si l'on ne voulait parvenir à des conclusions fausses. Ils sont toujours disposés à affirmer ce qu'ils croient vous être agréable; et même s'ils n'ont rien compris à votre question, ils répondent « oui » sans hésiter[1] ». S'ils sont enclins à répondre inexactement aux étrangers, les sauvages peuvent néanmoins être sincères entre eux. Comme le respect de la vie et de la propriété, le respect de la vérité varie suivant que l'on a affaire à un étranger ou à un homme de sa tribu. « Parmi les vices des insulaires de l'Océan Indien », dit Crawfurd, « ceux que les étrangers leur ont le plus souvent reprochés sont la perfidie et la mauvaise foi. Il ne faut pas, néanmoins, leur refuser les circonstances atténuantes. Dans leurs relations domestiques et sociales, loin d'être perfides, ils sont en réalité bien plus honnêtes que l'on ne pourrait l'espérer raisonnablement de gens vivant en pleine barbarie et si mal gouvernés. C'est dans leurs rapports avec les étrangers et les ennemis qu'ils déploient, comme les autres barbares, la traîtrise de leur caractère[2]. » Les indigènes de l'intérieur de Sumatra sont « déshonnêtes dans leurs transactions avec les étrangers, et n'y voient aucun mal[3] ». Parlant des Groenlandais qui, entre eux, sont plutôt portés à déprécier qu'à surestimer un objet mis en vente que l'acheteur n'a pas vu, et alors même que le vendeur tient à s'en défaire, Dalager ajoute que ces mêmes gens racontaient d'affreux mensonges dans leur commerce avec les Danois[4]. Les Touaregs, si scrupuleusement fidèles à toute promesse faite à l'un des leurs, ne se croient pas liés par une promesse faite à un chrétien[5]; et leurs voisins arabes disent que leur parole « est comme l'eau tombée sur le sable, on ne la retrouve jamais[6] ». Les Massaï, au rapport

1. Wallace, *Travels on the Amazon*, p. 494 *sq*.
2. Crawfurd, *op. cit.* I. 71 *sq*. *Cf.* Christian, *Caroline Islands*, p. 71 *sq*.
3. Marsden, *op. cit.* p. 208.
4. Dalager, *op. cit.* p. 69 *sq*.
5. Von Bary, cité par Chavanne, *Die Sahara*, p. 186.
6. Dubois, *Timbuctoo*, p. 231.

de Merker, estiment que tout est permis pour tromper des gens d'une autre race[1]. Les Hovas de Madagascar allaient jusqu'à faire un devoir à quiconque entretenait des étrangers de questions politiques d'affirmer le contraire de la vérité, et ils punissaient celui qui n'agissait pas ainsi[2].

En matière de véracité, les sauvages sont ainsi, dans bien des cas, supérieurs aux nations de culture plus avancée. Ecoutons Wells Williams : « Il faut peu de chose pour pousser un Chinois au mensonge. Il ne cesse de se creuser l'esprit pour trouver le moyen de rouler son client, soit qu'il l'enjole par des promesses, soit qu'il le triche sur la marchandise ou le travail[3] ». Son langage ordinaire est, dit-on, si éloigné de la sincérité qu'il est toujours malaisé de connaître la vérité[4]. Il n'a point honte si l'on découvre son mensonge, et il ne craint pas de ce fait le châtiment de ses dieux[5]. Si on l'appelle menteur, « on ne l'outrage pas, on n'éveille pas en lui le sentiment de sa dégradation[6] ». Pourtant, les maîtres de la morale chinoise comptent la véracité au nombre des plus stricts devoirs. Voici, par exemple, un de leurs préceptes : « Que les enfants apprennent toujours à dire la vérité toute simple[7] ». On peut glaner dans Confucius maint passage qui met la sincérité tout aussi haut, et qui l'exige tout aussi strictement, que n'importe quel moraliste chrétien. Il recommande de tenir pour principes essentiels la fidélité et la sincérité. La sincérité est le chemin du Ciel, a fin et le commencement des choses, et sans elle rien ne serait. Elle n'est pas moins nécessaire à une conduite vraiment vertueuse que ne le sont un bateau pour la traversée d'une rivière, ou des avirons pour un bateau. L'homme supérieur devrait avoir honte quand il ne conforme pas sa conduite à ses propos[8]. Mais dans certains

1. Merker, *Die Masai*, p. 155.
2. Ellis, *History of Madagascar*, I. 144. Le professeur Stanley Hall fait cette remarque (Children's Lies, dans *Amer. Jour. Psychol.* III. 62) : « La vérité à nos amis, le mensonge pour nos ennemis ; c'est là dans la pratique, sinon dans leur conscience, une règle de conduite très répandue chez les enfants ».
3. Wells Williams, *The Middle Kingdom*, I. 834.
4. Smith, *Chinese Characteristics*, p. 271.
5. Cooke, *China*, p. 414. Edkins, *Religion in China*, p. 122. Bowring, *Siam*, I. 106. Wells Williams, *op. cit.* I. 834.
6. Smith, *Chinese Characteristics*, p. 271.
7. Wells Williams, *op. cit.* I. 522.
8. *Lun Yü*, I. 8 2 ; VII. 24 ; XII. 10. 1 ; XV. 5, 2. *Chung Yung*, XX. 18.

cas, la sincérité cède le pas aux devoirs de famille : le père doit cacher l'inconduite de son fils, le fils celle de son père[1]. D'ailleurs, les grands moralistes eux-mêmes n'ont pas toujours suivi leurs nobles préceptes. Confucius et Mencius n'hésitèrent pas à mentir quelquefois pour leur commodité[2]. Confucius, pour ne pas recevoir un visiteur ennuyeux, se prétendit malade, alors qu'il n'avait rien[3]; et il viola délibérément son serment, parce qu'on le lui avait arraché[4]. Au Japon, en Birmanie, au Siam, la vérité est mieux respectée qu'en Chine. « Autant que j'ai pu m'en rendre compte », dit le professeur Rein, « l'amour de la vérité n'est pas moindre chez les Japonais que chez nous autres, Européens[5]. » Les Birmans, capables de grande exagération, sont en général véridiques[6]. « La mendacité caractéristique des Orientaux n'est pas un défaut national chez les Siamois. Certes, ils ont souvent recours au mensonge pour se protéger contre l'injustice et l'oppression; mais si l'on recherche des témoignages, ils seront en général véridiques[7]. »

On a dit que le mensonge était le vice national des Hindous[8]. « Ce n'est pas s'avancer que d'affirmer que la masse des Bengalis n'a aucune notion de la vérité et du mensonge[9] ». Quelqu'un qui a pénétré dans l'intimité de toutes les classes d'indigènes déclare ce qui suit : « Si vous leur posez une question dont ils n'aperçoivent pas clairement la portée pour eux ou pour les leurs, vous pouvez être tranquille : leur première réponse sera un mensonge. Quand ils se rendent compte qu'ils n'ont rien à craindre de la vérité, eux ni ceux qu'ils aiment, ils disent la vérité[10] ». La déposition d'un Hindou ne compte pas d'habitude comme témoignage[11]. On recourt souvent au

Douglas, *Confucianism and Taouism*, p. 103. 114, 146. Legge, *Chinese Classics*, I. 100.

1. *Lun Yü*, XIII. 18, 2.

2. Legge, *Chinese Classics*, I. 100. Smith, *Chinese Characteristics*, p. 267.

3. *Lun Yü*, VI. 13.

4. *Lun Yü*, XVII. 20.

5. Rein, *Japan*, p. 393.

6. MacMahon, *Far Cathay and Farther India*, p. 62. Forbes, *British Burma*, p. 45. Fytche, *Burma Past and Present*, II. 67.

7. Bowring, *Siam*, I. 105.

8. Caldwell, *Tinnevelly Shanars*, p. 38 *Cf.* Kearns, *Tribes of South India*, p. 64 Reddis, Hindous en général), 68 (Reddis et Naickers); Burton, *Sindh*, p. 197, 284; *Idem*, *Sind revisited*, I. 314.

9. Trevelyan, cité par Wilkins, *Modern Hinduism*, p. 401.

10. Wilkins, *Modern Hinduism*, p. 399 *sq.*

11. Percival, *Land of the Veda*, p. 288.

faux; la fraude est à l'état permanent. « Dans la plupart des transactions, même insignifiantes, il faut de part et d'autre un contrat par écrit, timbré et enregistré; car on n'estime pas qu'un homme soit lié par sa parole[1] ». Un mensonge n'a rien de fâcheux, si on ne le découvre pas[2]. Mais dans l'Inde comme ailleurs, la véracité est subordonnée à la relation qui existe entre les interlocuteurs. Entre gens d'un même village, dit Sir W. H. Sleeman, on se dit la vérité, comme partout ailleurs dans le monde. Mais dans les rapports avec le gouvernement, autant de mots, autant de mensonges. « Celui qui mentirait pour *duper* son voisin serait haï et méprisé; celui qui ment pour *éviter* à son voisin une augmentation d'impôt ou de loyer est estimé et respecté[3] ». Les Soudras de l'Inde Centrale, dit Sir John Malcolm, « dans leurs rapports avec les étrangers et le gouvernement déguisent la vérité, quand ils ne mentent pas positivement ». Au contraire, « entre eux, le mensonge est rare; et beaucoup, les cultivateurs surtout, sont renommés pour leur amour de la vérité[4] ». Les anciens Hindous étaient réputés pour leur véracité et leur bonne foi; dans son Histoire de l'Inde, écrite au IIe siècle de l'ère chrétienne, Arrien prétend qu'on n'a jamais connu d'Indien qui eût dit un mensonge[5]. Les livres sacrés célèbrent hautement la véracité. « Si l'on met en balance la véracité et mille sacrifices de chevaux, l'on verra que la véracité l'emporte sur mille sacrifices de chevaux[6]». « Assurément les dieux sont la vérité; et les hommes sont le mensonge[7] ». « Il est une loi que les dieux observent, savoir : la vérité. C'est par là que leur conquête, leur gloire, défie toute atteinte; et non moins certainement défie toute atteinte la conquête, la gloire, de celui qui, sachant ceci, dit la vérité[8] ». Servir ou adorer le feu sacré suppose des serviteurs ou des adorateurs véridiques : « Quiconque

1. Wilkins, *op. cit.* p. 407 *sq.*
2. *Ibid.* p. 400. Caldwell, *op. cit.* p. 40.
3. Sleeman, *op. cit.* II. 123. *Cf. ibid.* II. 118, 129 *sq.*; Crooke, *Tribes and Castes of the North-Western Provinces and Oudh*, II. 478 (Hâbûra).
4. Malcolm, *Memoir of Central India*, II. 171. *Cf.* Hislop. *op. cit.* p. 1.
5. Arrien, *Historia Indica*, XII. 5.
6. *Institutes of Vishnu*, VIII. 36.
7. *Satapatha-Brâhmana*, I. 1, 1. 4; III. 3, 2. 2.
8. *Ibid.* III, 4, 2, 8. *Cf. ibid.* I. 1. 1. 5.

dit la vérité, c'est comme s'il arrosait de beurre fondu (*ghi*) cette flamme qui brûle; car de la même manière il l'alimente; et d'autant plus augmente en lui l'énergie vitale; et de jour en jour il devient meilleur. Et quiconque dit ce qui n'est pas la vérité, c'est comme s'il aspergeait d'eau cette flamme qui brûle; car de la même manière, il l'affaiblit; et d'autant plus diminue en lui l'énergie vitale; et de jour en jour il devient pire. Qu'il ait donc soin de ne dire que la vérité[1] ». De terribles menaces sont lancées contre les faux témoins[2]. Le faux témoignage relatif à du petit bétail équivaut au crime de tuer dix hommes; s'il se rapporte à des vaches, des chevaux et des hommes, il représente cent, mille et dix mille homicides respectivement; si c'est une question de terre, il équivaut à tuer la race humaine tout entière[3]. Ainsi le péché de mensonge comporte différents degrés, correspondant à l'importance du dommage qu'il cause. Et même « en certains cas, celui qui, sachant que les faits sont tout autres, prête un faux témoignage par piété, ne perd pas le ciel pour cela : on appelle ce témoignage la parole des dieux[4] ». En outre, « toutes les fois que la proclamation de la vérité causerait la mort d'un Soudra, d'un Vaiciya, d'un Kchatriya ou d'un Brahmane, on a le droit de mentir, et ce mensonge est préférable à la vérité[5] ». Pour le bouddhisme, « l'importance d'un mensonge augmente avec la valeur de l'objet, ou l'importance du sujet, de ce mensonge[6] ». Il y a moins de mal à mentir pour se défendre qu'à mentir pour se procurer un avantage au détriment d'autrui. Par exemple, nier que l'on possède un objet pour pouvoir ainsi le conserver, ce n'est pas un bien odieux mensonge. C'en est un beaucoup plus grave de porter faux témoignage pour priver de son bien un légitime propriétaire[7]. Le bouddhisme est plus sévère sur ce point que le brahmanisme : « Il est dit par les brahmanes qu'il n'y

1. *Satapatha-Brâhmana*, II. 2. 2. 19.
2. *Laws of Manu*, VIII. 82.
3. *Gautama*, XIII. 14 *sqq*.
4. *Laws of Manu*, VIII. 103.
5. *Ibid*. VIII. 104.
6. Hardy, *Manual of Budhism*, p. 486.
7. *Ibid*. p. 485.

a pas de crime à mentir en faveur du gourou, ni en matière de bétail, ni pour son propre salut, ni pour l'emporter dans une lutte, mais ceci est contraire aux préceptes[1] ». Une des conditions requises pour faire un Bouddha, c'est de ne jamais dire un mensonge sous l'influence du désir ou de toute autre passion, ou en vue de quelque avantage, matériel ou autre[2]. Dès l'instant que Gautama devint un Bodhisattva, ou prétendant à la dignité de Bouddha, jamais, à travers toutes ses incarnations, et jusqu'à ce qu'il eut atteint cette dignité, jamais il ne dit un mensonge; et « il serait plus facile de chasser d'un souffle le sakwala (système des mondes) que d'arracher à un Bouddha autre chose que la vérité[3] ». Ses disciples n'ont pas les mêmes délicatesses. Les Bouddhistes de Ceylan mentent sans scrupules, et n'ont pas honte d'être surpris à mentir[4]. Les Mongols religieux « n'hésitent pas à mentir jusque dans leurs prières[5] ».

La doctrine de Zoroastre fait un devoir sacré de la véracité. Le mensonge est une création des esprits mauvais; et l'arme la meilleure contre lui, c'est la sainte religion révélée à l'homme par Zarathoustra[6]. Dans l'un des textes Pahlavi, il est dit qu'à cette question : « Par quel chemin, quel motif, quelle bonne œuvre, arrive-t-on le plus vite au ciel? », l'Esprit de Sagesse répondit : « La première des bonnes œuvres est la libéralité, la deuxième est la véracité[7] ». Tous les contrats sont inviolables, qu'ils soient jurés sur la main, ou le gage, ou la simple parole[8]. C'est un devoir de tenir parole même à un incroyant. « Ne romps point l'engagement, ô Spitama! ni celui que tu as pris à l'égard d'un infidèle, ni celui que tu as pris à l'égard de l'un des fidèles qui partagent ta foi[9] ». Les historiens grecs et les inscriptions cunéiformes

1. Hardy, *Budhism*, p. 486.
2. *Jataka Tales*, p. 23.
3. Hardy, *op. cit*, p. 486.
4. Knox, cité par Schmidt, *Ceylon*, p. 317. Hæckel, *Visit to Ceylon*, p. 239.
5. Gilmour, *Among the Mongols*, p. 259.
6. *Bundahis*, I. 24; XXVIII. 14, 16. *Dînâ î Maînôg-î Khirad*, XIX. 4, 6; XXX. 5; XXXVI. 29. Darmesteter, dans *Sacred Books of the East*, IV. p. LXII. Spiegel, *Erânische Alterthumskunde*, III. 684 *sq.* Geiger, *Civilization of the Eastern Iranians*, I. 164 *sq.* Meyer, *Geschichte des Alterthums*, I. 534, 536.
7. *Dînâ-î Mainôg-î Khirad*, XXXVII. 2 *sqq.*
8. *Vendîdâd*, IV. 5 *sqq.*
9. *Yasts*, X. 2.

témoignent également de l'horreur qu'avaient les Perses pour le mensonge. Hérodote écrit : « L'éducation de leurs fils, de la cinquième à la vingtième année, n'embrasse que trois points : monter à cheval, tirer de l'arc, dire la vérité... La chose du monde la plus honteuse, pensent-ils, c'est de mentir; la plus honteuse ensuite, c'est d'avoir des dettes; car entre autres désagréments le débiteur est obligé de mentir[1] ». Dans les inscriptions de Darius, le mensonge est pris pour le représentant du mal. Darius a la faveur d'Ormuzd, « parce qu'il ne fut ni hérétique, ni menteur, ni tyran ». Il craint par-dessus tout que l'on ne soupçonne mensongère la liste de ses actions; il s'abstient même de raconter certains événements de son règne, « de crainte qu'au lecteur futur de ces tables les nombreux exploits qu'elles relatent puissent paraître exagérés ou faux[2] ». Spiegel essaie de prouver que c'est la mendacité, et non la véracité, qui caractérisait les anciens Iraniens, et que les plus nobles d'entre eux s'y opposèrent en vain[3]. Mais les faits qu'il cite à l'appui de sa thèse ont trait à leurs rapports avec les nations étrangères, et ne sauraient à ce titre entrer en ligne de compte. Les Persans modernes sont notoirement des menteurs, qui ne prétendent même pas se faire croire, et qui sourient si on les convainc de mensonge[4]. Seul le nomade est fidèle à sa parole. Dire : « Je suis nomade », c'est dire : « Vous pouvez avoir confiance en moi[5] ».

Dans d'autres pays musulmans, le mensonge règne également. « La constante véracité », dit Lane, « est une vertu fort rare chez les Egyptiens modernes »; et un de leurs défauts les plus évidents est un penchant à la tromperie dans les transactions commerciales[6]. Lane attribue cette habitude, pour une part, à l'influence de l'Islam, qui autorise le mensonge en certains cas, et même l'ordonne parfois. La doctrine courante des musulmans, c'est

1. Hérodote, I. 136, 138. *Cf.* Stobée, *Florilegium*, 44, vol. II. 227; Xénophon, *Cyri Institutio*, I. 6, 33.
2. Rawlinson, dans sa trad. d'Hérodote, I. 262 *sq.* n. 3.
3. Spiegel, *op. cit.* III. 686.
4. Polack, *Persien*, I. 10. Wallin, *Reseanteckningar fran Orienten*, IV. 192, 247. Wilson, *Persian Life and Customs*, p. 229 *sqq.*
5. Polack, *op. cit.* II. 95.
6. Lane, *Modern Egyptians*, I. 382 *sq.* *Cf.* Burckhardt, *Arabic Proverbs*, p. 100.

que l'on peut mentir pour son propre salut, ou pour réconcilier des adversaires, ou pour plaire à sa femme ou la convaincre, ou pour obtenir quelque avantage dans une guerre contre les ennemis de la foi[1]. En toute autre circonstance, le Prophète réprouvait hautement tout mensonge. Et ses fidèles n'ont pas oublié cette condamnation, à en juger par cette formule : « Non, j'en demande pardon à Dieu, cela se passa ainsi ou ainsi », qu'ils omettent rarement d'employer lorsqu'ils rectifient un faux rapport involontaire[2]. Je crois que c'est une erreur d'attribuer à leur religion le manque de véracité des nations musulmanes. Les chrétiens et les bouddhistes en Orient ne sont pas moins adonnés au mensonge que les mahométans[3].

Les poèmes homériques nous présentent des dieux et des hommes qui ont recours à la fraude et au mensonge toutes les fois qu'ils y trouvent leur avantage[4]. Le grand Zeus ne se fait pas faute d'envoyer à Agamemnon un rêve mensonger. Pallas Athénè se rend coupable à l'égard d'Hector de tromperie grossière et de perfidie; elle recommande expressément la dissimulation, et elle chérit Odysseus en raison de son caractère astucieux[5]. Nul ne se complaît aux histoires inventées plus que ce maître de la ruse, qui se fait gloire de ses mensonges[6]. Dans la période qui s'étend entre l'âge homérique et les guerres persiques, la véracité fit peut-être en Grèce quelques progrès[7], mais sans jamais y devenir une vertu nationale[8]. Pourtant, dans la littérature grecque, souvent la duperie est condamnée comme un vice, la véracité louée comme une vertu[9]. Achille exprime son horreur du mensonge[10]. « Ne pas mentir », telle était l'une des maximes de Solon[11]. Pindare blâme vigoureusement un caractère semblable à celui d'Odysseus[12], et il termine son éloge

1. Lane, *Modern Egyptians*, I. 383. Muir, *Life of Mahomet*, I. p. LXXIII sq. n. ↑.
2. Lane, *Modern Egyptians*, I. 383 sq.
3. Vambéry, *Der Islam im neunzehnten Jahrhundert*, p. 232.
4. *Cf.* Kames, *Sketches of the History of Man*, IV. 150 sq.; Mahaffy, *Social Life in Greece*, p. 26 sqq.
5. *Odyssée*, XIII. 331 *sq.*
6. *Ibid.* IX. 19 *sq.*
7. Schmidt, *Die Ethik der alten Griechen*, II. 413.
8. *Cf.* Thucydide, III. 83.
. Voir Schmidt, *op. cit.* II. 403 *sqq.*
10. *Iliade*, IX. 312 *sq.*
11. Diogène Laerte, *Vitæ philosophorum*, I. 2 (60).
12. Pindare, *Nemea*, VIII. 26.

de Psaumis en assurant que jamais celui-ci ne contaminerait son langage par un mensonge[1]. D'après Pythagore, les hommes deviennent semblables aux dieux lorsqu'ils disent la vérité[2]. Pour Platon, l'habitude de mentir rend l'âme laide[3]; « la vérité est le commencement de toutes les choses bonnes, pour les dieux et pour les hommes[4] ». Mais il faut distinguer entre diverses espèces de mensonge. S'il est des gens qui aiment trop à répéter qu'en certaines circonstances le mensonge peut être légitime[5], force est pourtant d'admettre qu'il y a des cas où le mensonge est utile et non pas odieux. Ainsi, dans nos rapports avec nos ennemis; ainsi encore, quand ceux que nous appelons nos amis sont sur le point, dans un accès de folie ou d'illusion, de faire quelque mal[6]. En outre, ceux qui ont le gouvernement de l'Etat peuvent mentir pour le bien public tout comme les médecins font usage de remèdes, et ils reconnaîtront que leur fonction exige une dose considérable de tromperie et de mensonge[7]. En revanche, si le chef de l'Etat surprend quelqu'un des citoyens en train de mentir, il le punira d'introduire ainsi une pratique « également subversive et destructrice pour les navires et les Etats[8] ». Les dieux ont en horreur, presque autant que le parjure, celui qui ment en présence de ses supérieurs : anciens, parents ou chefs[9].

Ce n'est pas sans raison que les Romains de la République opposaient leur *fides* à la mendacité des Grecs, à la perfidie des Phéniciens. « Les Romains », dit Gibbon, « adoraient la déesse de la bonne foi (humaine et sociale) non seulement dans leurs temples, mais dans leur vie; et si la nation ne brillait pas par les qualités plus aimables de la bienveillance et de la générosité, elle émerveillait les Grecs par sa manière sincère et simple de tenir ses plus onéreux engagements[10] ». Les annales romaines offrent maint exemple frappant de droiture; et quand on

1. Pindare, *Olympia*, IV. 17.
2. Stobée, *op. cit.* XI. 25, vol. I. 312.
3. Platon, *Gorgias*, p. 524 *sq.*
4. *Idem*, *Leges*, V. 730.
5. *Ibid.* XI. 916.
6. Platon, *Respublica*, II. 382.
7. *Ibid.* III. 389; V. 459.
8. *Ibid.* III. 389.
9. Platon, *Leges*, XI. 917; *Respublica*, III. 389.
10. Gibbon, *Decline and Fall of the Roman Empire*, V. 311.

y a fait la part de la fiction, il reste que c'est là un témoignage de l'estime où l'on tenait cette vertu[1]. Les Grecs n'eurent pas un Régulus, « qui préféra se livrer, certain d'une mort cruelle, plutôt que de trahir la parole donnée à ses ennemis[2] ». La loi châtiait sévèrement les formes les plus viles du mensonge. D'après les Douze Tables, quiconque avait calomnié ou diffamé autrui par l'imputation d'actes fautifs ou immoraux, devait être flagellé jusqu'à la mort[3]. Les faux témoins encouraient également la peine capitale, et il en était de même des juges corrompus[4]. Mais avant la fin de la République, Rome abondait déjà en gens malhonnêtes, en parjures et en faussaires[5].

Chez les anciens Scandinaves, il était considéré comme infâme de mentir, de violer une promesse, de commettre une perfidie[6]. Tuer ou voler ouvertement passait pour une offense pardonnable, si même offense il y avait; mais celui qui s'en rendait coupable secrètement était un *nithinger*, un « être odieux », à moins que par la suite il ne proclamât son forfait[7]. D'après le code irlandais du Senchus Mór, ce n'est pas seulement le faux témoin, mais le menteur en général, qui perd « la moitié du prix de son honneur jusqu'à la deuxième récidive[8] »; et suivant le commentaire du Livre d'Aicill, on exigera le double du prix de son honneur de quiconque se rendra coupable de meurtre secret[9].

L'Ancien Testament rapporte des cas de mensonge datant de l'ère patriarcale et qui, loin de valoir à leur auteur un blâme quelconque, ne l'ont pas empêché de bénéficier d'une façon toute spéciale de la faveur divine. Reconnaissons toutefois que l'on a exagéré l'importance

1. *Cf.* Inge, *Society in Rome under the Cæsars*, p. 33 *sq.*
2. Cicéron, *De officiis*, I. 13.
3. *Lex Duodecim Tabularum*, VIII. 1.
4. *Ibid.* VIII. 23; IX. 3. Aulu-Gelle, *Nocles Alticæ*, XX. 1. 7, 53.
5. Inge, *op. cit.* p. 35.
6. Maurer, *Bekehrung des Norwegischen Stammes*, II. 154, 183 *sq.* Rosenberg, *Nordboernes Aandsliv*, I. 487.
7. Wilda, *Strafrecht der Germanen*, p. 569. Nordström, *Bidrag till den svenska samhälls-författningens historia*, II. 329 *sqq.* Keyser, *Efterladte Skrifter*, II, 1re partie, 361. Rosenberg, *Nordboernes Aandsliv*, I. 487. Von Amira, Recht, dans Paul, *Grundriss der germanischen Philologie*, II, 2e partie, 173.
8. *Ancient Laws of Ireland*, I. 57.
9. *Ibid.* III. 99.

de quelques-uns d'entre eux[1], qui furent commis parmi des étrangers pour échapper à un danger imminent[2]. Ainsi, lorsque Isaac, séjournant à Guérar, présenta sa femme comme sa sœur, de peur que les habitants du lieu ne le missent à mort[3], il fit une chose que peu d'hommes consciencieux, placés dans les mêmes conditions, hésiteraient à faire. Quant à Jacob et à sa longue lutte de ruse contre son beau-père, qui ne se montrait ni moins avide ni plus scrupuleux que lui, il faut se souvenir qu'ils n'étaient pas du même pays[4]. De même quand Jacob, à l'instigation de sa mère, trompe grossièrement son père aveugle, ces deux intrigants, on l'a fait remarquer[5], sentaient clairement que la bénédiction extorquée à Isaac devait descendre sur Jacob plutôt que sur Esaü; et du moment que l'on attribuait à la parole du père une validité et une puissance divines, on estimait qu'il y avait urgence à l'accaparer sans regarder aux moyens. Il est évident que les anciens Hébreux ne condamnaient pas dans la duperie une faute abstraite et qu'ils étaient fort peu scrupuleux dans le choix des moyens. Toute menace de danger, David l'esquivait par un mensonge opportun. Sans être incapable de générosité, il trompait indifféremment amis et ennemis, et il serait difficile de trouver quelque chose de plus vil que la traîtrise et le mensonge dont il usa systématiquement à l'égard de son fidèle serviteur, Urie le Héthien[6]. Il est vrai que sa conduite en cette aventure fut condamnée : « Ce que David avait fait déplut à l'Eternel[7] ». Mais, chose significative, Iahveh lui-même recourait au mensonge, cas échéant, pour mener à bien ses entreprises. Afin de perdre Achab, il mit un esprit de mensonge dans la bouche de ses prophètes[8]; et il menaça un jour d'user de tromperie pour se venger des idolâtres[9]. Mais le faux témoignage contre un voisin n'en était pas moins

1. Par ex. McCurdy, Moral Evolution of the Old Testament, dans *Amer. Jour. Theol.* I. 665 *sq.*; von Jhering, *Zweck im Recht*, II. 606 *sq.*; Spencer, *Principles of Ethics*, I. 402.
2. *Genèse*, XII. 12 *sq.*; XX. 2.
3. *Ibid.* XXVI. 7.
4. *Ibid.* ch. XXIX *sqq.*
5. McCurdy, *loc. cit.* p. 666.
6. *Cf.* Kuenen, *Religion of Israel*, I. 327; McCurdy, *loc. cit.* p. 681.
7. *II Samuel*, XI. 27; XII. 1 *sqq.*
8. *I Rois*, XXII. 20 *sqq.*
9. *Ezéchiel*, XIV. 7 *sqq.* *Cf.* Spencer, *Principles of Ethics*, I. 402.

formellement interdit[1], à telles enseignes que le faux témoin devait subir le même châtiment qu'il avait cherché à faire tomber sur l'innocent[2]. Dans l'*Ecclésiastique*, on trouve un blâme sévère au mensonge : « Le mensonge est dans un homme une vilaine tache quoiqu'il apparaisse à chaque instant sur les lèvres de l'ignorant. Un voleur vaut mieux qu'un homme accoutumé à dire des mensonges : mais l'un et l'autre auront la destruction pour héritage. La tournure d'esprit d'un menteur n'est pas honorable, et sa honte est toujours avec lui[3] ». « Des lèvres menteuses sont en abomination au Seigneur, mais ceux qui agissent de bonne foi font ses délices[4] ». D'après le Talmud, « il en est quatre qui n'entreront point au Paradis : le railleur, le menteur, l'hypocrite et le calomniateur[5] ». Ce n'est que par amour de la paix, surtout de la paix domestique, que l'on peut mentir sans péché[6]. Mais il est aussi grave de reprendre sa parole que d'adorer des idoles[7]. Les Esséniens ont insisté particulièrement sur le devoir de véracité[8]. En entrant dans leur secte, on s'engageait à aimer toujours la vérité, et à s'efforcer de convertir les menteurs[9]. « Ils sont », dit Josèphe, « remarquables par leur fidélité. Toute chose qu'ils affirment est plus assurée que par un serment. Mais ils évitent de jurer, trouvant cela pire que le parjure; car, disent-ils, celui qui ne peut se faire croire sans [jurer par] Dieu est condamné d'avance[10] ».

« Que chacun parle selon la vérité à son prochain[11] » : telle fut dès l'origine une des plus impératives maximes chrétiennes[12]. Pour Saint Augustin, on ne doit pas mentir, même pour sauver la vie de son prochain : « Puisqu'un mensonge nous coûte la vie éternelle, ne mentons jamais pour sauver la vie temporelle d'un autre[13] ». Tous les

1. *Deutéronome*, V. 20.
2. *Ibid.* XIX. 16 *sqq.*
3. *Ecclésiastique*, XX. 24 *sqq.*
4. *Proverbes*, XII. 22.
5. Deutsch, *Literary Remains*, p. 57.
6. Hershon, *Treasures of the Talmud*, p. 69 *sq.*
7. *Sanhedrin*, fol. 92 A, cité par Montefiore, *Hibbert Lectures on the Religion of the Ancient Hebrews*, p. 558.
8. Philo Judæus, *Quod liber sit quisque virtuti studet*, p. 877 (*Opera* II. 458).
9. Josèphe, *De bello Judaico*, II. 8, 7.
10. *Ibid.* II. 8, 6.
11. *Ephésiens*, IV. 25.
12. Gass, *Geschichte der christlichen Ethik*, I. 90.
13. St. Augustin, *De mendacio*, 6 (Migne, *Patrologiæ cursus*, XL. 494 *sq*).

mensonges, néanmoins, ne sont pas également coupables; la culpabilité varie avec l'intention du menteur, et avec la nature du sujet sur lequel on ment[1]. Ce fut bientôt la doctrine autorisée de l'Eglise[2]. Thomas d'Aquin dit que tout mensonge est un péché, mais non un péché mortel, s'il ne se propose rien de contraire à la charité. « Ainsi un mensonge plaisant, fait pour amuser; ou un mensonge officieux, qui a même en vue l'avantage de notre prochain[3] ». Mais dès le début exista dans le sein de l'Eglise chrétienne une doctrine moins rigoureuse, qui bientôt exerça plus d'influence sur les habitudes et les sentiments des hommes que Saint Augustin avec son amour intransigeant de la vérité. Aux yeux des Pères Grecs, ne pas dire la vérité, ce n'est pas mentir, s'il y a une « juste cause »; telle, non seulement, que la défense de soi, mais que le zèle à honorer Dieu[4]. Or ce zèle, joint au dévouement aveugle à l'Eglise, conduisit à ces « fraudes pieuses », à ces innombrables falsifications de documents, à ces inventions de légendes, à ces impostures de toute espèce, qui firent véritablement de l'Eglise catholique le siège du mensonge, et atteignirent gravement, dans les esprits chrétiens, le sens de la vérité[5]. Fiction, l'origine apostolique de la Papauté en tant qu'institution divine; autre fiction, la prétendue abdication de Constantin léguant au successeur de Saint Pierre son autorité impériale en Italie[6]. L'évêque de Rome s'arrogea le privilège de délier les hommes de leurs promesses et de leurs serments.

1. *Idem Enchiridion*, 18 (Migne, *op. cit.* XL. 240); *Idem*, *De mendacio*, 21 (Migne, XL. 516). Pour les idées de Saint Augustin sur le mensonge, voir aussi son traité *Contra mendacium*, adressé à Consentius (Migne, XL. 517 *sqq*), et Bindemann, *Der heilige Augustinus*, II. 465 *sqq.*

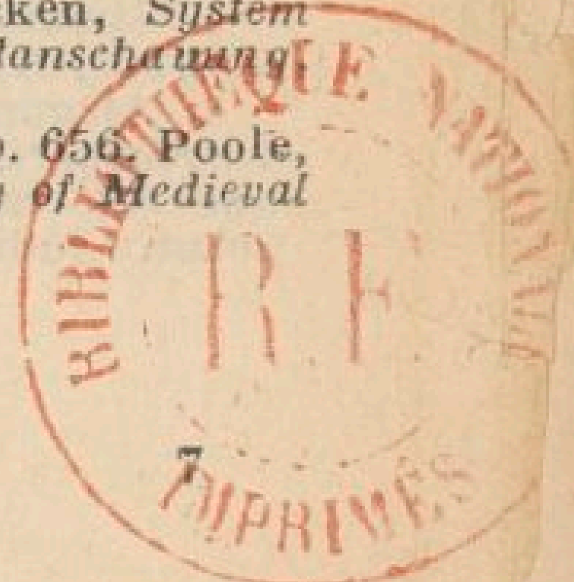
2. Gratien, *Decretum*, II. 22. 2. 12, 17. *Catechism of the Council of Trent*, III. 9. 23.

3. Thomas d'Aquin, *Summa theologica*, II.-II. 110. 3 *sq.* Saint Augustin (*De mendacio*, 2]Migne, XL. 487 *sq.*]; *Quæstiones in Genesim*, 145, *ad Gen.* XLIV. 15 [Migne, XXXIV. 58]) dit que les plaisanteries qui « laissent voir, par le ton de la voix, par l'humeur plaisante de celui qui parle, qu'elles sont évidemment inoffensives » ne passent pas pour des mensonges, même si le fait articulé n'est pas vrai. Cette assertion est incorporée aussi dans le *Decretum* de Gratien, II. 22. 2. 18.

4. Gass, *op. cit.* I. 91, 92, 236 *sqq.* Newman, *Apologia pro vita sua*, p. 349 *sq.*

5. Von Mosheim, *Institutes of Ecclesiastical History*, I. 275. Middleton, *Free Inquiry into the Miraculous Powers, which are supposed to have subsisted in the Christian Church*, *passim.* Lecky, *Rise and Influence of Rationalism in Europe*, I. 396 *sqq.* Gass, *op. cit.* I. 91, 235. Von Eicken, *System der mittelalterlichen Weltanschauung*, p. 654-656, 663.

6. Von Eicken, *op. cit.* p. 656. Poole, *Illustrations of the History of Medieval Thought*, p. 249.


R.F.

Un serment cessa d'être valable, s'il était contraire au bien de l'Eglise[1]. La théorie fut émise, qui se résume en ces termes : de même que l'on ne tient pas sa parole envers un tyran, un pirate, un brigand, envers quiconque tue le corps, de même, et à plus forte raison, ne la tient-on pas envers un hérétique, qui tue l'âme[2]. On estima que des protestations intimes suffisaient pour dispenser les gens, dans leur conscience, de se tenir liés par un traité solennel ou obligés de dire la vérité. On alla même, en certains cas jusqu'à permettre une équivoque sur les mots : celui qui parlait les prenant dans un sens différent du sens qu'il laissait entendre à son auditeur[3]. Aux yeux d'Alphonse de' Liguori, qui vivait au XVIII^e^ siècle, qui fut béatifié au XIX^e^, et dont les écrits ont été déclarés par la souveraine autorité ne pas contenir un seul mot prêtant légitimement au blâme[4], il existe trois sortes d'équivoque auxquelles on peut recourir, si l'on a une bonne raison de le faire, même en y ajoutant un serment solennel. Nous avons l'autorisation d'employer avec ambiguïté des mots à double sens, tels que *volo* signifiant à la fois « je veux » et « je vole »; ou des phrases à double entente, comme : « ce livre est le livre de Pierre », ce qui veut dire soit qu'il appartient à Pierre, soit que Pierre en est l'auteur; ou des mots ayant deux sens, l'un plus commun, l'autre moins, ou un sens littéral et un métaphorique. Ainsi, quand on demande à quelqu'un tel renseignement qu'il a intérêt à laisser ignorer, il peut répondre : « Non, dis-je », dans cette acception : « Je dis le mot : non ». Pour ce qui est des restrictions mentales, le futur saint ne permet pas celles qui sont « purement mentales » et que, dès lors, en aucune manière, nul ne pourrait jamais découvrir. Mais il consent que, toujours pour une bonne raison, nous fassions usage d'une « restriction mentale non pure »,

1. Grégoire IX. *Decretales*, II. 24. 27.
2. Simancas, *De catholicis institutionibus*, XLVI. 52 *sq*. p. 365 *sq*.
3. Alagona, *Compendium manualis D. Navarri*, XII. 88, p. 94 *sq*. : « Fur, qui est furatus aliquid, si interrogetur a judice non competenti, vel non juridice, an sit furatus tale quid, potest secura conscientia respondere simpliciter, non sum furatus, intelligendo intra se in tali die, vel anno ». Voir aussi Kames, *op. cit.* IV. 158 *sq*.
4. Meyrick, *Moral and Devotional Theology of the Church of Rome*, I. 3.

c'est-à-dire susceptible d'être découverte, bien que notre interlocuteur ne la découvre pas. Il y aurait faute, par exemple, à introduire secrètement le mot « non » dans un serment affirmatif, sans aucun signe extérieur de cette introduction ; mais il n'y aurait pas faute, si on l'y insérait dans un murmure ou sous le couvert d'une toux. Quant à la « bonne raison » qui justifie l'emploi de ces équivoques et de ces restrictions mentales non pures, elle est définie ainsi : « Tout objet honnête, tel que le désir de conserver nos biens, tant spirituels que temporels[1] ». A l'appui de cette casuistique, les apologistes catholiques allèguent unanimement que chacun a le droit de se défendre, le droit aussi de protéger les connaissances qu'il possède, de la même manière qu'il défend ses biens : et s'il a recours à la tromperie, eh ! bien quoi ? le stratagème n'est-il pas permis à un soldat, ou la feinte à un escrimeur ?[2]

Le code de la Chevalerie recommandait fortement l'amour de la vérité et, par-dessus tout, la fidélité aux promesses[3]. Quelles que fussent les exigences d'un vœu, ou son absurdité, le chevalier était tenu de l'accomplir rigoureusement et à la lettre. Souvent on promettait à quelqu'un de lui accorder tout ce qu'il demanderait : manquer à cet engagement, c'eût été déshonorer son titre de chevalier[4]. Le roi Arthur, dit Lancelot du Lac, ayant donné sa parole à un chevalier qu'il lui offrirait sa propre femme, ne voulut écouter ni les lamentations de la pauvre dame, ni aucune des représentations qu'on put lui faire : il répliqua qu'un roi ne doit pas faillir à sa parole, et la reine fut livrée au chevalier[5]. Prisonniers de guerre, les chevaliers obtenaient aisément un délai de liberté, en engageant leur parole de venir se remettre en captivité, dès qu'ils en seraient requis[6]. Tel était le respect des chevaliers pour un serment, une promesse, ou un vœu,

1. Alfonso de'Liguori, *Theologia moralis*, III. 151, 152, vol. I. 249.
2. Meyrick, *op. cit.* I. 25.
3. *Book of the Ordre of Chyualry*, fol. 18 b, 31 b, 34 b. Robertson, *History of the Reign of Charles V*, I. 84. Sainte-Palaye, *Mémoires sur l'ancienne chevalerie*, I. 76 *sq.*
4. Mills, *History of Chivalry*, p. 152.
5. Lancelot du Lac, vol. II. fol. 2 a.
6. Sainte-Palaye, *op. cit.* I. 135.

que lorsqu'ils se trouvaient sous le coup d'une restriction de ce genre ils paraissaient en tous lieux avec de petites chaînes attachées à leurs armes ou à leurs habits, montrant au monde entier qu'ils étaient esclaves de leur parole : et ils n'enlevaient ces chaînes qu'après l'accomplissement de la promesse, soit parfois un délai de quatre ou cinq ans[1]. Sans doute, la réalité ne répondait pas toujours, comme on peut s'y attendre, à l'idéal. Au XIIIe siècle, le comte de Champagne déclare qu'il a plus confiance dans le plus humble de ses sujets que dans ses chevaliers[2]. D'ailleurs, il semble bien que le devoir chevaleresque de sincérité se soit arrêté à l'accomplissement matériel d'une promesse. « L'âge de la Chevalerie fut un âge de chicane, de fraude, de duperie, dont on ne vit pas les moindres exemples dans la classe même des chevaliers[3] ». Trait significatif : la loi anglaise au XIIIe siècle, tout en admettant dans une vague phraséologie que nul ne doit rien gagner par la tromperie, tendait à accréditer cette opinion que chacun n'a qu'à se tenir en garde contre les trompeurs, car la Cour de Justice royale n'avait pas de remède pour celui qui s'était fié à la parole d'un menteur[4]. Vers la fin du Moyen-Age, et dans la suite, la fabrication de fausse monnaie et de sceaux imités, allant de pair avec le faux épistolaire ou le faux en documents publics, sévit en Angleterre[5]; les instruments ordinaires du commerce furent de faux poids, de fausses mesures et toutes sortes de manières de tromper[6].

Dans les temps modernes, selon Pike, les Archives Publiques établissent que la fraude va diminuant en Angleterre[7]. L'honnêteté commerciale est plus grande; et ces artifices mesquins auxquels recouraient fréquemment, sous les Tudor, même les gens les plus haut placés, ne sont plus guère pratiqués aujourd'hui, ou du moins la pratique en est-elle tombée à un étage inférieur de la société[8].

1. Sainte-Palaye, *op. cit.* I. 236 *sq.*
2. *Ibid.* II. 47, *Cf.* Kames, *op. cit.* IV. 157.
3. Pike, *History of Crime in England*, I. 283.
4. Pollock and Maitland, *History of English Law before the Time of Edward I*, II. 535 *sq.*
5. Pike, *op. cit.* I. 265, 269. II. 392.
6. *Ibid.* I. 142; II. 238.
7. *Ibid.* I. 264. *Cf. ibid.* II. 474.
8. *Ibid.* II. 14 *sq.*

On voit actuellement, dans l'Occident civilisé, l'opinion relative au contenu du devoir de sincérité varier suivant les individus, les classes, les groupes, les nations. La duplicité est jugée plus répréhensible chez un homme cultivé que chez un boutiquier ou un paysan. On admet couramment en Angleterre qu'un avocat pècherait par excès de scrupule s'il refusait de soutenir ce qu'il sait être faux, alors qu'il a des instructions dans ce sens[1] : une telle idée paraît singulière aux étrangers, du moins à certains[2]; et dans certains pays, on tient pour une hypocrisie blâmable le fait de pratiquer ostensiblement une religion à laquelle on ne croit pas : le fait, par exemple, d'aller à l'église. Les Quakers rejettent comme incompatibles avec la vérité toutes les formules de compliments dans la conversation[3]. Certains philosophes ont émis l'opinion que la véracité est un devoir inconditionnel, qui doit n'être limité par nulle contingence, mais respecté en toutes circonstances. D'après Kant, ce serait un crime que de mentir à un meurtrier qui, poursuivant notre ami, nous demanderait s'il s'était réfugié chez nous[4]. Fichte assure que la défense des mensonges soi-disant nécessaires est « le plus funeste argument dont on puisse user parmi les hommes[5] ». Dymond écrit : « Si j'ai le droit de mentir à un voleur pour sauver mon bien, je puis tout aussi bien, dans le même but, aller jusqu'au parricide[6] ». Mais cette conception rigoureuse n'est adoptée ni par le sens commun, ni par l'orthodoxie protestante[7]. Jérémie Taylor pose la question : « Qui donc hésiterait à dire un mensonge inoffensif pour sauver la vie de son ami, de son enfant, sa propre vie, la vie d'un homme bon et brave[8]? » Quand la tromperie s'exerce au bénéfice de celui que l'on trompe,

1. Sidgwick, *Methods of Ethics*, p. 316 Paley, *Principles of Moral and Political Philosophy*, III. 15 (*Complete Works*, II. 117). On trouve la même conception dans Cicéron, *De officiis*, II. 14.
2. Voir, aussi Dymond, *Essays on the Principles of Morals*, II. 5, p. 50 *sqq.*
3. Gurney, *Views and Practices of the Society of Friends*, p. 401.
4. Kant, Ueber ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen, dans *Sämmtliche Werke*, VII. 309.
5. Fichte, *Das System der Sittenlehre*, p. 371.
6. Dymond, *op. cit.* II. 6, p. 57.
7. Reinhard, *System der Christlichen Moral*, III. 193 *sqq.* Martensen, *Christian Ethics*, Individual Ethics, p. 216 *sqq.* Newman, *Apologia pro vita sua*, p. 274.
8. Taylor, *Whole Works*, XII. 162.

dit Sidgwick, « le bon sens semble accorder qu'elle est parfois légitime; ainsi, peu de gens hésiteraient à mentir à un malade, s'ils croyaient que ce fût la seule manière de lui éviter une émotion dangereuse. Et nul non plus, que je sache, ne se refuse à conter aux enfants des fictions, s'agissant d'objets sur lesquels il estime qu'il vaut mieux pour eux ne pas connaître la vérité[1] ». Dans le cas d'adultes, toutefois, ce principe exige, semble-t-il, la modification qu'y apporte Hutcheson : qu'il n'y a point de mal au mensonge, quand le trompé lui-même ne tient pas la tromperie pour un mal[2]. On pourrait, sans cette précaution, l'invoquer à l'appui de la « fraude pieuse » qui, condamnée aujourd'hui sous sa forme la plus grossière, trouve encore, sous des déguisements plus subtils, maint avocat dans le monde religieux. On prétend en effet que les vérités les plus importantes de la religion ne sont accessibles aux esprits moyens qu'enveloppées, pour ainsi dire, dans la coquille de la fiction; et que donner ces fictions pour des faits, c'est accomplir en réalité un acte de véracité substantielle[3]. Mais cet argument semble avoir été inventé particulièrement pour étayer une partie de l'édifice théologique prête à tomber en ruines, et un esprit exempt de parti pris religieux ne saurait l'accepter. Comme moyen de légitime défense, le recours au mensonge s'est vu justifier, non seulement en cas d'attaque brutale, mais aussi en cas de curiosité illégitime : car il ne paraît pas raisonnable d'obliger quelqu'un à fournir des renseignements à quelqu'un d'autre, quand cet autre n'a pas le droit de les exiger[4]. L'obligation de tenir une promesse ne va pas non plus sans nuances. Les gens qui réfléchissent admettraient volontiers que cette obligation est relative à celui à qui l'on a promis et qu'elle peut être annulée par lui[5]. La promesse d'accomplir un acte immoral est jugée non valable, parce que dominée par l'obligation antérieure

1. Sidgwick, *op. cit.* p. 316.
2. Hutcheson, *System of Moral Philosophy*, II. 32.
3. Sidgwick, *op. cit.* p. 316.
4. Schopenhauer, *Die Grundlage der Moral*, § 17 (*Sämmtliche Werke*, VI. 247 *sqq*).
5. Whewell, *Elements of Morality*, p. 156. Sidgwick, *op. cit.* p. 305.

de ne pas accomplir l'acte[1]. Si, avant que vienne le moment de tenir une promesse, les circonstances ont à ce point changé que ses effets ne seraient plus ceux que l'on prévoyait en la faisant, tout le monde conviendra que le bénéficiaire devrait rendre sa liberté à celui qui a promis. Mais si le bénéficiaire s'y refuse, les uns diront que le prometteur reste lié; les autres, que les circonstances gravement modifiées ont supprimé pour lui toute obligation[2]. Dans quelle mesure sont valables les promesses arrachées par la force ou la ruse, autre question fort débattue[3]. Pour Hutcheson, elles n'ont droit à aucun respect[4]. Adam Smith, en revanche, considère que la violation d'une promesse de ce genre, fût-ce pour les meilleures raisons, ne va pas sans quelque déshonneur, car « un brave doit mourir plutôt que de faire une promesse qu'il ne saurait tenir sans folie ni violer sans ignominie[5] ».

Dans le domaine de la véracité et de la bonne foi subsiste encore, sous diverses formes, la vieille distinction entre les devoirs à l'égard des compatriotes et à l'égard des étrangers. Elle se marque surtout dans les rapports d'Etat à Etat, en paix ou en guerre. On tient pour admissibles à la guerre, qu'elle soit défensive ou agressive, le recours à des stratagèmes ou l'emploi de moyens déceptifs en vue d'obtenir des renseignements sur l'ennemi ou sur le pays[6]. En fait, la tromperie entre pour beaucoup dans la gloire des chefs les plus célèbres; et au XVIII[e] siècle en particulier on était couramment d'opinion que les succès remportés grâce à des espions faisaient plus d'honneur à

1. Dymond, *op. cit.* II. 6, p. 55. Whewell, *op. cit.* p. 156. Sidgwick, *op. cit.* p. 305. C'et aussi l'opinion de Thomas d'Aquin (*op. cit.* II.-II. 110, 3, 5).

2. Sidgwick, *op. cit.* p. 306 *sq.* Thomas d'Aquin (*op. cit.* II.-II. 110. 3. 5). dit que l'on est excusé de ne pas tenir sa promesse, « si les conditions des choses et des gens ont changé ».

3. Dymond, *op. cit.* II. 6, p. 55 *sq.* Whewell, *op. cit.* p. 155, 159 *sqq.* Sidgwick, *op. cit.* p. 305 *sq.* Adam Smith, *Theory of Moral Sentiments*, p. 486 *sqq.*

4. Hutcheson, *System of Moral Philosophy*, II. 34.

5. Adam Smith, *op. cit.* p. 489.

6. *Conférence de Bruxelles*, art. 14. *Instructions for the Government of Armies of the United States in the Field*, art. 16, 101. *Conférence Internationale de la Paix, La Haye*, 1899, Règlement concernant les lois de la guerre sur terre, art. 24, pt. I. p. 245. Le catholicisme admet l'emploi de stratagèmes dans les guerres qui sont justes (Gratien, *op. cit.* II. 23. 2. 2; Ayala, *De jure et officiis bellicis et disciplina militari*, I. 8, I *sq.* Ferraris, cité par Adds, *Catholic Dictionary*, p. 945; Nys, *Le droit de la guerre et les précurseurs de Grotius*, p. 128 *sq.*) et cela en se fondant sur Saint Augustin, grand avocat de la véracité en général (*Quæstiones in Jesum Nave*, 10, *ad Jos.* VIII. 2 [Migne, *op. cit.* XXXIV. 781] : — « Cum autem justum bellum susceperit, utrum aperta pugna utrum insidiis vincat nihil ad justitiam interest »).

un général que les succès remportés en bataille rangée[1]. Lord Wolseley écrit : « En tant que nation, l'on nous élève dans cette idée que le mensonge est honteux, même s'il réussit. Le mot d'espion suscite autant de répugnance que le mot d'esclave. Nous enfonçons dans les cerveaux la conviction que « l'honnêteté est la meilleure politique », et que la vérité finit toujours par l'emporter. Ces gentilles petites maximes font très bien dans un cahier d'enfant, mais celui qui s'y conformerait en temps de guerre ferait mieux de remettre à jamaix son épée au fourreau[2] ». Pourtant cette règle que la tromperie est permise envers l'ennemi souffre quelques exceptions. Il a été convenu, dans les coutumes de la guerre, que tels actes, tels signes, auront une signification spécifique, afin que les belligérants puissent conserver certains contacts nécessaires : ces actes, ces signes, il est interdit de les employer pour tromper l'ennemi. Ainsi l'on ne doit pas se couvrir du drapeau de parlementaire pour obtenir subrepticement des informations; on ne doit pas marquer du drapeau de la Croix-Rouge des bâtiments qui ne soient pas des hôpitaux, ni l'employer à protéger des personnes non comprises parmi celles que vise la Convention de Genève[3]. En vertu d'une règle singulièrement arbitraire concernant une classe de stratagèmes, certains moyens de tromper cessent d'être permis au moment même où ils cessent de tromper. Il est parfaitement légitime d'employer les emblèmes distinctifs de l'ennemi, soit pour lui échapper, soit pour attirer ses forces dans l'action. Mais les soldats vêtus de l'uniforme ennemi doivent porter bien en évidence une marque qui les fasse reconnaître avant leur attaque; et de même, un vaisseau naviguant sous le pavillon ennemi est tenu de hisser son propre pavillon avant de lancer obus ou balles[4]. Il y a déshonneur grave

1. Halleck, *International Law*, I. 507. Maine, *International Law*, p. 149 *sqq.*

2. Wolseley, *Soldiers' Pocket-Book for Field Service*, p. 169.

3. *Conférence de Bruxelles*, art. 13 *sq.* *Instructions for the Government of Armies of the United States in the Field*, art. 101, 114, 117. *Manual of the Laws of War on Land, prepared by the Institute of International Law*, art. 8 (*d*). Hall, *Treatise on International Law*, p. 357 *sq.*

4. Hall, *op. cit.* p. 538 *sq.* Bluntschli, *Droit international*, § 565, p. 328 *sq.*

à violer cette règle : car « une fois en bataille, les ennemis sont astreints à un combat loyal, et n'ont pas le droit de s'assurer la victoire en mettant un masque d'amitié[1] ». Mais, comme le fait remarquer Hall, on ne voit pas en quoi il est plus perfide de porter un déguisement quand celui-ci est manifestement inutile que quand il manifeste son utilité[2]. Enfin, tout le monde convient que l'on doit tenir une promesse faite à l'ennemi[3]. C'était un point reconnu déjà par Machiavel[4] et par Bynkershoek[5], qui d'habitude n'écrasaient pas les belligérants sous le poids de devoirs particulièrement accablants. Mais on ne semble pas prendre très au sérieux les restrictions que le « droit international » impose en ces matières. Les traités entre nations, les promesses que se font les Etats en temps de paix ou en temps de guerre, comportent trop souvent, chez leurs auteurs, l'arrière-pensée de ne les observer qu'aussi longtemps qu'ils y trouveront avantage. Et quand ils sentent la nécessité d'une excuse pour manquer à la foi jurée, cette excuse même est généralement un mensonge.

1. Bluntschli, *op. cit.* § 565, p. 329.
2. Hall, *op. cit.* p. 539.
3. Heffter, *Das Europäische Völkerrecht der Gegenwart*, § 125, p. 262.
4. Machiavelli, *Discorsi*, III. 40 (*Opere*, III. 164).
5. Bynkershoek, *Quæstiones juris publici*, I. 1, p. 4. Toutefois la maxime de Droit Canon, Fides servanda hosti (Gratien, *Decretum*, II. 23. 1. 3), recevait une atteinte dans cet autre principe : « Juramentum contra utilitatem ecclesiasticam praestitum non tenet » (Grégoire IX, *Decretales*, II. 24, 27. Voir Nys, *op. cit.* p. 126 *sq.*).

CHAPITRE XXXI

LE RESPECT DE LA VÉRITÉ ET DE LA BONNE FOI

(*Suite et fin*).

La condamnation de l'insincérité et de la mauvaise foi a des raisons diverses. En premier lieu, celui qui dit un mensonge, ou qui viole une promesse, fait en général du tort à quelqu'un. Son acte se trouve ainsi provoquer la sorte d'émotion que nous avons appelée « ressentiment par sympathie », et il devient objet de censure morale.

Les hommes ont une disposition naturelle à croire ce qu'on leur dit. Cette disposition se manifeste avec une particulière évidence chez les enfants tout jeunes; c'est la sagesse acquise et l'expérience qui enseignent l'incrédulité, et il est rare, comme l'observe Adam Smith, qu'elles l'enseignent assez[1]. Les plus habiles menteurs se laissent eux-mêmes duper souvent par les mensonges d'autrui[2]. Une tromperie découverte implique toujours un conflit entre deux idées inconciliables; et d'un tel conflit résulte un sentiment de douleur[3] qui est de nature à éveiller le ressentiment contre sa cause d'ordre volitif, savoir : contre le trompeur.

Mais les hommes ne se montrent pas seulement empressés à croire ce qu'on leur dit : ils tiennent aussi à connaître la vérité. La curiosité, ou amour de la vérité, va de pair avec les premières opérations de l'intelligence;

1. Reid, *Inquiry into the Human Mind*, VI. 24, p. 430 *sqq.* Adam Smith, *Theory of Moral Sentiments*, p. 494 *sq.* Dugald Stewart, *Philosophy of the Active and Moral Powers of Man*, II. 340 *sq.*

2 Burton, *Two Trips to Gorilla Land* (Mpongués).

3. Lehmann, *Hovedlovene for det menneskelige Folelseliv*, p. 181. *Cf.* Bain, *Emotions and the Will*, p. 218.

il semble qu'elle soit un fait décisif dans la constitution de l'organisme humain[1]. Nous sommes frustrés du bénéfice de nos efforts vers le vrai par quiconque nous trompe, et il devient l'objet de notre ressentiment.

Mais, de plus, si une tromperie nous blesse, ce n'est pas seulement parce que nous tenons à connaître la vérité, c'est encore parce qu'il est très important pour nous de la connaître. Notre conduite se fonde sur nos idées; aussi la notion erronée que crée en nous un mensonge ou une promesse mensongère, touchant quelque fait du passé, du présent ou de l'avenir, peut-elle conduire à des événements imprévus, funestes pour nos intérêts. Qui pis est, en nous voyant dupés, nous éprouvons l'humiliant sentiment qu'un autre a soumis notre conduite à son impertinente volonté. C'est là une blessure pour notre orgueil, une tache sur notre honneur. François Ier (de France) posait en principe qu'il fallait demander satisfaction de tout mensonge, à moins que le menteur ne fût d'une naissance trop basse pour pouvoir être appelé[2]. Et quant au démenti, Sainte-Palaye écrit qu'on l'a toujours regardé « comme l'outrage le plus sanglant et le plus irréparable qu'un homme d'honneur pût recevoir[3] ».

Dans une certaine mesure, la condamnation du mensonge et dela mauvaise foi paraît proportionnée à l'étendue du tort subi par la victime. Mais lors même qu'il s'agit de cas apparemment dénués d'importance, l'esprit réfléchi insiste vivement sur la nécessité d'être véridique et fidèle à la parole donnée. Tout mensonge, toute promesse non tenue, ont une tendance à diminuer la confiance mutuelle, à prédisposer leur auteur à la récidive, et à donner à d'autres le mauvais exemple. « Telle est », dit Bentham, « l'importance de la vérité que la moindre violation de ses lois, fût-ce à propos de bagatelles, ne va pas sans quelque danger. Pour peu que l'on s'écarte d'elle, on manque au respect qui lui est dû. Le premier faux-pas en facilite un second, et rend familier l'odieux idéal du

1. Dugald Stewart, *op. cit.* II. 334, 340.
2. Millingen, *History of Duelling*, I. 71.
3. Sainte-Palaye, *Mémoires sur l'ancienne chevalerie*, I. 78.

mensonge[1] ». Par un effet contraire, ainsi que le remarque Aristote, celui qui est véridique dans les moindres détails le sera d'autant plus dans les choses essentielles[2]. Mais ce genre de considération exige un certain degré de réflexion et de prévoyance : aussi le développement intellectuel tend-il à faire mieux concevoir l'importance des devoirs de sincérité et de bonne foi. Aux premières étapes de la civilisation, l'on croit fréquemment qu'il est de bon ton de ne pas dire aux gens la vérité, pour ne pas leur déplaire, et qu'il y a impolitesse à les contredire, quelle que soit leur erreur[3], d'autant que l'on ne se préoccupe pas des conséquences lointaines. C'est encore le fondement utilitaire du devoir de sincérité qui explique les cas extrêmes où la tromperie passe pour licite ou même pour obligatoire, parce qu'elle sert les intérêts véritables de la personne trompée.

L'horreur du mensonge vient, en grande mesure, du motif qui l'inspire au fond, la plupart du temps. Il est douteux que l'on mente jamais par simple amour du mensonge[4]. L'intention de produire une croyance fausse a un motif plus profond que le simple désir de produire cette croyance : et dans la majorité des cas, ce motif n'est autre que l'espoir du trompeur de se procurer quelque avantage aux dépens du trompé. Le motif est-il moins vil, l'acte en apparaît moins odieux, ou se trouve même justifié. Mais on rejette presque partout la doctrine latitudinaire qui enseigne que la fin justifie les moyens : le nombre de cas où le mensonge s'excuse par l'excellence

1. Bentham, *Theory of Legislation*, p. 260.

2. Aristote, *Ethica Nicomachea*, IV. 7. 8.

3. Pour compléter les indications données plus haut voir Dobrizhoffer, *Account of the Abipones*, II. 137; Hennepin, *New Discovery of a Vast Country in America between New France and New Mexico*, II. 70, Dall, *Alaska*, p. 398 (Aléoutes); Oldfield, dans *Trans. Ethn. Soc.* N. S. III. 255 (Australiens occidentaux). « Les indigènes d'Afrique », dit Livingstone (*Expedition to the Zambesi*, p. 309), « ont un aimable désir de plaire, et disent souvent ce qu'ils croient devoir être agréable, de préférence à l'insignifiante vérité toute nue ». Un chasseur anglais, quand il tirait une antilope, demandait à son serviteur noir : « Est-elle blessée? » et recevait cette réponse : « Oui, la balle lui a traversé le cœur ». Mais comme ces blessures mortelles n'amenaient jamais de mort, il pria l'un de ses amis, qui entendait le parler nègre, d'expliquer au serviteur qu'il préférait, en toutes circonstances, la vérité. « C'est mon père », répondit le noir, « et je pensais qu'il ne serait pas content si je lui avais dit qu'il manquait toujours son coup ». Le désir de plaire est aussi une source fertile de mensonges chez les enfants, surtout chez les filles (Sully, *Studies of Childhood*, p. 256).

4. Dugald Stewart, *op. cit.* II. 342.

de son motif va se restreignant, à mesure que s'élève la conception de la liberté individuelle et des droits individuels. Par exemple, la morale, en s'émancipant de la théologie, a discrédité l'antique théorie d'après laquelle la supercherie religieuse était licite si elle avait en vue le salut éternel d'âmes humaines. Ce ne sont pas seulement les moralistes de l'intuition, ce sont aussi bien des utilitaires, qui soutiennent que nul motif, quel qu'il soit, ne saurait justifier un acte mensonger[1]. Pourtant le sens commun de l'humanité juge certainement absurde qu'il nous soit permis de sauver notre vie ou la vie d'autrui en tuant un agresseur, mais non en le trompant.

On aperçoit aisément pourquoi le mensonge est considéré licite, louable, voire obligatoire, quand il s'adresse à un étranger. Dans la société primitive, le tort causé à l'étranger ne provoque pas le ressentiment par sympathie. Au contraire, cet étranger étant tenu en suspicion ou détesté comme un ennemi, on voit en lui l'objet tout indiqué de la tromperie. Chez les Bochimans, « nul n'ose donner le moindre renseignement en l'absence du chef ou du père du clan[2] ». « Un Bédouin qui ne connaît pas la personne qui l'interroge », dit Burckhardt, « répond rarement avec franchise aux questions concernant sa famille ou sa tribu. On enseigne aux enfants à ne pas répondre à ces sortes d'interrogatoires, car l'inconnu est peut-être un ennemi secret qui médite sa vengeance[3] ». Chez les Béni Amer, le voyageur ne doit jamais se fier à leur parole, vu « leur mépris pour tout ce qui est étranger[4] ». Si les nations civilisées elles-mêmes admettent les stratagèmes à la guerre, c'est parce qu'elles admettent la guerre, avec ses conséquences naturelles ; et si l'on doit observer entre ennemis la bonne foi, c'est uniquement comme moyen d'éviter des cruautés inutiles et de hâter le terme des hostilités.

Mais indépendamment du tort causé à la victime d'un

1. Macmillan, *Promotion of General Happiness*, p. 166 *sq.*
2. Chapman, *Travels in the Interior of South Africa*, I. 76.
3. Burckhardt, *Notes on the Bedouins and Wahabys*, p. 210.
4. Munzinger, *Ostafrikanische Studien*, p. 337.

mensonge, et du ressentiment par sympathie qui en résulte, le mensonge est aussi l'objet du ressentiment moral désintéressé, parce qu'il est intrinsèquement antipathique. Mentir est une méthode, comportant lâcheté et paresse, pour se procurer à bon marché des avantages illégitimes ; et par suite le mensonge est méprisé partout où l'on respecte le courage[1]. C'est l'arme des faibles, de la femme[2], de l'esclave[3]. La ruse, dit Cicéron, appartient au renard, la force au lion : « l'une et l'autre répugnent invinciblement à la société, mais, des deux, c'est la ruse qui est la plus odieuse[4] ». « Mentir est servile », dit Plutarque, « extrêmement haïssable chez tous les hommes, à peine pardonnable même chez de pauvres esclaves[5] ». La lâcheté du mensonge le rendait incompatible avec la conception teutonne, puis chevaleresque, de l'honneur masculin; et parmi nous encore, un homme se trouve tout aussi déshonoré par l'épithète de « menteur » que par celle de « lâche ». « Quiconque a rang de gentilhomme », fait remarquer Walter Scott, « est vivement prié de se souvenir que le plus grossier outrage qu'il puisse subir est l'accusation de tromperie volontaire[6] ». « D'où vient », interroge Fichte, « cette honte intérieure que l'on ressent pour soi-même, et qui se manifeste plus vivement après un mensonge qu'après toute autre violation de la conscience ? » C'est, répond-il, que le mensonge s'accompagne de lâcheté, et que rien ne nous déshonore plus à nos propres yeux que le manque de courage[7]. Pour Kant, « un mensonge est le renoncement à la dignité d'homme; c'en est, pour ainsi dire, l'annihilation[8] ».

1. *Cf.* Schopenhauer, *Die Grundlage der Moral*, § 17 (*Sämmtliche Werke*, VI. 250); Grote, *Treatise on the Moral Ideals*, p. 254.
2. On représente en général les femmes comme particulièrement portées au mensonge (Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*, II. 497 *sq.* Galton, *Inquiries into Human Faculty*, p. 56 *sq.* Krauss, *Sitte und Brauch der Südslaven*, p. 508, 514. Maurer, *Bekehrung des Norwegischen Stammes*, II. 159. Döllinger, *The Gentile and the Jew*, II. 234 (Grecs anciens). Lane, *Arabian Society in the Middle Ages*, p. 219. Le Bon, *La Civilisation des Arabes*, p. 433. Loskiel, *Mission of the United Brethren*, I. 16 (Iroquois). Hearne, *Journey to the Northern Ocean*, p. 307 *sq.* (Indiens). Lyon, *Private Journal*, p. 349 (Esquimaux d'Igloolik). Dalager, *Grönlandske Relationer*, p. 69; Cranz, *History of Greenland*, I. 175).
3. Voir *infra*, p. 126.
4. Cicéron, *De officiis*, I. 13.
5. Plutarque, *De educatione puerorum*, 14.
6. Scott, Essay on Chivalry, dans *Miscellaneous Prose Works*, VI. 58.
7. Fichte, *Das System der Sittenlehre*, p. 370.
8. Kant, *Metaphysische Aufangsgründe der Tugendlehre*, p. 84.

Mais on peut se placer pour juger un mensonge à un tout autre point de vue. On peut y voir un signe, non pas de lâcheté, mais d'habileté. Aussi un mensonge couronné de succès peut-il exciter l'admiration, un sentiment de bienveillance désintéressée à l'égard du menteur, une véritable approbation morale : tandis que la honte s'attachera au fait de se laisser prendre, et démasquer, en flagrant délit de tromperie. La victime de l'habile menteur devient à son tour l'objet du ridicule. Les indigènes de l'Afrique Occidentale, remarque Miss Kingsley, ne voient pas dans le mensonge une chose mauvaise en soi, « car un homme est stupide qui en croit un autre sur un sujet d'importance sans qu'il ait prêté serment[1] ». Un proverbe syrien dit : «Le mensonge est le sel (le bien précieux) des hommes, il n'est honteux que pour sa dupe[2] ».

Les devoirs de sincérité et de bonne foi ont aussi pour base, en une certaine mesure et dans certains cas, des considérations de prudence. Quoiqu'il arrive chaque jour en ce bas monde que celui qui trompe le mieux réussisse le mieux — c'est la morale de mainte fable, conte et *Märchen*[3] — on n'en constate pas moins chez les hommes cette idée assez généralement répandue qu'après tout l' « honnêteté est la meilleure des politiques ». « Rien de faux n'est durable », dit Cicéron[4]. « Le menteur a la vie brève » (est bientôt découvert), disent les Arabes[5]. D'après un proverbe Wolof, « les mensonges, si nombreux soient-ils, seront pris par la vérité quand elle se lèvera[6] ». Un dicton des Bassoutos assure que « la ruse dévore son auteur[7] ». Quelqu'un a fait cette remarque : « Si l'honnêteté n'existait pas, ce serait une excellente spéculation de l'inventer, comme moyen de faire fortune[8] ».

Le mensonge ne comporte pas seulement pour le men-

1. Kingsley, *West African Studies*, p. 414. *Cf.* Sommerville, Ethn. Notes in New Georgia, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXV. 394.
2. Burton and Drake, *Unexplored Syria*, I. 275. Voir aussi Burckhardt, *Arabic Proverbs*, p. 44 *sq.*
3. Grimm, *Kinder und Hausmärchen*, Katze und Maus in Gesellschaft, Die drei Spinnerinnen, Das tapfere Schneiderlein, etc.
4. Cicéron, *De officiis*, II. 12.
5. Burckhardt, *Arabic Proverbs*, p. 119.
6. Burton, *Wit and Wisdom from West Africa*, p. 15.
7. Casalis, *Basutos*, p. 307.
8. Cité par Bentham, *Theory of Legislation*, p. 64.

teur des inconvénients au point de vue social, mais des dangers d'ordre surnaturel. On raconte, chez les Fjort de l'Afrique Occidentale, l'histoire d'un pêcheur qui, chaque jour, secrètement, prenait force poisson qu'il amassait chez lui, tout en jurant à son frère et à ses proches qu'il avait fait une pêche insignifiante. Pendant tout ce temps le fétiche Sunga l'observait, et souffrait de l'entendre mentir de la sorte. Le fétiche le punit en le privant de la parole, afin qu'il ne pût jamais plus mentir; et il dut recourir aux signes pour faire connaître ses besoins[1]. Une autre fois, l'Esprit de la Terre changea une femme en pilier d'argile, parce qu'elle prétendait n'avoir pas de pois à vendre quand elle en possédait un plein panier[2]. Les Nandi de l'Ouganda croient que « Dieu punit le menteur en le frappant de la foudre[3] ». Les Dayaks de Bornéo pensent que le courroux du dieu de la foudre est éveillé par le mensonge, même le plus stupide, comme celui qui consiste à dire qu'un tel a un chat pour mère, ou que la vermine sait danser[4]. A Aneiteum (Nouvelles-Hébrides) on est convaincu que les menteurs seront châtiés dans une autre existence[5]; dans les îles Banks, qu'ils seront exclus après leur mort du vrai Paradis (Panoi)[6]. Nous avons déjà signalé l'insistance des religions supérieures sur la véracité et la bonne foi : on pourrait accumuler les témoignages de l'intérêt que portent à ces devoirs et à leur accomplissement les dieux d'un type plus civilisé. L'antique Egypte invoquait Amon Ra, « chef de tous les dieux » comme « Seigneur de Vérité[7] »; Maa, ou Maat, que l'on représente parfois comme sa fille, était la déesse de la vérité et de la droiture[8]. Une hymne babylonienne s'adressait à la lune, gardienne de la vérité[9]. Les dieux védiques sont dits « véridiques », « ne trompant pas », amis de

1. Dennett, *Folklore of the Fjort*, p. 88 *sq.*
2. *Ibid.* p. 5.
3. Johnston, *Uganda Protectorate*, II. 879.
4. Selenka, *Sonnige Welten*, p. 47.
5. Turner, *Samoa*, p. 326.
6. Codrington, *Melanesians*, p. 274.
7. Wiedemann, *Religion of the Ancient Egyptians*, p. 112. *Cf.* Brugsch, *Die Ægyptologie*, p. 49, 91, 92, 97. Amélineau, *Essai sur l'évolution des idées morales dans l'Egypte ancienne*, p. 182, 188, 251.
8. Wiedemann, Maa, déesse de la vérité, dans *Annales du Musée Guimet*, X. 561 *sqq.* Amélineau, *op. cit.* p. 187. *Infra*, p.
9. Mürdter-Delitzsch, *Geschichte Babyloniens und Assyriens*, p. 37.

l'honnêteté et de la droiture[1]. Agni était le seigneur et maître des vœux[2]. Le Mithra de Zoroastre protégeait la vérité, la fidélité, les pactes[3]; quant à Rashnou Razista, « le véridique entre les véridiques », il était le génie de la vérité[4]. D'après l'Iliade, Zeus n'est « point favorable aux mensonges[5] »; et Platon tient qu'un mensonge est en abomination non seulement aux hommes, mais aux dieux[6]. Chez les Romains, Jupiter et Dius Fidius étaient les dieux des traités[7]; on adorait en Fides la divinité de la bonne foi[8]. Comment expliquer ce lien entre les croyances religieuses et les devoirs de véracité, de fidélité aux promesses?

Indépendamment des circonstances qui, en certains cas, font des dieux les vengeurs de la loi morale, telle que la conçoivent leurs adorateurs, il existe des raisons toute spéciales pour que les dieux réprouvent l'insincérité et la mauvaise foi. Ici encore nous remarquons l'influence des croyances magiques sur la sanction religieuse de la moralité.

Il y a quelque chose d'étrange dans la parole mensongère elle-même. Souvent, remarque Stanley Hall, les enfants trouvent également odieux tout ce qui s'écarte de la vérité la plus péniblement littérale; ils n'ont pas la perspective requise, l'échelle de degrés nécessaire, pour distinguer entre les mensonges les plus effrontément intentionnels et les mensonges sans intention. Chez certains d'entre eux, la crainte d'énoncer une contrevérité assume un caractère tellement névrosé qu'à chaque déclaration, fût-ce un « oui », fût-ce un « non », ils ajoutent un « peut-être », un « je crois », soit mentalement, soit dans un murmure, soit à voix haute. Un garçonnet connut une longue période de terreur, pendant laquelle il s'attendait à tomber

1. Bergaigne, *La religion védique*, III. 199. Macdonell, *Vedic Mythology*, p. 18.
2. *Satapatha-Brâhmana*, III. 2. 2. 24.
3. Darmesteter, *Ormazd et Ahriman*, p. 78. Geiger, *Civilization of the Eastern Iranians*, p. LVII, 164. Spiegel, *Erânische Alterthumskunde*, III. 658.
4. Darmesteter, dans *Sacred Books of the East*, XXIII. 168.
5. Iliade, IV. 235.
6. Platon, *Respublica*, II. 382.
7. Fowler, *Roman Festivals of the Period of the Republic*, p. 141, 229 sq.
8. Cicéron, *De officiis*, III. 29; *De natura deorum*, II. 23; III. 18; *De legibus*, II. 8, 11. Denys d'Halicarnasse, *Antiquitates Romanæ*, II. 75.

mort d'un moment à l'autre comme Ananias et Sapphira, pour un mensonge fortuit et peut-être inconscient[1]. D'autre part, on sent qu'il y a beaucoup moins à redouter d'un mensonge agi que d'un mensonge parlé : il y a moins de mal à donner une fausse indication par signe qu'à la donner oralement, quand on est prié d'indiquer la direction prise par quelqu'un; hocher la tête est un moindre péché que dire oui. C'est qu'en général on est assez aisément quitte des mensonges qui se sont réduits au geste, tandis qu'au mensonge parlé est censée s'attacher on ne sait quelle mystérieuse et funeste énergie. A en juger par les palliatifs employés contre elle, la mauvaise influence qu'on lui impute semble être purement mécanique. Beaucoup de petits Américains sont persuadés qu'on peut annuler un mensonge en mettant la main gauche sur l'épaule droite, et qu'on peut même neutraliser un serment, voire l'invertir, en levant la main gauche au lieu de la droite[2]. Parmi les enfants de New-York, « il était jugé suffisant de croiser les doigts, les coudes ou les jambes, même si le compagnon accosté n'y prenait pas garde : on pouvait ensuite mentir impunément[3] ». On connaît d'autre part cette forme de restriction mentale si fréquente dans l'enfance et qui consiste à penser : « Ce n'est pas cela que je veux dire », ou qui attache à une phrase un sens tout différent du sens habituel[4]. Mais les sentiments et les idées de cette sorte ne sont pas le monopole de l'enfance : ils se rencontrent assez communément chez les adultes et ils ont même trouvé leur expression dans des doctrines morales. On les constate à la racine de la théorie jésuite sur les restrictions mentales. Thomas d'Aquin ne laisse pas de s'en inspirer quand il opine que, s'il n'est pas loisible de mentir pour arracher son prochain à n'importe quel danger, il est permis « de cacher la vérité prudemment sous quelque dissimulation, comme dit Saint Augustin[5] ». On entend fréquemment soutenir que, pour défendre un

1. Stanley Hall, « Children's Lies », dans *American Journal of Psychology*, III. 59 *sq.*
2. Stanley Hall, *loc. cit.* p. 68 *sq.*
3. Bergen and Newell, Current Superstitions, dans *Journal of American Folk-lore*, II. 111.
4. Stanley Hall, *loc. cit.* p. 68.
5. Thomas d'Aquin, *Summa Theologica*, II.-II. 110. 3. 4.

secret, nous ne pouvons pas « mentir », c'est-à-dire : produire directement des croyances contraires aux faits; mais nous pouvons « détourner une question », c'est-à-dire : produire indirectement, par la déduction naturelle tirée de notre réponse, une croyance négativement fausse; ou nous pouvons encore « lancer le curieux sur une fausse piste », c'est-à-dire : produire, par les mêmes procédés, une croyance positivement fausse[1]. Nul doute que ce formalisme extrême n'atteste en quelque mesure l'influence de l'éducation première. Dès que nous avons su parler, on nous a vivement prêché le devoir de dire la vérité, et le mot de « mensonge » s'est associé dans notre esprit à l'idée du plus noir péché; tandis que les autres manières de tromper, moins fréquentes, moins frappantes, moins clairement définissables, ont été aussi moins nettement combattues. Mais cette influence admise pour autant qu'elle peut et doit compter, il n'en reste pas moins que l'on attribue très souvent au mot parlé une efficacité mystique. Même dans un milieu comme le nôtre, bien des gens n'osent se louer de leur santé ou de leur fortune, crainte d'un mal mystérieux qui pourrait en résulter : or la signification attachée au mot est bien plus grande chez les peuples moins civilisés que chez nous. Hérodote signale l'extrême importance que les anciens Perses attribuaient au devoir de véracité, et il ajoute qu'ils jugeaient illicite « de parler même d'une chose qu'il était illicite de faire[2] ». Nous pouvons donc admettre, si je ne m'abuse, qu'une fois le mensonge stigmatisé, pour une raison ou pour une autre, l'énergie mystérieuse inhérente au mot se développe aisément en un pouvoir vengeur, que l'on associe, comme il advient souvent en pareil cas, à l'activité d'un dieu.

Le pouvoir de châtiment contenu dans le mot se manifeste particulièrement dans le cas du serment. Mais le mal consécutif au parjure ne vient pas du mensonge comme tel : il résulte en premier lieu de la malédiction qui constitue le serment. Un serment est essentiellement

1. Voir Sidgwick, *Methods of Ethics*, p. 317.

2. Hérodote, I. 139.

une imprécation conditionnelle contre soi-même, une malédiction par laquelle on invoque sur soi quelque calamité pour le cas où l'on ne dirait pas la vérité. A l'origine, l'efficacité d'un serment est essentiellement magique, elle est due au pouvoir magique contenu dans les mots qui maudissent. On emploie diverses méthodes pour charger ces mots d'énergie surnaturelle. Parfois, l'assermenté se met en contact avec un objet représentant l'état dont parle le serment, pour que le serment puisse, en quelque sorte, en absorber la qualité et la communiquer au parjure. Ainsi les Kandhs jurent sur une peau de lézard, en disant : « Puissè-je, si je meurs, porter comme elle des écailles ! », ou sur la terre d'une fourmilière, en disant : « Puissè-je, si je meurs, être comme elle réduit en poussière[1] ! » Chez les Toungouzes, le serment qui passe pour le plus terrible de tous est celui qui oblige l'accusé à boire du sang d'un chien qu'on égorge, puis qu'on empale près d'un feu pour le brûler, ou dont on disperse la chair hâchée menu, et à jurer : « Je dis la vérité, aussi vrai que je bois ce sang. Si je mens, puissè-je périr, brûler, ou me dessécher comme ce chien[2] ! » Parfois l'assermenté se saisit d'un objet auquel il demande de le punir s'il se parjure. Les Kandhs prêtent souvent serment sur la peau d'un tigre « en invoquant sur le parjure la destruction par cet animal[3] ». Les Angami Nagas, quand ils jurent d'observer la paix ou de tenir une promesse, « placent entre leurs dents une lance ou un canon de fusil, pour signifier qu'ils sont prêts à tomber sous les coups d'une de ces deux armes au cas où ils violeraient leur engagement[4] ». Les Tchouvaches se mettent dans la bouche un peu de pain et de sel, en jurant : « Puissent-ils me manquer, si je ne dis pas la vérité » ou « si je ne tiens pas parole[5] ». On peut encore charger un serment d'énergie surnaturelle en touchant

1. Macpherson, *Memorials of Service in India*, p. 83.
2. Georgi, *Russia*, III. 86.
3. Macpherson, *op. cit.* p. 83. *Cf.* Hose, Natives of Borneo, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXIII. 165 (Kayans).
4. Butler, *Travels in Assam*, p. 154. Mac Mahon, *Far Cathay*, p. 253. Prain, Angami Nagas, dans *Revue coloniale internationale*, V. 490. *Cf.* Lewin, *Wild Races of South-Eastern India*, p. 193 (Toungtha), 244 *sqq.* (Pankhos et Bunjoguis); St. John, Hill Tribes of North Aracan, dans *Jour. Anthr. Inst.* II. 242.
5. Georgi, *op. cit.* I. 110.

un objet sacré, ou en établissant avec lui un contact quelconque, au moment de la prestation. Les Iowa possèdent un fer, ou une pierre, mystérieux, enveloppé de sept peaux et sur lequel on jure de dire la vérité[1]. Les gens de Késam, (hauts-plateaux de Palembang) prêtent serment sur un vieux couteau sacré[2]; les Bataks du Toba méridional, sur leurs idoles de village[3]; les Ostyaks, sur un museau d'ours, animal doué, pensent-ils, d'un pouvoir surnaturel[4]. Chez les Tongouzes, on peut obliger un accusé à gravir une des montagnes sacrées, en répétant : « Puissé-je mourir si je suis coupable » ou : « Puissè-je perdre enfants et bétail » ou : « Je renonce à tout jamais à tout succès à la chasse et à la pêche, si je suis coupable[5] ». Le grand serment dans les tribunaux du Tibet consiste à « se mettre sur la tête un écrit sacré, tandis que l'on s'asseoit sur la peau fumante d'un bœuf dont on mange le cœur[6] ». Les Hindous jurent sur un exemplaire des *haribans* sanscrits, ou avec de l'eau du Gange dans leurs mains, ou en touchant les jambes d'un brahmane[7]. Les mahométans jurent sur le Koran, comme les chrétiens sur la Bible. Au Maroc un serment tire son efficacité du contact ou de la présence d'un objet, d'un animal, d'une personne, doués de *baraka* (sainteté) : une maison de saint, une mosquée, du blé ou de la laine, un troupeau de moutons, un cheval, un chérif. Le Moyen-Age chrétien adopta généralement les reliques des saints comme moyen entre tous efficace de rendre les serments plus sûrs : et « l'on en vint à respecter si peu le serment pur et simple, que bientôt les accessoires parurent le principal, et que l'imprécation n'eut plus, privée de la mise en scène, la moindre efficacité[8] ».

Enfin un serment, tout comme une malédiction ordi-

1. Hamilton, cité par Dorsey, Siouan Cults, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* XI. 427.

2. *Glimpses of the Eastern Archipelago*, p. 104.

3. Von Brenner, *Besuch bei den Kannibalen Sumatras*, p. 213.

4. Castrén, *Nordiska resor och forskningar*, I. 307, 309; IV. 123 *sq.* *Cf.* Ahlqvist, Unter Wogulen und Ostjaken, dans *Acta Societatis Scientiarum Fennicæ*, XIV. 298.

5. Georgi, *op. cit.* III. 86.

6. Waddell, *Buddhism of Tibet*. p. 569 n. 7.

7. Grierson, *Bihar Peasant Life*, p. 401. Sleeman, *Rambles and Recollections of an Indian Official*, II. 116.

8. Lea, *Superstition and Force*, p. 29. Voir encore : Kaufmann, *Deutsche Geschichte*, II. 297; Ellinger, *Das Verhältniss der öffentlichen Meinung zu Wahrheit und Lüge im* 10. 11. *und* 12. *Jahrhundert*, p. 30, 111.

naire, est rendu efficace lorsqu'on y introduit le nom d'un être surnaturel auquel on fait appel. Les Comanches du Texas, pour faire une promesse ou s'engager solennellement, « appellent le grand esprit, leur père, et la terre, leur mère, à attester la vérité de leurs affirmations[1] ». Les Tchouktchis, nous dit-on, « toutes les fois qu'ils veulent protester par serment solennel de la vérité d'une affirmation, prennent le soleil comme garant et comme gage[2] ». Chez les Toungouzes, l'accusé brandit un couteau dans la direction du soleil, en disant : « Si je suis coupable, puisse le Soleil m'envoyer dans les entrailles des maux aussi mortels qu'un coup de ce couteau[3] ! » Un Arabe de la province de Dukkâla (Maroc) presse une dague sur sa poitrine, en disant : « Par le poison que voici, puisse Dieu me l'enfoncer dans le cœur si j'ai fait ceci ou cela ! » Un Massaï accusé d'un méfait boit le sang que lui présente le truchement et s'écrie : « Si j'ai fait cela, que Dieu me tue ! »; s'il a commis le crime, il mourra; il ne lui arrivera aucun mal s'il est innocent[4]. Chez les peuples de langue Tchi de la Côte de l'Or, « pour qu'un serment lie l'assermenté, il est d'usage que l'on fasse manger ou boire à celui-ci quelque chose qui ait quelque rapport avec une divinité; cette divinité est alors invoquée pour châtier la mauvaise foi possible du prestateur[5] ». Chez les Chékani et les Bakélé (Guinée du Sud), avant de se lier entre tribus par une convention, « on invoque toujours comme témoin le grand esprit, Mwetyi, et on le charge de châtier celui des contractants qui violerait ses engagements[6] ». Il semble qu'il soit courant, dans certaines parties de l'Afrique, de jurer par un fétiche[7]. Dans leurs serments, les gens d'Efate (Nouvelles-Hébrides) invoquent le châtiment de leurs dieux[8]. A Florida (groupe Salomon), on nie une accusation par l'invocation de quelque *tindalo* (savoir : l'esprit désincarné d'un homme qui passait déjà, de son vivant, pour doué d'un pouvoir surnaturel),

1. Neighbors, dans Schoolcraft, *Indian Tribes of the United States*. I. 132.
2. Georgi, *op. cit.* III. 183.
3. Georgi, *op. cit.* III. 85 *sq.*
4. Hollis, *Masai*, p. 345.
5. Ellis, *Tshi-speaking Peoples of the Gold Coast*, p. 196.
6. Wilson, *Western Africa*, p. 392.
7. Schultze, *Der Fetischismus*, p. 111.
8. Turner, *Samoa*, p. 334.

ou par l'oiseau-frégate fantôme, ou par le requin fantôme[1]. Un ancien Egyptien, pour donner la preuve de son honnêteté et de sa bonne foi, attestait Thoth, avocat à la cour céleste, sans la justification duquel nulle âme ne subsisterait au jugement dernier[2]. Les Iraniens juraient par Mithra[3], les Grecs par Zeus[4], les Romains par Jupiter et Dius Fidius[5]. Un dieu est mieux placé qu'un simple mort pour commander aux phénomènes de la nature, et aussi pour savoir si la parole jurée est vraie ou fausse[6]. C'est évidemment leur connaissance supérieure qui fait intervenir si souvent dans les serments le soleil, la lune, les dieux de la lumière. Parmi les divinités égyptiennes, Ra est un dieu solaire[7], Thoth un dieu lunaire[8]. Le Mithra de Zoroastre, « qui a mille sens et voit tous ceux qui mentent[9] », est proche parent du soleil[10]; et pour Darmesteter, Rashnou Razista est un rejeton ou de Mithra ou d'Ahura Mazda lui-même[11]. Il semble qu'au début Dius Fidius ait été un esprit du ciel, maître de la foudre, proche allié du grand Jupiter[12]. Zeus voit tout; il surveille, infaillible, et les hommes, et les dieux[13]. Mais tout en prenant la forme d'appel à un dieu, le serment garde son caractère magique, étant une imprécation plutôt qu'une prière. Les serments des Maures « par Allah » sont à tout autre égard exactement pareils, de nature, aux serments où Allah ne figure pas. Mais plus la croyance à la magie fut ébranlée, plus le mot parlé se dépouilla de la mystérieuse puissance que lui avaient attribuée des esprits trop portés à confondre les mots et les faits, plus aussi l'élément religieux devint prédominant dans le serment. L'accomplissement de l'imprécation lancée contre

1. Codrington, *op. cit.* p. 217.
2. Tiele, *History of the Egyptian Religion*, p. 229. Amélineau, *op. cit.* p. 251.
3. *Yasts*, X.
4. *Iliade*, III. 246 *sqq.* Farnell, *Cults of the Greek States*, I. 70.
5. Von Lasaulx, *Der Eid bei den Römern*, p. 9.
6. *Cf.* James, *Expedition to the Rocky Mountains*, I. 267 (Omahas); Tylor, *Primitive Culture*, II. 231 (Ostyaks).
7. Maspero, *Dawn of Civilization*, p. 87 *sq.* Wiedemann, *Religion of the Ancient Egyptians*, p. 14. Erman, *Handbook of Egyptian Religion*, p. 10.
8. Maspero, *op. cit.* p. 145. Erman, *op. cit.* p. 11.
9. *Yast*, X. 107.
10. Darmesteter, dans *Sacred Books of the East*, XXIII. 122, n. 4. Meyer, *Geschichte des Alterthums*, I. 541 *sq.* Geiger, *op. cit.* I. p. LVI.
11. Darmesteter, dans *Sacred Books of the East*, XXIII. 168.
12. Fowler, *Roman Festivals*, p. 141.
13. *Cf. Iliade*, III. 277; Ovide, *Metamorphoses*, IV. 172; Darmesteter, *Essais orientaux*, p. 107; Usener, *Götternamen*, p. 177 *sqq.*

soi-même parut dépendre de la divinité invoquée, et l'on y vit le châtiment d'une offense commise par le parjure contre le dieu lui-même[1].

Parce qu'il fait appel à une sanction surnaturelle, le parjure est, de toutes les formes de tromperie, la plus odieuse[2]. Mais il tend à faire entrer dans la sphère des préoccupations religieuses même le mensonge et la mauvaise foi ordinaires. A force d'invoquer un dieu dans les serments, on finit par compter au nombre de ses attributs un état général d'aversion pour la mendacité et la déloyauté, ainsi qu'il appert de plusieurs des faits rapportés ci-dessus. Il y a toutes raisons de croire qu'on ne fait pas tout d'abord appel à lui parce qu'il passe pour protecteur de la véracité et de la loyauté, mais qu'on en vient à l'imaginer gardien de ces devoirs parce qu'il a été fréquemment invoqué à leur propos.

Il semble que, parfois, l'habitude de prêter serment ait, d'un autre point de vue encore, fait aux hommes une règle de prudence de dire en toutes choses la vérité pure et

1. Grotius (*De jure belli et pacis*, II. 13. 12) dit que celui qui jure par les faux dieux n'en est pas moins lié par son serment, « car, tout en partant d'idées fausses, il se réfère à l'idée générale de Divinité, et par suite le vrai Dieu interprétera le parjure, si parjure il y a, comme une offense commise envers lui-même ».

2. Chez divers peuples, le parjure est même puni par la coutume ou par la loi. Ainsi chez les Gaika, tribu cafre, on risque l'amende si l'on prête un faux serment au cours d'un procès (Brownlee, dans Maclean, *Compendium of Kafir Laws and Customs*, p. 124). En Abyssinie, un homme condamné pour parjure « non seulement perdrait sa réputation, et ne pourrait plus servir de témoin dans la plus modeste affaire, mais serait très probablement saisi et encourrait une grosse amende; il pourrait même s'estimer heureux s'il s'en tirait avec tous ses membres ou sans s'être fait marquer la peau ». (Parkyns, *Life in Abyssinia*, II. 258 *sq.*). Les lois des Malais châtient le parjure (Crawfurd, *History of the Indian Archipelago*, III. 90). Aux termes des Lois de Manou (VIII. 219 *sq.*), celui qui, ayant juré de respecter un engagement, le violait, devait être banni, emprisonné, frappé d'amende. Les codes du Moyen-Age condamnaient le parjure à perdre la main droite qui avait servi au serment (Wilda, *Das Strafrecht der Germanen*, p. 983 *sq.* Pollock and Maitland, *History of English Law*... II. 541). Une loi danoise de 1537 dit que le parjure perdra les deux doigts coupables, afin d'apaiser le courroux divin (Stemann, *Den danske Retshistorie*..., p. 645). Ailleurs, la loi ne punit pas le faux serment : ainsi chez les Redjang (Marsden, *History of Sumatra*, p. 240) et chez les Bataks de Sumatra (*Glimpses of the Eastern Archipelago*, p. 86); chez les Ossètes (Kovalewsky, *Coutume contemporaine*, p. 324); les Persans (Polak, *Persien*, II. 83); et, semble-t-il, les anciens Hébreux (Keil, *Manual of Biblical Archæology*, II. 348; Greenstone, Perjury, dans *Jewish Encycl.* IX. 640); chez les Grecs (Rohde, *Psyche*, p. 245 n.) et les Teutons primitifs (Wilda, *op. cit.* p. 982 : Brunner, *Deutsche Rechtsgeschichte*, II. 681). Cicéron (*De legibus*, II. 9) dit que « le châtiment divin du parjure est la destruction son châtiment humain est l'infamie ». Mais si le parjure en soi n'était pas puni à Rome, la loi semble avoir de très bonne heure prévu et atteint le faux témoignage (Hunter, *Roman Law*, p. 1063; voir aussi Mommsen, *Römisches Strafrecht*, p. 681). Il ne faut pas conclure pourtant que ne pas traiter le parjure comme un crime, ce soit ne pas y voir une faute. On laisse à la divinité offensée le soin de le punir elle-même. (Marsden, *op. cit.* p. 219; *Glimpses of the Eastern Archipelago*, p. 86; Crawfurd, *op. cit.* III. 90 [Javanais]).

simple. Sir W. H. Sleeman a observé que, dans les bois et les collines de l'Inde, les indigènes croient le cotonnier et d'autres arbres occupés par des divinités qui président aux affaires d'un district, voire d'un seul village. « Elles sont toujours présentes à l'esprit du peuple », dit-il; « et chacun sait qu'il peut d'un moment à l'autre être amené à leur tribunal, puis obligé d'invoquer leur vengeance sur lui ou les siens —au cas où il aurait menti ou se disposerait à mentir. Des gens placés en pareille situation s'attachent habituellement — religieusement, pourrais-je dire, — à la vérité; et je me rappelle des centaines de cas où les biens d'un homme, sa liberté, sa vie, ont dépendu d'un mensonge et où il a refusé de dire ce mensonge pour les sauver[1]. » Il ne manque pas, en revanche, de peuples chez qui la parole n'a de valeur que sous le sceau du serment[2]. C'est même un des arguments des Quakers contre l'assermentation que si, dans une occasion particulière, on « jure » en surcroît du simple « oui » ou « non » pour rendre celui-ci plus obligatoire ou plus convainquant, sa force en sera diminuée d'autant quand il ne recevra pas une telle confirmation[3].

Les modes de conduite recommandés par la prudence tendent de ce chef, mais de façons diverses, à passer pour obligatoires ou louables moralement. C'est là un point qui sera discuté lorsqu'on traitera des devoirs et des vertus ayant le moi comme objet. Pour l'instant, il faut nous souvenir du rôle de l'éducation première dans cette transformation de la prudence en qualité morale. Peu de devoirs dépendent des directions données par les parents et les maîtres autant que la véracité. Les enfants recourent facilement au mensonge, soit pour se défendre, soit pour d'autres raisons : aussi insiste-t-on vivement auprès d'eux pour qu'ils respectent la vérité[4].

Enfin, la force de l'habitude a une grande influence sur les idées morales relatives à la véracité. Là où le mensonge

1. Sleeman, *op. cit.* II. III *sq.*
2. Voir *supra*, et aussi Kingsley, *West African Studies*, p. 414; Chanler, *Through Jungle and Desert*, p, 186 *sq.* (Wamsara).
3. Gurney, *Views and Practices of the Society of Friends*, p. 327.
4. *Cf.* Priestley, dans Essay III, introduction à Hartley, *Theory of the Human Mind*. p. XLIX *sq.*

est fréquent, on le condamne moins rigoureusement, si même on le condamne, que (toutes choses égales d'ailleurs) dans les communautés réputées strictement véridiques. Il est naturel de dire la vérité. L'idée, émise par von Jhering, que l'homme fut à l'origine un menteur et que la véracité résulte du progrès[1], n'est pas compatible avec les faits. Le langage a été inventé non pour déguiser la vérité, mais pour l'exprimer. « La vérité », il y a longtemps que Hutcheson en a fait la remarque, « est le produit naturel de l'esprit quand il devient capable de la communiquer; la dissimulation et le déguisement sont manifestement les effets artificiels du calcul et de la réflexion[2] ». On peut douter qu'il y ait dans le monde d'autres créatures menteuses que l'homme[3]. On dit bien que les chiens « mentent, sinon par paroles, du moins par actions[4] » : mais les exemples que l'on rapporte de leurs mensonges[5] ne prouvent pas grand'chose. Ainsi que l'observe un écrivain circonspect, la question n'est pas de savoir s'il peut y avoir, dans la conduite du chien, « tromperie objective », mais si le désir de tromper est le motif du chien; or « l'intention trompeuse fait partie, non pas du fait observé, mais de l'inférence de l'observateur[6] ». L'enfant même n'est pas, à strictement parler, menteur de naissance. Compayré va jusqu'à déclarer que, si l'enfant n'a pas été soumis à de mauvaises influences, ou s'il n'a pas été réduit par une discipline de répression et de contrainte à se réfugier dans la dissimulation, il est d'habitude la franchise et la sincérité mêmes[7]. Montaigne remarquait que la « menterie » des enfants croît « quant et eux[8] ». D'après Perez, il y a des enfants de deux ans qui se montrent déjà capables de dissimulations utiles; mais ce n'est en général qu'à trois ou quatre ans que la crainte d'une

1. Von Jhering, *Zweck im Recht*, II. 606.
2. Hutcheson, *System of Moral Philosophy*, II. 28. *Cf.* Reid, *op. cit.* VI. 24, p. 428 *sqq.*; Dugald Stewart, *op. cit.* II. 333.
3. *Cf.* Schopenhauer, *Essays*, p. 145.
4. Spencer, *Principles of Ethics*. I. 405.
5. Romanes, *Animal Intelligence*, p. 443, 444, 451.
6. Lloyd Morgan, *Animal Life and Intelligence*, p. 400.
7. Compayré, *L'évolution intellectuelle et morale de l'enfant*, p. 309. Voir aussi Sully, *Studies of Childhood*, p. 263 *sq.*
8. Montaigne, *Essais*, I. 9 (*Œuvres*, p. 16).

gronderie ou d'une punition les induit au mensonge[1]. On nous dit mêmeque certains sauvages sont trop ignorants ou trop bêtes pour mentir. Un noble Hindou des plaines, interrogé sur ce qui rendait si véridiques les rudes populations forestières du nord et du sud de sa vallée (Nerbudda), répondit : « Elles n'ont pas encore appris la valeur d'un mensonge[2] ». Mais quand nous voyons avec quelle facilité des sauvages véridiques se changent en menteurs quand changent autour d'eux les conditions sociales, nous pouvons conclure que leur véracité tenait plutôt à l'absence de tentations qu'au défaut d'intelligence. Dans un petit groupe de sauvages menant entre eux une existence solitaire, on n'a que faire du mensonge, l'occasion manque d'y recourir. Il n'y a presque pas de jeu pour ces motifs qui conduisent d'ordinaire à en user : la crainte et l'amour du gain, combinés avec l'espoir du succès[3]. Il règne entre tous les membres du groupe une harmonie et une sympathie générales; et en l'absence de secret, la tromperie n'est guère possible.

Il n'en va plus de même quand les sauvages entrent en contact avec des étrangers. C'est chose facile que de duper un étranger,et l'on ne s'en fait pas scrupule. Au contraire, ainsi que nous l'avons vu, on le considère comme l'objet tout indiqué de la tromperie, et souvent sa conduite ne justifie que trop cette opinion. Mais à force de mentir aux étrangers, on se fait de la fausseté une habitude qui ne laisse pas de produire des effets sur la conduite générale. Hamzé, l'éducateur des Druses, disait : « Une fois qu'un homme a pris l'habitude de dire des mensonges, il est à craindre que malgré lui, par la seule force de l'habitude, il en vienne à les dire à ses frères mêmes », aussi est-il préférable de dire la vérité, toujours, et à tous[4]. Les preuves abondent du fait que le commerce avec les étrangers, surtout s'ils appartiennent à une race différente, a exercé une influence destructrice sur la véracité des sauvages.

1. Perez, *First Three Years of Childhood*, p. 87, 89.
2. Sleeman, *op. cit.* II. 110.
3. *Cf.* Sarasin, *Forschungen auf Ceylon*, III. 543 (Veddahs).
4. Churchill, *Mount Lebanon*, III. 225 *sq.*

On en a fait l'observation sur mainte tribu non civilisée de l'Inde. « Autrefois », dit Man, « un Sonthal, en règle générale, dédaignait de dire un mensonge; mais l'influence de la civilisation, telle que la lui transmit l'éthique en vérité contagieuse de ses voisins Bengalis, a quelque peu atteint sa véracité. Depuis quatre ou cinq ans, un grand changement dans le mauvais sens est devenu évident; mais aujourd'hui encore, en tant que peuple, les Sonthals font glorieusement exception à l'idiosyncrasie dominante des indigènes de classe inférieure au Bengale. Chez ces derniers, ce n'est jamais que par hasard que l'on dit la vérité; chez les Sonthals, c'est par principe[1] ». Les Santals de Singbhum, restés plus à l'écart, sont encore, dit le colonel Dalton, « un peuple simple d'esprit, presque incapable de tromper[2] ». Le Tipperah, « au contact ou sous l'influence du Bengali, acquiert aisément les vices et les superstitions de celui-ci, et perd en même temps la qualité qui caractérise le plus l'homme primitif : l'amour de la vérité[3] ». D'autres tribus encore, les Garos, les Bhumij, ont été contaminées en partie au contact des Bengalis, et ont acquis dans leur fréquentation un penchant au mensonge qui leur était jadis totalement étranger[4]. Les Kakhyens sont maintenant paresseux, voleurs et menteurs, « que cette déformation résulte des méthodes commerciales des Chinois qui les volent, ou des extorsions et des brutalités des Birmans[5] ». Les Ladakhis sont en général « francs, honnêtes, et moraux tant qu'ils ne sont pas corrompus par communications avec les indigènes dissolus du Cachemir[6] ». Les Paharias, au dire d'un ancien voyageur, préféraient mourir que mentir[7] : aujourd'hui, paraît-il, « ceux qui ont le plus de rapports avec eux constatent que l'on ne peut se fier à leur parole et que, non seulement, ils mentent sans scrupules, mais qu'ils se troublent à peine si on les démasque[8] ». Les Todas appellent le mensonge un vice capital et ils ont un temple dédié à la vérité; mais, de nos jours, ils semblent trop souvent oublier ce temple et son objet[9]. On dit que leur dissimulation à l'égard des Européens vient de l'habitude que ceux-ci ont prise de leur payer les renseignements les plus insignifiants[10]. Spencer cite un fonctionnaire de l'Inde d'après lequel diverses tribus des montagnes, jadis remarquables pour leur véracité, se sont corrompues au contact des blancs[11].

Man fait cette remarque au sujet des insulaires des Andaman : « Tous ceux qui s'intéressent à leur race ont constaté avec regret que leurs rapports avec la population étrangère avaient été préjudiciables à leur état moral; ils perdent au contact des étrangers

1. Man, *Sonthalia*, p. 14 *Cf. ibid.* p. 20.
2. Dalton, *Ethnology of Bengal*, p. 217.
3. Lewin, *Wild Races of South-Eastern India*, p. 216.
4. Dalton, *op. cit.* p. 68, 177.
5. Anderson, *Mandalay to Momien*, p. 151.
6. Moocroft and Trebeck, *Travels in the Himalaya Provinces of Hindustan*, I. 321.
7. Shaw, cité par Dalton, *op cit.*, p. 274.
8. Cumming, *In the Himalayas*, p. 404 *sq.*
9. Harkness, *A Singular Aboriginal Race in the Neilgherry Hills*, p. 18.
10. Metz, *Tribes inhabiting the Neilgherry Hills*, p. 13.
11. Spencer, *Principles of Sociology*, II. 234. Voir aussi Hodgson, *Miscellaneous Essays*, I. 152 (Bodo et Dhimals); Dalton, *op. cit.* p. 206 (Mundas).

beaucoup de cette sincérité, de cette véracité, de cette confiance mutuelle qu'ils manifestent à l'état sauvage, et ils prennent en échange des habitudes de mensonge, de servilité et de fainéantise[1] ». Même observation de Riedel sur les indigènes d'Amboine et d'Ouliase[2]. Sommerville croit que les indigènes de la Nouvelle-Géorgie (îles Salomon) ont appris à tricher auprès des marchands européens[3].

Les Ostyaks ont vu péricliter, avec les progrès de la civilisation, leur antique honnêteté; et ceux d'entre eux qui vivent dans le voisinage de villes ou de grands villages sont devenus plus fourbes que les colons eux-mêmes[4]. Même changement dans les autres tribus incorporées à l'Empire Russe, comme par exemple les Toungouzes[5] et les Kamtchadales[6].

Des constatations semblables nous viennent d'Amérique[7]. Chez les Omahas, « il n'y avait autrefois que deux ou trois menteurs, ou qui le fussent très notoirement; aujourd'hui, ils sont vingt qui ne mentent pas[8] ». Tous les vieillards de la peuplade des Ojibwas s'accordent à dire qu'avant l'arrivée des blancs on mentait moins qu'aujourd'hui[9]. Les Indiens du Mexique, au rapport de Lumholtz, « ne disent la vérité que s'il leur convient[10] ». Mais il ajoute, parlant des Tarahumares, que l'on peut se fier à eux s'ils ne connaissent pas ou ne connaissent guère de blancs, et qu'ils ne sont pas avides de gain, parce qu'ils craignent le courroux de leurs dieux s'ils demandent un prix excessif de leur marchandise[11].

Il en va de même pour l'Afrique. A Sierra Leone, dit Winterbottom, les indigènes de la côte, qui font surtout du commerce, « sont en général malins et trompeurs, parfois méchants et perfides. Une longue pratique des marchands européens d'esclaves leur a enseigné les ressources de la tromperie[12] ». Les Yorouba, dit Burton, sont éminemment déshonnêtes « dans les villes et dans le voisinage des villes[13] ». Parmi les Kalounda, ceux qui, placés sur le trajet des grandes caravanes, ont beaucoup de relations avec les marchands étrangers, sont soupçonneux et faux[14]. Et les Hottentots, de qui l'honnêteté était signalée avec tant d'éloges par les anciens écrivains, sont aujourd'hui adonnés au mensonge[15].

On a aussi remarqué, chez les enfants, que leur mendacité est favorisée par le commerce avec des étrangers, à l'âge où se forment leurs premières impressions conscientes, et aussi par le fréquent

1. Man, dans *Jour. Anthr. Inst.* XII. 92.

2. Riedel, *De sluik- en kroesharige rassen tusschen Selebes en Papua*, p. 41.

3. Sommerville, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXVI. 394.

4. Castrén, *op. cit.* II. 121.

5. Dall, *Alaska*, p. 518.

6. Steller, *Beschreibung von dem Lande Kamtschatka*, p. 285. Sarytchew, Voyage of Discovery to the N.-E. of Siberia, dans *Collection of Modern and Contemporary Voyages*, p. 67.

7. Domenech, *Seven Years' Residence in the Great Deserts of North America*, II. 69. *Cf.* Hearne, *Journey to the Northern Ocean*, p. 307, 308, 310 (Tchépéyans); Morgan, *League of the Iroquois*, p. 335 *sq.*

8. Dorsey, Omaha Sociology, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* III. 370.

9. Schoolcraft, *Indian Tribes of the United States*, II. 139.

10. Lumholtz, *Unknown Mexico*, II. 477.

11. *Ibid.* I. 244, 418.

12. Winterbottom, *Native Africans in the Neighbourhood of Sierra Leone*, I. 206.

13. Burton, *Abeokuta*, I. 303.

14. Pogge, *Im Reiche des Muata Jamwo*, p. 236.

15. Fritsch, *Die Eingeborenen Süd-Afrika's*, p. 307 *sq.*

changement de milieu, d'école ou de séjour, ces variations continuelles leur donnant le sentiment qu il est aisé de tourner la page et de faire peau neuve[1].

Quand une unité sociale se compose de sous-groupes qui n'ont pas de liaison très étroite, les relations entre membres des sous-groupes ne diffèrent pas beaucoup des relations entre étrangers. L'incohérence sociale tend ainsi à créer des habitudes de mensonge, comme ce fut le cas au Moyen-Age. Le même phénomène est observable en Orient; peut-être aussi chez les Arabes du Désert et chez les Fuégiens, vivant en petites troupes qui se rencontrent par hasard pour se disperser bientôt.

La différenciation sociale est un autre facteur de mensonge. Il arrive souvent que les diverses classes de la société ne sympathisent guère, que leurs intérêts se heurtent, que la tromperie est un moyen de se procurer des avantages, et, pour les classes inférieures, de se défendre. Euripide déjà remarque que les esclaves ont l'habitude de cacher la vérité[2]. En Afrique Orientale, dit Livingstone, le mensonge règne parmi les hommes libres, mais plus encore parmi les esclaves: « il est difficile d'obtenir d'un esclave une traduction fidèle, tant il occupe sa pensée à dire ce qu'il croit agréable[3] ».

Rien n'a plus favorisé le mensonge que l'oppression. Les anciens Makololo étaient véridiques : il n'en est plus de même de leurs fils « qui, élevés au milieu de tribus asservies, ont contracté certains des vices propres à une race domestiquée et dégradée[4] ». Les Wanyoro, ces « spendides menteurs », mentaient surtout pour se soustraire aux intolérables exactions de leurs chefs; mais ils redevenaient assez honnêtes au contact des Européens qui les traitaient avec justice[5]. La duplicité et la ruse des Malgaches sont « l'aboutissant naturel de plusieurs siècles de superstition, d'ignorance, et de soumission à

1. Stanley Hall, dans *American Journal of Psychology*, III. 70.
2. Euripide, *Phœnissæ*, 392. *Cf.* Burton, *Arabian Nights*, I. 176, n. 1.
3. Livingstone, *Expedition to the Zambesi*, p. 309. Voir aussi Polack, *Manners and Customs of the New Zealanders*, II. 59.
4. Livingstone, *Expedition to the Zambesi*, p. 283.
5. Johnston, *Uganda Protectorate*, II. 591.

des tyrans despotiques pour qui l'espionnage fut toujours une nécessité[1] ». Au Maroc, les montagnards du Nord, les Jbâla indépendants, méritent plus la confiance que les Arabes des plaines, qui sont depuis longtemps en butte aux exigences de fonctionnaires avides. La duplicité des Orientaux tient en grande partie à la forme despotique de leur gouvernement[2]. Dans l'Inde, remarque Percival, « le despotisme, qui a si longtemps régné sous une forme ou sous une autre, avec son corollaire l'oppression, a dû réduire grandement les chances de réussir sans fraude. Dès lors, la tromperie et la ruse étant les seuls moyens dont les inférieurs disposent pour atteindre leurs buts et obtenir les droits les plus élémentaires, ils y recourent à seule fin d'éviter une perte certaine[3] ». On a attribué l'habitude du mensonge chez les Chinois à la crainte obséquieuse des fonctionnaires[4]. En Chine, et en bien d'autres pays de l'Orient, dit Sir J. Bowring, « on redoute la vérité *en tant que* vérité; on craint que sa découverte n'aboutisse à des conséquences auxquelles l'enquêteur ne songe même pas, mais qui ne quittent pas l'esprit de celui qu'il interroge[5] ».

Le respect pour la vérité a d'autres formes que la condamnation du mensonge. Il se manifeste aussi dans l'idée que l'on a, dans certaines circonstances, le devoir d'informer autrui de la vérité, alors même qu'il n'y aurait pas tromperie à la garder pour soi. Ce devoir a des limites utilitaires, et l'on y insiste moins fortement que sur le devoir de ne pas mentir; les commandements positifs, nous l'avons vu, sont en général moins stricts que les commandements négatifs correspondants[6]. Mais dévoiler la vérité pour le bien d'autrui, quand il en résulte des conséquences fâcheuses pour le révélateur, c'est un acte qui ne saurait manquer d'éveiller l'approbation morale, et on peut même y voir un mérite de l'ordre le plus élevé.

1. Little, *Madagascar*, p. 72.
2. Vambéry, *Der Islam im neunzehnten Jahrhundert*, p. 231.
3. Percival, *Land of the Veda*, p. 288. *Cf.* Malcolm, *Memoir of Central India*, II. 171. Hodgson, *Miscellaneous Essays*, I. 152.
4. Wells Williams, *The Middle Kingdom*, I. 835.
5. Bowring, *Siam*, I. 105 *sq.*
6. *Supra*, I. 311 *sqq.*

Le respect de la vérité fait encore un pas de plus. Il peut être obligatoire ou louable non seulement de répandre la vérité, mais de la rechercher. On respecte partout celui qui possède la connaissance, quelle qu'elle soit. Un proverbe Wolof s'exprime ainsi : « Ne pas savoir, c'est mal; ne pas désirer savoir, c'est pire[1] ». Dans les systèmes moraux et religieux de l'Orient, la connaissance est l'un des buts principaux assignés à l'homme. Confucius fait de la vertu un composé de la connaissance, de la magnanimité et de la valeur[2]. Les anciens, dit-il,« désireux de rectifier (*sic*) leur cœur.., voulurent avant tout être sincères dans leurs pensées. Voulant être sincères dans leurs pensées, ils commencèrent par étendre autant qu'ils purent leur connaissance. Cette extension de la connaissance impliquait l'investigation des choses[3] ». La connaissance doit être poursuivie dans un but non théorique, mais pratique; le Maître a dit encore : « On trouve malaisément quelqu'un qui ait étudié trois ans sans devenir bon[4] ». Pour les Hindous, l'ignorance est le pire des maux, et le seul et suprême objet de la vie est de recevoir l'instruction et de la donner[5]. On lit dans les lois de Manou : « Celui-là n'est pas forcément vénérable, dont les cheveux grisonnent; c'est celui qui, bien que jeune, a appris le Véda, que les dieux jugent vénérable[6] ». D'après le Mahabharata, c'est par la connaissance qu'une créature est libérée, par la connaissance qu'elle devient l'Eternel, l'Imperceptible, l'Incorruptible[7]. Le bouddhisme voit dans le péché l'ignorance; et dans l'illusion, la cause du crime[8]: « celui qui n'a pas la sagesse ne peut découvrir la différence entre ce qui est bien et ce qui est mal, pas plus qu'un enfant ne sait la valeur d'une pièce de monnaie placée sous ses yeux[9]». Et le don suprême, source du salut immuable, c'est la connaissance de l'iden-

1. Burton, *Wit and Wisdom from West Africa*, p. 6.
2. *Chung Yung*, XX. 8. Douglas, *Confucianism and Taouism*, p. 105.
3. *Tâ Hsio*, 4.
4. *Lun Yü*, VIII. 12. *Cf.* Faber, *Digest of the Doctrines of Confucius*, p. 60; de Lanessan, *La morale des philosophes chinois*, p. 27.
5. Percival, *Land of the Veda*, p. 263.
6. *Laws of Manu*, II. 156.
7. Muir, *Original Sanskrit Texts*, V. 327.
8. Rhys Davids, *Hibbert Lectures on the History of Buddhism*, p. 208.
9. Hardy, *Manual of Budhism*, p. 505.

tité entre l'individu et Dieu, en qui et par qui l'individu vit, se meut, a son être[1]. Un des textes Pahlavi met la sagesse au-dessus de toute richesse[2]; avec l'aide de la sagesse, tout devoir, toute bonne œuvre, est possible[3]; la religion des adorateurs de Mazda se comprend plus entièrement au moyen de la plus parfaite sagesse, et « même la lutte et la guerre d'Iran contre les étrangers et la défaite d'Aharman et des démons, peuvent s'accomplir par le pouvoir de la sagesse[4] ». La religion rabbinique se distingue par une forte dose d'intellectualisme. La plus haute vertu réside non seulement dans l'accomplissement de la loi, mais dans son étude. Il s'y attache un mérite spécial qui est utile à l'homme tant dans ce monde que dans le monde futur : et même un bâtard versé dans la loi est plus honoré qu'un grand-prêtre qui ne le serait pas[5]. Chez les musulmans également, on montre beaucoup de respect pour les gens instruits[6]. La connaissance, a dit le Prophète, « éclaire la voie du ciel ». « Celui-là ne meurt pas, qui donne vie au savoir ». « Avec la connaissance, le serviteur de Dieu s'élève sur les hauteurs de la bonté et jusqu'à une noble position ». « L'encre du savant est plus sainte que le sang du martyr[7] ».

Dans le christianisme, la connaissance de la vérité devint nécessaire au salut. Mais ici, comme en Orient, la seule vérité que l'on appréciât était la vérité religieuse. Toute connaissance inutile au salut était, à vrai dire, méprisée, et la science n'était pas seulement jugée sans valeur, mais coupable[8]. « La sagesse de ce monde est une folie devant Dieu[9] ». S'il advenait qu'un homme s'adonnât aux lettres, ou élevât son esprit dans la contemplation des corps célestes, il passait tout aussitôt pour héré-

1. Rhys Davids, *op. cit.* p. 209.
2. *Dînâ-î Maînôg-i Khirad*, XLVII, 6.
3. *Ibid.* I. 54.
4. *Ibid.* LVII. 15 *sq.*
5. Montefiore, *Hibbert Lectures on the Religion of the Ancient Hebrews*, p. 495. Deutsch, *Literary Remains*, p. 35.
6. Lane, *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, p. 301 *sq.*
7. Ameer Ali, *Ethics of Islâm*, p. 47-49.
8. Gibbon, *Decline and Fall of the Roman Empire*, II. 185. Von Eicken, *Geschichte der mittelalterlichen Weltanschauung*, p. 128 139, 589 *sqq.*
9. *I Corinthiens*, III. 19. *Cf.* Lactance, *Divinæ nstitutiones*, III. 3 (Migne, *Patrologiæ cursus*, VI. 354 *sqq.*) St. Augutin, *De Civitate Dei*, VIII. 10 (Migne, XLI. 234).

tique ou magicien[1]. De la même manière, toutes les dispositions d'esprit qui sont nécessaires à la recherche scientifique furent pendant de longs siècles stigmatisées comme une offense envers le Tout-Puissant : c'était péché de mettre en doute des opinions inculquées dès l'enfance avant toute possibilité d'examen; péché, de signaler la moindre objection contre ces opinions; péché, de se dire prêt à suivre la lumière de l'évidence partout où elle conduirait[2]. Pourtant bien des gens soutiennent encore — et, dans le nombre, des écrivains éminemment respectables — que le monde moderne doit son esprit scientifique à l'extrême importance assignée par le christianisme à la possession d'une vérité, de *la* vérité[3]. Pour Réville, « c'est l'intolérance orthodoxe de l'Eglise au Moyen-Age qui a imprimé à la société chrétienne cette disposition à chercher à tout prix le vrai, dont l'esprit scientifique moderne n'est que l'application. Plus l'Eglise attachait d'importance à la profession de la vérité, au point même de considérer l'erreur involontaire comme un crime damnable au premier chef, plus se forma dans la persuasion générale le sentiment de la valeur immense de cette vérité, et par conséquent la disposition à la conquérir là où l'on s'apercevait qu'on ne la possédait pas. Comment expliquer autrement », demande Réville, «que la grande science ne se soit développée, n'ait été poursuivie avec constance, qu'au sein des sociétés chrétiennes ?[4] » Ce passage caractérise bien la tendance courante à porter au crédit de la religion chrétienne tout ou presque tout ce que l'on trouve de bon dans les nations chrétiennes. Mais il est bien certain que la patiente et impartiale poursuite de la vérité cachée, de la vérité pour elle-même, qui constitue l'essence de la recherche scien-

1. Chapelain, *De la lecture des vieux romans*, p. 20. On vit encore au milieu du dix-septième siècle un parti puissant se constituer en Angleterre, qui protestait que tout savoir était funeste à la religion et qu'il suffisait de connaître sa langue maternelle. (Twells, *Life of Pocock*, p. 176). Saint-Simon, ambassadeur de France à Madrid en 1721 et 1722, raconte dans ses *Mémoires* (XXXV. 209) qu'en Espagne la science était un crime, et l'ignorance et la stupidité les premières vertus.

2. Lecky, *Rationalism in Europe*, II. 87 *sq.*

3. Ritchie, *Natural Rights*, p. 172. *Cf.* Kuenen, *Hibbert Lectures on National Religions and Universal Religions* p. 290.

4. Réville, *Prolegomena of the History of Religion*, p. 226. On donne le texte d'après l'original français (4e éd. 1886, p. 315).

tifique, non seulement ne ressemble pas à cette docile acceptation d'une vérité révélée en vue du salut éternel, qu'exigeait l'Eglise, mais qu'elle est même l'exact contraire. Et que fait-on de ce singulier amour de la connaissance abstraite qui florissait dans l'antique Athènes, où Aristote tenait pour un devoir sacré de préférer la vérité à toute autre chose[1], et où Socrate s'offrait en sacrifice sur son autel?

L'esprit scientifique moderne semble n'être qu'une renaissance et un développement d'une disposition mentale qui fut réprimée pendant de longs siècles par les persécutions de l'Eglise, et par l'extrême mépris qu'affichaient pour le savoir les envahisseurs barbares et leurs descendants. Même une fois établis dans les territoires conquis par eux, les Teutons ne laissaient instruire leurs enfants en aucune science, craignant qu'ils devinssent efféminés et hostiles à la guerre[2], et longtemps après on estimait encore qu'un noble ne devait pas connaître l'alphabet, et qu'il était honteux pour un gentilhomme de savoir lire et écrire[3].

La source principale du respect de la connaissance est l'amour de la connaissance. Selon le mot d'Aristote, « tous les hommes sont par nature désireux de savoir[4] ». Mais ce sentiment n'a pas chez tous la même force ni la même profondeur. La curiosité des sauvages, si grande qu'elle puisse être parfois[5], porte surtout sur les objets

1. Aristote, *Ethica Nichomachea*, I. 6, 1. Le professeur Ritchie (*op. cit.* p. 172 *sq.*) soutient que seule une poignée de philosophes connut dans l'antiquité l'amour de la vérité pour elle-même. Le professeur Fowler est sans doute mieux inspiré quand il dit (*Principles of Morals*, II. 45, 220 *sq.*; *Progressive Morality*, p. 114) que cet amour était plus répandu chez les Grecs qu'il ne l'est chez nous.

2. Procope, *De bello Gothorum*, I. 2. Robertson, *History of the Reign of Charles V*, I. 234. Millingen. *op. cit.* I. 22 *sq.* n. +.

3. Alain Chartier, cité par Sainte-Palaye, *op. cit.* II. 104. Voir aussi De la Noue, *Discours politiques et militaires*, p. 238. Lyttleton, *Life of Henry II*, II. 246 *sq.* Robertson (*op. cit.* p. 21, 22, 278 *sq.*) a quelque peu exagéré l'ignorance du clergé médiéval. Même aux périodes les plus sombres, il n'était pas rare que l'on trouvât dans ses rangs des gens sachant lire et écrire (Maitland, *The Dark Ages*, p. 16 *sqq.*).

4. Aristote, *Metaphysica*, I. 1, 1, p. 980. *Cf.* Cicéron, *De officiis*, I. 4.

5. Murdoch, Ethnological Results of the Point Barrow Expedition, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* IX. 42 (Esquimaux). Krasheninnikoff, *History of Kamschatka*, p. 177. Anderson, *Mandalay to Momien*, p. 151 (Kakhyens). Foreman, *Philippine Islands*, p. 188 (indigènes de Tagalog). Bock, *Head-Hunters of Borneo*, p. 709 (Dayaks). Forbes, *A Naturalist's Wanderings in the Eastern Archipelago*, p. 320 (indigènes de Timor-Laut). Dieffenbach, *Travels in New Zealand*, II. 108.

où les événements qui intéressent de près leur bien-être ou qui leur causent quelque alarme, à moins que ce ne soit sur des bagatelles qui les attirent par la nouveauté. Si leur curiosité était plus pénétrante, ils cesseraient bientôt d'être des sauvages : un désir de savoir qui va s'amplifiant conduit à la civilisation. Mais que ce soit chez les sauvages ou chez les civilisés, la curiosité, cet amour de la connaissance, ne saurait se résoudre uniquement en vues utilitaires; nous l'éprouvons, comme l'observe le Dr Brown, sans réfléchir au plaisir ou à la peine qui en résultent[1]. Parvenu à un haut degré de développement, l'amour de la connaissance pousse le curieux à des enquêtes scientifiques alors même qu'il n'en attend aucun avantage pratique. Ce dévouement à la vérité pour elle-même a une curieuse tendance, par sa pureté et son désintéressement, à susciter le respect et l'admiration chez tous ceux qui en subissent l'influence. Du point de vue utilitaire on l'a défendu par cet argument qu'en somme, et à la longue, toute vérité finit par être utile, toute erreur finit par être nuisible, et que l'on ne peut jamais par avance dire à coup sûr quels fruits portera une connaissance, même apparemment stérile. Mais il semble que notre amour de la vérité risque à l'occasion d'égarer notre jugement moral. En y réfléchissant bien, nous ne pouvons laisser de faire une distinction entre celui qui poursuit ses études en obéissant uniquement à son instinctif appétit de connaissance, et celui qui voue sa vie à la recherche du vrai dans la conviction qu'il pourra ainsi contribuer au bien de l'humanité.

1. Dugald Stewart, *op. cit.* II, 336. Brown, *Lectures on the Philosophy of the Human Mind*, lec. 67, p. 451.

CHAPITRE XXXII

LE RESPECT DE L'HONNEUR ET DE L'AMOUR-PROPRE D'AUTRUI. LA POLITESSE.

Il y a bien des actes, des abstentions et des omissions, qui sont blessants surtout, ou même uniquement, parce que les hommes ont le désir d'être respectés par leurs semblables, et parce qu'ils n'aiment pas à être regardés de haut. Au premier rang se placent les atteintes portées à l'honneur ou à la réputation. L'honneur d'un homme peut se définir comme la valeur morale qu'il possède aux yeux de la société dont il fait partie; il sied que les autres membres reconnaissent cette valeur, et surtout qu'ils ne la diminuent pas en imputant à cet homme, sans preuves suffisantes, une conduite généralement considérée comme honteuse. Outre que le blâme ou le mépris qui s'ensuivent lui portent préjudice à divers égards, il se trouve surtout lésé dans sa dignité personnelle. Aussi le devoir de respecter l'honneur d'autrui est-il, en somme, contenu dans l'obligation plus vaste de se montrer déférent, par paroles et par actions, pour l'amour-propre d'autrui.

On trouve déjà ce sentiment, ou du moins son germe, dans les animaux. Chez les chiens « distingués », dit Romanes[1], « la sensibilité blessée, l'estime perdue, sont choses propres à causer une peine beaucoup plus vive que la douleur physique ». Un mot, un regard de reproche de l'un de

1. Il dit même « high-life dogs » pour suggérer l'élégance et la sélection du milieu non moins que de l'animal (Note du trad.).

ses amis, rendait un skye terrier malheureux pour le reste de la journée. Un autre terrier, qui dans sa bonne humeur faisait force tours, n'avait pas de plus grand plaisir que de voir dûment apprécier ses farces, mais « rien ne lui était plus désagréable que de faire rire les gens quand il n'avait pas eu l'intention d'être comique[1] ». Les singes également, dit Brehm, « sont très sensibles à la manière dont on les traite, à l'affection, à la froideur, à la louange et au blâme, à la flatterie et à la raillerie, aux caresses et aux châtiments[2] ».

Tout comme chez les civilisés, l'amour-propre est universel chez les sauvages, et devient même dans quelques races un des traits saillants du caractère[3]. Le Veddah de Ceylan, dit Nevill, « est excessivement fier et il ne se tient pour inférieur à personne. Aussi est-il extrêmement sensible au ridicule, au mépris, et même aux airs protecteurs. Il n'y a rien qu'il redoute plus que de se voir railler comme sauvage, parce qu'il n'aime ni les vêtements, ni le labour[4] ». On nous dépeint les Australiens indigènes comme d'un « orgueil démesuré[5] », comme « vains et avides d'approbation[6]». A Fidji, « le moindre manque d'égards blesse profondément un indigène, qui ne l'oubliera pas de sitôt[7] ». Les nègres de Sierra Leone « ont leur bonne part d'orgueil, et un outrage les affecte aisément; ils ne peuvent entendre une parole dure, ou dite sur un ton cassant, sans marquer qu'ils y sont sensibles[8] ». Les Araucans du Chili « sont naturellement avides de distinctions

1. Romanes, *Animal Intelligence*, p. 439, 444.

2. Brehm, *From North Pole to Equator*, p. 299, 304-306, 312, 324; Brehm, *Thierleben*, I. 75, 157. Schultze, *Vergleichende Seelenkunde*, I, pt. I, 110. Perty, *Das Seelenleben der Thiere*, p. 66.

3. Dieffenbach, *Travels in New Zealand*, II. 107; Colenso, *Maori Races of New Zealand*, p. 56. Crawfurd, *History of the Indian Archipelago*, I. 54. Raffles, *History of Java*, I. 249. St. John, *Life in the Forests of the Far East*, II. 323. (Malais de Sarawak). Man, Aboriginal Inhabitants of the Andaman Islands, dans *Jour. Anthr. Inst.* XII. 94 (Andamans). Stewart, Notes on the Northern Cachar, dans *Jour. As. Soc. Bengal*, XXIV. 609 (Nagas). Bergmann, *Nomadische Streifereien unter den Kalmüken*, II. 290, 295, 296, 312. Högström, *Beskrifning öfver de til Sveriges Krona lydande Lapmarker*, p. 152 (Lapons) Dall, *Alaska*, p. 392 *sq.* (Aléoutes). Brett, *Indian Tribes of Guiana*, p. 103.

4. Nevill, Vaeddas of Ceylon, dans *Taprobanian*, I. 192. *Cf.* Sarasin, *Ergebnisse naturwissenschaftlicher Forschungen auf Ceylon*, III. 537.

5. Hale, *U.-S. Exploring Expedition, Vol. VI. Ethnogr. and Philol.* p. 109.

6. Mathew, dans Curr, *The Australian Race*, III. 155.

7. Williams and Calvert, *Fiji* p. 105. *Cf. ibid.* p. 103 *sq.*

8. Winterbottom, *Native Africans in the Neighbourhood of Sierra Leone*, I. 211.

et d'honneurs, et il n'est rien qu'ils endurent plus impatiemment que le mépris ou le manque d'égards[1] ». Les Indiens de l'Amérique du Nord, dit Perrot, « ont généralement tous beaucoup de vaine gloire dans leurs actions bonnes ou mauvaises... L'ambition est en un mot une des plus fortes passions qui les anime[2] ». Prenons par exemple l'Indien de la Colombie Britannique : — « Il veille à ce qu'on lui donne dans les fêtes la part d'honneur qui lui revient; il ne peut souffrir qu'on le raille même pour une faute insignifiante; circonspect dans sa conduite, il s'attend à être dûment honoré par ses amis, par les étrangers et par ses subordonnés. Ce trait se manifeste surtout dans les grandes fêtes[3] ». Ainsi, bien souvent, « des gens qui pendant dix, quinze, vingt ans ont thésaurisé (économisant sur leur nourriture pour se vêtir, jusqu'à s'affamer !) ont un beau jour tout gaspillé pour briller quelques heures et faire croire à leur importance[4]». Nelson parle comme il suit de certains Esquimaux voisins du détroit de Behring : « Comme tous les sauvages, les Esquimaux sont infiniment sensibles au ridicule, et très prompts à s'irriter de manques d'égards, réels ou apparents[5] ». On a vu, chez les Aléoutes d'Atkha, des gens se suicider après l'échec de leur entreprise, pour ne pas devenir la risée de leur village[6]. Chez beaucoup d'autres sauvages, la honte, l'orgueil blessé, sont parfois cause de suicides[7]. Les Hos de Khota Nagpour ont ce dicton : pour une femme blâmée par son mari, « il ne reste plus rien, que l'eau au fond du puits[8] »; et on a vu des femmes indigènes, en Nouvelle-Zélande, se tuer pour une observation qu'on leur avait faite sur leur négligence comme cuisinières ou sur l'insuffisance des soins donnés par elles à un enfant[9].

1. Molina, *History of Chili*, II. 113.
2. Perrot, *Memoire sur les mœurs, coustumes et relligion des sauvages de l'Amerique septentrionale*, p. 76. Buchanan, *Sketches of the History, Manners, and Customs of the North American Indians*, p. 165. Matthews, *Ethnography and Philology of the Hidatsa Indians*, p. 41.
3. Boas, dans *Fifth Report on the North-Western Tribes of Canada*, p. 19.
4. Duncan, cité par Mayne, *Four Years in British Columbia*, p. 295.
5. Nelson, Eskimo about Bering Strait, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* XVIII. 300.
6. Yakof, cité par Petroff, *Report on Alaska*, p. 158. *Cf.* Dall, *op. cit.* p. 391 (Aléoutes).
7. Voir *infra*, Suicide. Lasch, Besitzen die Naturvölker ein persönliches Ehrgefühl ? dans *Zeitschr. f. Socialwiss.* III. 837 *sqq.*
8. Bradley-Birt, *Chota Nagpore*, p. 104. *Cf.* Dalton, *Descriptive Ethnology of Bengal*, p. 206.
9. Colenso, *op. cit.* p. 57.

Comme toute autre offense, une insulte n'affecte pas seulement les sentiments de la victime : elle soulève chez les spectateurs le ressentiment par sympathie, en conséquence de quoi elle est réprouvée comme un mal. Chez les Maoris, celui qui sans raison cherche à blesser autrui est aussitôt blâmé, et « on dit de lui qu'il n'a pas de parents, qu'il a dû être pondu par un oiseau[1]». Dans l'Archipel Malais, « il est certaines tribus où l'on ne tolère pas un langage injurieux, même envers un esclave. On tolère encore moins les coups; on les tolère même si peu que la loi permet à celui qui les a reçus de tuer celui qui les a donnés[2]». Les indigènes des îles Tonga estiment que rien n'est « plus ridicule, dépravé, injuste, que d'aller divulguant les défauts de ses amis et connaissances... ; quant à la pure calomnie ou à l'accusation mensongère, ils les trouvent plus horribles que ne l'est pour nous le meurtre prémédité : mieux vaut, pensent-ils, assassiner quelqu'un que de le perdre de réputation[3] ». D'après les lois coutumières des Fanti (Afrique Occidentale), « quiconque est convaincu de diffamation est tenu de se rétracter publiquement, sans compter les dommages-intérêts qu'il doit à sa victime. Sont ainsi punis tous propos attribuant à quelqu'un des faits de sorcellerie, d'adultère, d'immoralité, ou des faits criminels, donc tous propos de nature à l'atteindre dans sa réputation[4] ».

Chez les Aztèques de l'ancien Mexique, l'homme qui en avait calomnié volontairement un autre, causant ainsi un sérieux dommage à sa réputation, était condamné à avoir les lèvres coupées, parfois aussi les oreilles; à Tezcuco, il était puni de mort[5]. Le Code Pénal de Chine consacre tout un livre à la prévention et au châtiment des injures et mauvais propos, qui « produisent naturellement querelles et rixes[6] ». Chez les Arabes, à chaque injure correspond une amende à la cour du Kady[7]. Il est dit dans

1. Colenso, *op. cit.* p. 53.
2. Crawfurd, *op. cit.* III. 119 *sq.*
3. Mariner, *Natives of the Tonga Islands*, II. 163 *sq.*
4. Sarbach, *Fanti Customary Laws*, p. 94.
5. Bancroft, *Native Races of the Pacific States*, II. 463.
6. *Ta Tsing Leu Lee*, p. 354, n. *.
7. Burckhardt, *Notes on the Bedouins and Wahabys*, p. 70 *sq.*

le Talmud : « Que l'honneur de ton prochain te soit aussi cher que le tien. Préfère te voir jeter dans une fournaise ardente que de faire honte à quelqu'un en public[1] ».

La loi romaine des Douze Tables contenait des articles contre les diffamateurs[2] et le droit romain a constamment jugé que c'était un grave délit d'attaquer l'honneur ou la réputation des gens[3]. Quant aux poursuites abusives, forme en somme aggravée de la diffamation, la loi du Bas-Empire exigeait qu'en cas d'échec le poursuivant acceptât de se soumettre à la peine même qu'il réclamait contre le défendeur[4]. Chez les peuples teutoniques, la calomnie et la diffamation furent de bonne heure punies d'une amende[5]. La Loi Salique frappe d'une compensation de trois solidi quiconque traite un homme de naissance libre de « renard », de « lièvre », de « sale individu », ou l'accuse d'avoir jeté son bouclier[6]. Un texte de la même loi fixe à 188 solidi (presque le prix du meurtre d'un Franc de naissance libre[7]) l'accusation de sorcellerie ou de mœurs légères portée sans preuve contre une femme de naissance libre[8]. Les plus anciennes lois anglaises exigeaient le *bót* et le *wite* de ceux qui poursuivaient les autres d'injures[9]. Au XIIIe siècle, dans un tribunal local d'Angleterre, le plaignant exigeait la plupart du temps une compensation, non seulement pour le « dommage », mais aussi pour la « honte », qu'il avait subis[10]. On constate aussi que les tribunaux locaux avaient souvent à juger des poursuites régulières pour diffamation; et, plus tard, il semble que l'on ait vu dans la procédure ecclésiastique contre les propos diffamatoires l'arme habituelle, sinon la seule, contre la diffamation et la calomnie[11]. Les Anglais, comme

1. Deutsch, *Literary Remains*, p. 57.
2. *Lex Duodecim Tabularum*, VIII. 1.
3. *Digesta*, XLVII. 10. 15. 25. *Codex Justinianus*, IX. 36. Hunter, *Exposition of Roman Law*, p. 1069 *sq.* Mommsen, *Römisches Strafrecht*, p. 794 *sq.*
4. Günther, *Die Idee der Wiedervergeltung*, I. 141 *sq.* Mommsen, *op. cit.* p. 496 *sq.*
5. Wilda, *Strafrecht der Germanen*, p. 776 *sq.* Nordström, *Bidrag till den svenska samhälls-författningens historia*, II. 293 *sqq.* Stemann, *Den danske Retshistorie indtil Christian V's Lov*, p. 686 *sq.* Brunner, *Deutsche Rechtsgeschichte*, II. 672 *sqq.*
6. *Lex Salica*, XXX. 4, 5, 2; éd. Hessel, col. 181 *sq.*
7. *Ibid.* XV, col. 91 *sqq.*
8. *Ibid.* LXVII. 2, col. 403.
9. *Laws of Hlothhære and Eadric*, 11.
10. Pollock and Maitland, *History of English Law till the Time of Edward I*, II. 537.
11. *Ibid.* II. 538. Stephen, *History of the Criminal Law of England*, II. 409.

les Romains, sentaient fortement qu'il ne fallait pas accuser sans apporter de preuves. Avant la Conquête, une accusation fausse ou scandaleuse entraînait la perte de la langue, à moins qu'on ne la rachetât au prix de son *wer*. Un statut d'Edouard I^er^ décrète que si le défendeur est acquitté, son accusateur passera une année en prison, et le dédommagera de l'emprisonnement et de l'infamie qu'il lui a valus[1].

La condamnation d'une insulte dépend beaucoup de la position sociale des intéressés ou des rapports qui les unissent. Chez les Indiens Goajires, en Colombie, il n'en coûte rien d'insulter des pauvres, mais il en coûte du sang d'insulter un riche[2]. A Nias, un affront se paie d'une amende variable suivant le rang des intéressés[3]. Le Code Pénal de la Chine prévoit la strangulation pour injures au père ou à la mère, ou aux beaux-parents, ou aux grands-parents[4] et pour injures d'un esclave à son maître[5]. D'après les lois de Manou, la diffamation à l'égard d'un Brahmane coûte au Kchatriya une amende de cent *panas*, au Vaiciya une amende de cent cinquante ou deux cents *panas*, au Soudra un châtiment corporel. Mais le Brahmane ne paie que 50 *panas* s'il diffame un Kchatriya, 15 pour un Vaiciya et 12 pour un Soudra[6]. L'ancien droit teutonique graduait selon le rang de l'offensé l'amende pour attitude injurieuse[7]. Le droit romain partait de ce principe que l'*injuria*, étant avant tout une offense à la dignité, ne pouvait toucher l'esclave personnellement, mais seulement le maître à travers l'esclave[8]. Plus tard même, en cas d'insultes de peu d'importance telles que des injures purement verbales, le maître n'avait de recours qu'avec la permission du préteur, ou si l'injure le visait lui-même[9].

1. Pollock and Maitland, *op. cit.* II. 539.
2. Simons, Exploration of the Goajira Peninsula, dans *Proceed. Roy. Geogr. Soc.* N. S. VII. 786.
3. Von Rosenberg, *Der malayische Archipel*, p. 167.
4. *Ta Tsing Leu Lee*, sec. CCCXXIX. p. 357.
5. *Ibid.* sec. CCCXXVII. p. 356.
6. *Laws of Manu*, VIII. 267 *sq. Cf. Gautama*, XII. 8 *sqq.* Il est dit encore : « L'homme né seulement une fois (ou Soudra) qui injurie grossièrement un homme né deux fois aura la langue coupée; car il est de basse extraction » (*ibid.* VIII. 270. Voir aussi *Institutes of Vishnu*, V. 23; *Gautama*, XII. 1; *Apastamba*, II. 10. 27. 14).
7. Keyser, *Efterladte Skrifter*, II. pt. I. 295.
8. Hunter, *Exposition of Roman Law*, p. 164. Mommsen, *Römisches Strafrecht*, p. 786, n. 3.
9. *Digesta*, XLVII. 10, 15, 35. Hunter, *op. cit.* p. 165.

Ici comme pour les autres injures traitées plus haut, les mêmes variations sont dues aux mêmes causes. Mais il y a aussi des raisons spéciales qui expliquent l'influence de la supériorité ou de l'infériorité sociales sur les opinions morales relatives aux offenses contre l'amour-propre. Le respect dû à un homme est intimement lié à son rang; et, en cas de diffamation, le dommage fait à l'honneur ou à la réputation est naturellement proportionné à l'estime dont jouissait la victime. Il dépend aussi, d'autre part, de la réputation de l'insulteur. Aux termes de la Gotlands Lag, antique loi provinciale de Suède, un esclave non seulement peut être insulté impunément, mais il n'a rien à payer s'il insulte quelqu'un[1] : c'est évidemment qu'il est trop vil pour que ses paroles puissent faire tort à l'honneur ou à la réputation de qui que ce soit.

La condamnation d'une conduite tendant à offenser l'amour-propre d'autrui inclut la condamnation de l'orgueil lui-même, lorsqu'il se manifeste à un degré excessif, tandis que l'on considère comme une vertu la disposition contraire — la modestie — laquelle implique des égards pour l'amour-propre d'autrui ou, comme parlent certains psychologues, pour le « sentiment de soi » de chaque créature. Les Fidjiens disent au vantard: « Tu es comme le *kaka* (perroquet); tu ne parles que pour crier ton nom[2] ». Les insulaires des Tonga apprécient et pratiquent la modestie[3]. Confucius enseignait que l'humilité est un des traits caractéristiques de l'homme supérieur[4]. Celui-ci, disait-il, est modeste dans ses discours, bien qu'il brille par ses actions[5]. Il possède une dignité pleine d'aisance et dépourvue d'orgueil, alors que le médiocre a l'orgueil, mais n'a ni l'aisance ni la dignité[6], Il cherche à cacher sa vertu qui pourtant de jour en jour est plus illustre, alors que le médiocre recherche la notoriété, quand chaque jour le rapproche de sa ruine[7]. L'humilité occupe aussi un rang éminent dans les enseignements de Lao-Tseu : « Je

1. *Gotlands-Lagen*, I. 19. 37.
2. Williams and Calvert, *op. cit.* p. 107.
3. Mariner, *op. cit.* II. 164.
4. *Lun Yü*, V. 15. *Chung Yung*, XXVII. 7.
5. *Lun Yü*, XIV. 29.
6. *Ibid.* XIII. 26. *Cf. ibid.* XX. 2, 1.
7. *Chung Yung*, XXXIII. 1.

possède trois choses que je garde précieusement et que j'estime : la compassion, l'économie, l'humilité »; « celui qui, connaissant la gloire, persiste pourtant dans la honte, sera la vallée du monde entier..., la vertu éternelle le remplira, et il retournera au Taô[1] ». Dans le Livre des Morts, l'âme de l'Egyptien plaide : « Je ne suis pas enflée d'orgueil[2] ». Pour Zoroastre, le péché d'orgueil fut créé par Ahriman[3]. L'arrogance était blâmée dans la Scandinavie antique[4], en Grèce[5], et à Rome. Au temps de notre prospérité, dit Cicéron, « gardons-nous avec soin de l'orgueil et de l'arrogance[6] ». Les prophètes hébreux condamnaient non seulement l'orgueil, mais l'éminence, parce qu'un homme éminent a tendance à être orgueilleux[7]. Nous lisons dans le Talmud : « Celui qui s'humilie sera élevé; celui qui s'élève sera humilié. Quiconque poursuit la grandeur, la grandeur le fuit; quiconque fuit la grandeur, la grandeur le suit[8] ». Le christianisme a fait de l'humilité un devoir essentiel[9]. Il est dit dans le Koran : « Dieu n'aime pas celui qui est orgueilleux et vantard[10] ». Ainsi on en est venu à stigmatiser l'orgueil non seulement comme un vice, mais comme un péché de grande importance. Une des raisons de cette conception, c'est que l'orgueil est encore plus blessant pour un grand dieu ou pour l'Etre Suprême qu'il ne l'est pour un homme. Et puis encore l'orgueil doit paraître irréligieux et arrogant à ceux qui soutiennent que l'homme est de sa nature absolument corrompu, et que tout ce qu'il y a de bon en lui est le don de Dieu[11].

Mais si l'orgueil est jugé coupable, l'humilité à son tour peut aller trop loin pour l'approbation, et prêter

1. Douglas, *Confucianism and Taouism*, p. 194 *sq.* *Tao Teh King*, XXVIII. 1.
2. *Book of the Dead*, ch. 125, p. 216. *Cf.* Amélineau, *Essai sur l'évolution des idées morales dans l'Egypte ancienne*, p. 353.
3. *Vendîdâd*, I. 11.
4. Maurer, *Die Bekehrung des Norwegischen Stammes zum Christenthume*, II. 150.
5. Schmidt, *Die Ethik der alten Griechen*, I. 253. Hermann, *Lehrbuch der Griechischen Antiquitäten*, II 1re ptie, 34 *sq.* Blümner, *Ueber die Idee des Schicksals in den Tragödien des Aischylos*, p. 131.
6. Cicéron, *De officiis*, I. 26.
7. *Cf.* Kuenen, *Religion of Israel*, I. 62 *sq.*
8. Deutsch, *Literary Remains*, p. 58. 25, 26, 30 *sqq.*; XVIII. 4; etc.
9. *St. Matthieu*, V. 4, 12, 39; VI.
10. *Koran*, IV. 40. *Cf.* Ameer Ali, *Ethics of Islâm*, p. 44.
11. *Cf.* Manzoni, *Osservazioni sulla morale cattolica*, p. 182 *sqq.*

même à la censure. Nous avons vu que, dans la morale primitive, la vengeance est enjointe comme un devoir, et le pardon des ennemis passe pour méprisable : ce n'est pas le cas seulement chez les sauvages[1]. La chevalerie avait pour devise : « Plutôt mourir que d'être vengé par l'opprobre[2] »; et pendant que l'on accepte nominalement la doctrine chrétienne de pardon absolu, l'idée règne encore dans bien des pays d'Europe qu'une attaque contre l'honneur doit être immédiatement suivie d'un défi provoquant l'offenseur à un combat mortel. Trop d'humilité passe pour faiblesse, poltronnerie, hypocrisie, ou sens faussé de l'honneur. On ne nous permet pas de rester indifférents à l'estime où nous tient notre prochain. Cette indifférence est attribuée soit à une faible constitution et à l'absence de pudeur morale, soit à une dépréciation de l'opinion des autres gens par comparaison avec la nôtre, ce qui est offensant pour leur amour-propre. Par là une humilité extérieure peut faire croire à un orgueil intérieur et ainsi paraître arrogante.

Il est des façons innombrables de blesser, en paroles et en actions, le sentiment que chacun a de soi-même. Il suffit souvent de s'écarter de l'ordinaire pour se faire soupçonner d'arrogance : ce qui explique en grande partie la tendance, signalée dans un autre chapitre, qu'ont les habitudes à devenir de véritables coutumes, et par là des règles du devoir. La rupture avec les formes admises des relations sociales est particulièrement propre à blesser l'amour-propre d'autrui. La plupart de ces formes, nées du désir de plaire, sont devenues, en même temps qu'habituelles, obligatoires. La politesse est devoir plus que vertu.

Il n'y a sans doute pas sur la terre un seul peuple qui ne reconnaisse certaines règles de politesse. Maints sauvages sont remarquables par leur civilité[3]. On a constaté que les missionnaires chrétiens envoyés parmi les sauvages sont souvent inférieurs, par leurs manières, à ceux dont ils se font les éducateurs, et abaissent ainsi l'idéal du

1. *Supra*, I. 76 *sq*.
2. Laurent, *Etudes sur l'histoire de l'Humanité*, VII. 184.
3. Waitz-Gerland, *Anthropologie der Naturvölker*, VI. 143 *sqq*. (Polynésiens). Macdonald, *Oceania*, p. 195 (Efatais). Cranz, *History of Greenland*, I. 157. MacGregor, Lagos, Abeokuta and the Alake, dans *Jour. Afric. Soc.* juillet 1904, p. 466 (Yoroubas).

raffinement chez les indigènes[1]. Les Samoans, nous dit-on, « sont un peuple de gentilshommes », et la plupart des Européens qui viennent parmi eux ne gagnent pas à la comparaison[2]. A leur premier contact avec des Européens, les Maoris « font toujours paraître un degré de politesse qui honorerait des civilisés », mais par l'effet de relations suivies, ils perdent une part de ce caractère[3]. Les Fidjiens « ont des règles minutieuses de politesse, qu'ils appliquent avec scrupule. On en voit la preuve dans leur langage, dans les formes du salut, dans la prévenance pour les étrangers, dans les repas, dans le costume, dans toutes leurs manières, chez eux et au dehors. Seuls les plus humbles d'entre eux se tiennent mal, encore ne le font-ils pas impudemment, leur confusion en témoigne[4] ». Les Malgaches sont « très polis et regardent avec mépris ceux qui négligent les usages ordinaires et les salutations[5] »; « l'esclave le plus loqueteux se comporte avec une dignité et une aisance naturelles qui font honte aux manières rudes et grossières des classes inférieures de notre pays[6] ». Au cap Barrow, remarque Murdoch, « beaucoup d'Esquimaux montrent une grâce dans leurs manières, et une délicatesse naturelle, qui sont fort surprenantes »; et il rapporte l'exemple d'un jeune Esquimau, qui, conversant avec un officier américain, poussait l'attention « jusqu'à ne pas prononcer mieux que lui les mots qu'il prononçait mal, afin de ne pas le corriger brutalement[7] ». Les formules de la politesse cafre « sont nombreuses, et fidèlement observées[8] ». Les nègres de Fida, dit Bosman, « sont si polis les uns envers les autres, et l'inférieur si respectueux du supérieur, qu'au début j'en eus grande surprise[9] ». Pour Monrad, la politesse des nègres d'Accra surpasse celle de bien des civilisés[10]. Au Maroc également,

1. Brenchley, *Jottings during the Cruise of H. M S. « Curaçoa » among the South Sea Islands*, p. 349.
2. Hoose, *Cruise in H. M. S. « Fawn » in the Western Pacific*, p. 59 *sq*.
3. Dieffenbach, *op. cit.* II. 108 *sqq*. Voir aussi Colenso, *op. cit.* p. 53 *sqq*.
4. Williams and Calvert, *op. cit.* p. 128, 129, 131 *sq*. Anderson, *Notes of Travel in Fiji*, p. 135.
5. Sibree, *The Great African Island*, p. 325.
6. Little, *Madagascar*, p. 71.
7. Murdoch, Ethn. Results of the Point Barrow Expedition, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* IX. 42.
8. Leslie, *Among the Zulus and Amalongas*, p. 203.
9. Bosman, *Description of the Coast of Guinea*, p. 317.
10. Monrad, *Skildring af Guinea-Kysten*, p. 9.

les campagnards eux-mêmes montrent plus de courtoisie que la majorité des Européens. « Les conversations des Arabes », dit d'Arvieux, « sont pleines de civilités. On n'y entend jamais rien de grossier ni de malsonnant[1] ». La politesse caractérise toutes les grandes nations de l'Orient. Les Chinois l'ont portée « à un degré de perfection non seulement inconnu dans nos pays occidentaux, mais que l'on ne peut imaginer avant d'en avoir fait l'expérience. Il y a, nous rappellent les Classiques, trois cents règles pour les cérémonies; pour les manières, il y en a trois mille[2] ». En Europe, la courtoisie était la plus aimable des qualités chevaleresques; nos manières actuelles viennent des « follement excessives courtoisies de la Chevalerie[3] ».

Les règles de la politesse et des bonnes manières s'appliquent à toutes les relations sociales et leur détail varie à l'infini. Elles disent comment il faut se tenir, assis ou debout, en présence d'autrui, ou comment on s'y prend pour franchir une porte : un Zoulou paierait une amende s'il passait un seuil à reculons[4]. Elles prescrivent la tenue à observer dans un repas : chez les Indiens de la Colombie Britannique il est malséant de parler à table[5]; et il paraît que, dans l'Angleterre du XVe siècle, « on ne tenait pas conversation durant que l'on mangeait, le bavardage et la joie ne commençant qu'à la liqueur[6] ». La politesse exige que l'on n'interrompe jamais celui qui parle[7]; que l'on ne contredise pas une affirmation[8]; assez souvent elle consiste à dire un mensonge agréable de préférence à une vérité désagréable[9]. Elle exige parfois l'emploi

1. D'Arvieux, *Travels in Arabia the Desert*, p. 141.
2. Smith, *Chinese Characteristics*, p. 35.
3. *Ordre of Chyualry*, fol. 46. Robertson, *History of the Reign of Charles V*, I. 84. Milman, *History of Latin Christianity*, IV. 211. Turner, *History of England*, III. 473. Mills, *History of Chivalry*, I. 161 *sq.* Scott, Essay on Chivalry, dans *Miscellaneous Prose Works*, VI. 58.
4. Tyler, *Forty Years among the Zulus*, p. 190 *sq.*
5. Woldt, *Kaptein Jacobsens Reiser til Nordamerikas Nordvestkyst*, p. 99.
6. Wright, *Domestic Manners and Sentiments in England during the Middle Ages*, p. 396.
7. Domenech, *Seven Years' Residence in the Great Deserts of North America*, II. 72. Richardson, *Arctic Searching Expedition*, I. 385 (Koutchines). Cranz, *History of Greenland*, I. 157. Dobrizhoffer, *Account of the Abipones*, II. 136 *sq.* D'Arvieux, *op. cit.* p. 139 *sq.* Wallin, *Reseanteckningar fran Orienten*, III. 259 (Bédouins).
8. Nansen, *First Crossing of Greenland*, II. 334 *sq.* Cranz, *op. cit.* I. 157 (Groenlandais). Dobrizhoffer, *op. cit.* II. 137 (Abipones). D'Arvieux, *op. cit.* p. 141 (Bédouins).
9. *Supra*, II. 108.

de certaines formules, expressions de gratitude, de flatterie, ou de fausse humilité. La langue chinoise comporte « tout un vocabulaire qu'il faut posséder si l'on veut passer pour poli : on y traite avec mépris tout ce qui appartient à celui qui parle, on y magnifie tout ce qui touche à son interlocuteur. Le Chinois « poli » nommera sa femme, si toutefois il est réduit à cette extrémité de la nommer, son « ennuyeuse épine », ou toute autre figure aussi élégante[1] ».

La politesse place certaines cérémonies aux rencontres et aux départs. Le salut est une coutume répandue dans le monde entier, bien qu'il y ait des sauvages qui ont appris des blancs les salutations dont ils font usage[2]. En tant que cérémonie prescrite par l'opinion publique, le salut est un tribut obligatoire que l'on offre au « sentiment de soi » de celui qui le reçoit, quelle qu'ait été à l'origine la nature de l'acte adopté dans ce but. Parfois ce sont des questions nées de la curiosité ou de la suspicion. Le Miwok de Californie qui rencontre un étranger, lui lance en guise de salut : « D'où venez-vous? Que faites-vous?[3] » Les Abipones « estiment contraire aux règles d'une bonne éducation de rencontrer quelqu'un sans lui demander où il va[4] »; forme d'accueil très répandue aussi parmi les Berbères du Maroc austral. Très souvent la salutation consiste en quelque phrase exprimant le bon vouloir. Ce peut être une question relative à la santé ou au bien-être, comme l'anglais « How are you », « How do you do? » Comment allez-vous? Comment ça va-t-il? En Birmanie, voici comment l'on engage la conversation : « Etes-vous bien? — Je suis bien », si l'on ne s'est pas vu depuis quelque temps. Au contraire, si l'on se rencontre fréquemment, on dit : « Où allez-vous[5]? » Les Maures demandent : « Quelles nouvelles? » ou encore : « Rien de

1. Smith, *Chinese Characteristics*, p. 274.

2. Krasheninnikoff, *History of Kamschatka*, p. 177. Dall, *op. cit.* p. 397. (Aléoutes). Egede, *Description of Greenland*, p. 125. Rink, *Danish Greenland*, p. 223. Cranz, *op. cit.* I. 157 (Groenlandais). Prescott, dans Schoolcraft, *Indian Tribes of the U. S.* III. 244 (Dakotas). Lewin, *Wild Races of South Eastern India*, p. 230 (Koumi), 256 (Kouki).

3. Powers, *Tribes of California*, p. 347.

4. Dobrizhoffer, *op. cit.* II. 138.

5. Forbes, *British Burma*, p. 69.

mal ? » On dit chez les Zoulous : « Je vous vois, allez-vous bien ? » après quoi l'on fait circuler, gage d'amitié, la tabatière[1]. De même, dans diverses tribus californiennes, on prononce en se rencontrant un seul mot qui veut dire « amitié[2] ». Souvent la bonne volonté se manifeste sous forme de souhait, comme notre « Bonjour », « Bonsoir ». Chez les Hébreux, en rencontrant quelqu'un ou en entrant dans une maison, la salutation primitive fut une question relative au bien-être[3]; mais, par la suite, la salutation courante fut : « Santé ! » ou encore : « La paix soit avec toi[4] ! » Les lois de Manou disent qu'il faut saluer un brahmane en disant : « Longue vie à toi, homme aimable[5] ! » Les Grecs disaient « χαῖρε » (réjouis-toi), et les Romains : *Salve* (porte-toi bien), surtout à la rencontre, et : *Vale* (sois bien) au départ. Le bon souhait peut avoir forme de prière. Les Maures disent : « Dieu te donne la paix[6] ! » « Dieu t'accorde une bonne nuit ! » Le *Good bye* anglais, l'*Adieu* français, sont des prières abrégées par un long usage. Mais rien ne justifie l'assertion de Wundt quand il dit que « les mots employés dans la salutation sont tous, sans en excepter un, des formules de prières, dans un état plus ou moins rudimentaire ». Enfin, une salutation peut être une affirmation toute verbale de soumission : ainsi le Suédois « Odmjukaste tjänare »; ce qui veut dire : (je suis votre) « très humble serviteur ».

Le salut peut encore consister en gestes conventionnels, soit silencieux, soit accompagnés de mots[7]. Ces gestes peuvent être des gages de soumission ou de révérence : on se couche, on rampe, on s'incline. Ou ils ont pu être, à l'origine, des signes montrant que l'on désarme, que l'on est sans défense : ainsi quand on découvre une partie du corps. Von Jhering classe la main offerte dans ce groupe de salutations, parce qu'elle tendrait à indiquer que l'interlocuteur n'a rien à craindre[8] : mais la poignée de mains

1. Tyler, *op. cit.* p. 190.
2. Powers, *op. cit.* p. 58.
3. *Genèse*, XLIII, 27. *Exode*, XVIII. 7.
4. *Juges*, XIX. 20. *I Chroniques*, XII. 18. *Cf.* Keil, *Manual of Biblical Archæology*, II. 183.
5. *Laws of Manu*, II. 125.
6. Wundt, *Ethik*, p. 179.
7. Voir Tylor, Salutations, dans *Encycl. Britann.* XXI. 235 *sqq.* Ling Roth, Salutations, dans *Jour. Anthr. Inst.* XIX. 166 *sqq.*
8. Von Jhering, *Der Zweck im Recht*, II. 649 *sqq.*

semble avoir, du moins en bien des cas, la même origine que les autres cérémonies qui consistent dans le contact physique. Les gestes salutatoires peuvent exprimer non seulement l'absence d'intentions mauvaises, mais des dispositions amicales positives. Les Maures d'un certain rang se saluent couramment en mettant la main sur leur cœur, pour montrer, comme le dit Jackson, « que là réside un ami[1] ». Diverses formes de salutation par contact : l'étreinte, l'accolade, le baiser, le reniflement, sont manifestement des expressions directes d'affection[2]. On ne saurait douter que la poignée de mains se propose le même but, quand il s'y joint d'autres gages de bon vouloir. Certains indigènes d'Australie, en retrouvant leurs amis, « les embrassent, leur serrent la main, pleurent même sur eux[3] ». Au Maroc, des égaux se saluent d'une rapide poignée de mains, après laquelle chacun embrasse sa propre main. Les Soulimas se touchent la paume de la main droite, puis portent leurs mains à leur front et, de là, à la gauche de leur poitrine[4]. Mais l'union des corps sert aussi au transfert des bénédictions ou des malédictions conditionnelles, et c'est la fin que se proposent, plus ou moins nettement, certains actes salutatoires. Les Massaï se crachent l'un sur l'autre à l'arrivée et au départ : le crachat « exprime la meilleure bonne volonté et les meilleurs vœux[5] »; et dans un chapitre antérieur j'ai tâché de montrer que diverses cérémonies de réception avaient pour but de transférer une malédiction conditionnelle à l'étranger accueilli comme hôte[6]. En vertu du même principe que sous-entendent ces cérémonies, il se peut que la poignée de mains soit un moyen d'associer à un pacte, moyen analogue au repas pris en commun[7] ou au pacte du sang[8].

Comme elle est un hommage rendu à l'amour-propre d'autrui, c'est naturellement envers les supérieurs que la

1. Jackson, *Account of Timbuctoo*, p. 235.
2. Voir *infra*, ch. XXXIV, Sentiment altruiste.
3. Hackett, *Ballardong or Ballerdokking Tribe*, dans Curr, *The Australian Race*, I. 343.
4. Laing, *Travels in the Timannee. Kooranko and Soolima Countries*, p. 368.
5. Thomson, *Through Masai Land*. p. 166.
6. *Supra*, I. 586 *sq*.
7. *Supra*, I. 583.
8. Voir *infra*, ch. XXXIV.

politesse comporte le plus d'exigences. En fait, beaucoup de ses formes ont eu pour origine une attitude humble ou respectueuse devant des gouvernants, des maîtres, des anciens; et ce n'est que vidées de leur sens primitif, et souvent modifiées, qu'elles sont devenues courantes entre égaux[1]. On a souvent remarqué que la cruauté des despotes engendre toujours la politesse, tandis que les nations les plus libres sont généralement les plus rudes dans leurs manières[2]. A noter aussi le degré plus accentué de la politesse des hommes à l'égard des femmes, non seulement parmi nous, mais chez bien des sauvages[3] : la courtoisie, dans ce cas, se rattache à l'art de faire sa cour. Les étrangers, les connaissances lointaines, ont également des titres particuliers à être traités avec civilité, tandis que la politesse ne joue entre amis qu'un rôle secondaire : imitation de la bonté, elle la supplée quand le vrai sentiment fait défaut[4]. Et en sa qualité d'hôte, l'étranger se voit souvent gratifié de marques de considération flatteuses, mais passagères, pour les raisons que l'on a dites en traitant de l'ordre d'idées auquel elles ressortissent.

1. Voir Spencer, *Principles of Sociology*, II. Ceremonial Institutions, *passim*.
2. Johnston, *Uganda*, II. 685.
3. Dorsey, Omaha Sociology, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* III. 270. Chanler, *Through Jungle and Desert*, p. 485, (Wakamba). *Supra*, ch. XXVI.
4. *Cf.* Tucker, *Light of Nature*, II. 599 *sqq.* Joubert, *Pensées*, I. 243.

CHAPITRE XXXIII

LE SOUCI DU BONHEUR D'AUTRUI EN GÉNÉRAL. LA GRATITUDE PATRIOTISME ET COSMOPOLITISME

Dans les chapitres précédents, nous nous sommes occupés des idées morales relatives aux divers modes de conduite qui concernent le bien-être d'autrui : sa vie, son intégrité corporelle, sa liberté, sa propriété, sa connaissance de la vérité, son amour-propre. Mais la liste de nos devoirs envers nos semblables est loin d'être complète par là. Tout acte, toute abstention, toute omission, qui augmente ou diminue en quelque manière leur bonheur, peut de ce chef devenir sujet d'éloge ou de blâme moral, dès lors que cette façon d'agir ou de ne pas agir suscite des émotions rétributives de sympathie.

Faire le bien aux autres est un principe que se sont efforcés d'inculquer à leurs disciples tous les grands maîtres de la morale. Pour Confucius, la bienfaisance est la racine de la justice, et l'un des caractères marquants de la vertu parfaite[1]. Dans le livre taoïste des « Secrets Bonheurs », il est ordonné d'être compatissant et bon, et de consacrer sa richesse au bien de ses semblables[2]. Les moralistes de l'Inde antique enseignent que nous devons, par notre vie, nos ressources, notre intelligence, notre parole, chercher à augmenter en ce monde le bien-être des autres créatures, sans attendre d'elles la réciprocité, et que nous devons

1. *Lun Yü*, XVII. 6. Douglas, *Confucianism and Taouism*, p. 108.

2. Douglas, *op. cit.* p. 272 *sq.*

nous réjouir de leur prospérité, même si nous n'en jouissons pas[1]. On trouve à mainte reprise dans les écrivains de l'antiquité classique l'idée que l'homme n'est pas né pour lui seul, mais qu'il doit aider selon ses moyens ses semblables[2]. L'Ancien Testament ordonne : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même[3] »; et le Christ déclara ce commandement égal en importance à celui qui dit : « Tu aimeras l'Eternel ton Dieu[4] ».

Pour quiconque réfléchit, il est évident que la valeur morale de la bienfaisance réside uniquement dans son motif bienveillant, et qu'il n'y a rien de louable dans le fait de contribuer par des raisons égoïstes au bonheur d'autrui. Avant d'arriver à la pleine vertu, dit Confucius, il faut triompher du moi[5]. Daprès Lao-Tseu, la règle essentielle, tant pour le souverain que pour le peuple, est l'abnégation[6]. L'Evangile et l'Islam sont d'accord pour donner la première place au sacrifice de soi[7]. En thèse générale, le mérite qui s'attache à une bonne action a coûté à l'agent. Cela découle de la nature de l'approbation morale en tant qu'émotion rétributive, comme il appert du fait que le degré de la reconnaissance éprouvée à l'égard d'un bienfaiteur dépend en quelque mesure du degré des privations que lui a coûtées sa bienfaisance. En revanche, les opinions varient considérablement, même parmi nous, quand il s'agit de savoir ce qu'ordonne le devoir dans le conflit de nos propres intérêts avec ceux de nos semblables. Sidgwick pose cet axiome : « Je ne dois pas préférer mon bien au bien d'autrui, s'il est moindre[8] ». Pour Hutcheson, avant que nous condamnions ceux qui ne veulent pas sacrifier leurs intérêts particuliers au bien positif d'autrui, il faut « que ces intérêts particuliers soient bien petits, et le bénéfice public bien grand[9] ».

L'idée qu'il est mauvais de faire du tort aux autres,

1. Muir, *Religious and Moral Sentiments rendered from Sanskrit Writers*, p. 107 *sq*. Monier-Williams, *Indian Wisdom*, p. 448.
2. Schmidt, *Die Ethik der alten Griechen*, II. 275 *sqq*.
3. *Lévitique*, XIX. 18.
4. *St. Matthieu*, XXII. 39.
5. *Lun Yü*, XII. 1, 1.
6. Douglas, *Confucianism and Taouism*, p. 192.
7. Ameer Ali, *Ethics of Islâm*, p. 32.
8. Sidgwiek, *Methods of Ethics*, p. 383.
9. Hutcheson, *Essay on the Nature and Conduct of the Passions*, etc. p. 312.

et qu'il est bon ou même obligatoire de contribuer à leur bonheur, se modifie en des sens divers suivant le rapport qui unit les intéressés; dans bien des cas, elle ne trouve pas du tout son application. Nous avons signalé qu'au regard de l'éthique primitive un ennemi est un propre et légitime objet non d'amour, mais de haine[1]; et même à une étape plus avancée du progrès des idées, quelqu'un qui nous traite avec méchanceté n'a que peu de droits, pour ne pas dire autre chose, à notre bonté. Il en va tout autrement d'un bienfaiteur ou d'un ami. Il est probable que l'on regarde partout, du moins dans certaines circonstances, comme un devoir de rendre un bienfait, ou de témoigner de la reconnaissance à qui l'a conféré. C'est là, au point où nous sommes parvenus, une matière digne d'attention.

Le devoir de reconnaissance présuppose une disposition à la gratitude[2]. D'après divers récits de voyageurs, c'est un sentiment qui fait défaut dans bien des races sauvages[3]. Lyon écrit, touchant les Esquimaux d'Igloolik : « La gratitude n'est pas seulement rare parmi eux, elle y est proprement inconnue, soit en actes, soit en paroles ou en gestes, une fois passé le premier mouvement de satisfaction. Soigner leurs malades, ensevelir les morts, habiller et nourrir toute la tribu, munir d'armes les hommes, d'ornements les femmes et les enfants, il ne suffit pas de cela pour éveiller en eux un sentiment de reconnaissance; et ceux-là même qui les ont secourus dans le besoin voient railler, en période d'abondance, la quantité ou la qualité des aliments qu'avait fournis leur charité[4] ». On a

1. *Supra*, I. 76 *sq.*
2. Pour la définition de la gratitude, voir *supra*, I. 97.
3. Steller, *Beschreibung von Kamtschatka*, p. 293. Bergmann, *Nomadische Streifereien unter den Kalmüken*, II. 310, 316. Foreman, *Philippine Islands*, p. 183. Modigliani, *Viaggio a Nias*, p. 467. Selenka, *Sonnige Welten*, p. 286. Marsden, *History of Sumatra*, p. 207. Forbes, *A Naturalist's Wanderings in the Eastern Archipelago*, p. 320 (Timor Laut). Mrs. Forbes, *Insulinde*, p. 178 (Ritabel). Hagen, *Unter den Papua's*, p. 266. Romilly, *Western Pacific and New Guinea*, p. 239. La Pérouse, *Voyage round the World*, II. 109 (Samoans). Colenso, *Maori Races*, p. 48. Dieffenbach, *Travels in New Zealand*, II. 110. Ling Roth, *Aborigines of Tasmania*, p. 63. Gason, Manners and Customs of the Dieyerie Tribe, dans Woods, *Native Tribes of South Australia*, p. 258. Baker, *Albert N'yanza*, I. 242 (Latouka), 289 (Nègres). Von François, *Nama und Damara* p. 191 (Héréros).
4. Lyon, *Private Journal during the Voyage of Discovery under Captain Parry*, p. 384 *sq.* Voir aussi Parry, *Journal of a Second Voyage for the Discovery of a North-West Passage*, p. 524 *sq.*

porté la même accusation contre diverses tribus de l'Amérique du Nord[1]; quant aux sauvages de l'Amérique du Sud, ils ne témoignaient, dit-on, nulle reconnaissance des présents qu'on leur offrait[2]. On nous représente les Fidjiens comme absolumment indifférents à l'endroit de leurs bienfaiteurs. Voici ce qu'en écrit le Rev. Th. Williams : « Si l'un d'eux, malade, obtenait de moi un remède, il me croyait tenu de lui donner de la nourriture; étant nourri, il se croyait des droits à être couvert; une fois nourri et couvert, il s'arrogeait la liberté de me réclamer tout ce qui lui manquait, et de m'injurier si je répondais par un refus[3] ». Lumholtz fit la même constatation sur les indigènes du Fleuve Herbert, Queensland septentrional : « Donnez une chose à un noir, il en trouvera dix autres à vous demander; il n'aura pas honte de solliciter tout ce que vous avez, et même davantage. Il n'est jamais satisfait. La gratitude n'existe pas en lui[4] ». Dans bien des langages, il n'y a pas de terme pour exprimer ce que nous entendons par gratitude, ni de phrases correspondant à notre : « Je vous remercie[5] ». On a beaucoup insisté sur ce fait, et l'on a interprété cette lacune du langage comme indice d'une lacune dans les sentiments.

1. Cranz, *History of Greenland*, I. 174. Sarytschew, Voyage of Discovery to the North-East of Siberia, dans *Collection of Modern Voyages*, VI. 78 (Aléoutes). Harmon, *Voyages and Travels in the Interior of North America*, p. 291 (Takillis). Heriot, *Travels through the Canadas*, p. 319. Lafitau, *Mœurs des sauvages ameriquains*, I. 106. Burton, *City of the Saints*, p. 125 (Sioux et tribus des Prairies en général).

2. Von Spix and von Martius, *Travels in Brazil*, II. 228, 241 *sq.* (Coroados). Stokes, cité par King and Fitzroy, *Voyages of the « Adventure » and « B agle »*, I. 77 (Fuégiens).

3. Williams and Calvert, *Fiji*, p. 112. Voir aussi Anderson, *Notes of Travel in Fiji and New Caledonia*, p. 124, 131.

4. Lumholtz, *Among Cannibals*, p. 100.

5. Southey, *History of Brazil*, III. 399 (Abipones, Guaranies). Hearne, *Journey to the Northern Ocean*, p. 307 (Indiens du Nord). Lewin, *Wild Races of South-Eastern India*, p. 192 (Toungtha). Foreman, *op. cit.* p. 182 (Bisaïens) Modigliani, *Viaggio a Nias*, p. 467. Ling Roth, *Natives of Sarawak* (Dayaks). Chalmers, *Pioneering in New Guinea*, p. 187. Romilly, *Western Pacific and New Guinea*, p. 239 *sq.* (Toutefois l'affirmation de Romilly « qu'il n'existe pas de terme équivalant à notre « merci » dans toutes les langues connues de la N uvelle-Guinée », n'est pas absolument exacte au rapport de Chalmers, *op. cit.* p. 187). Wilson, *Missionary Voyage to the Southern Pacific Ocean*, p. 365. Waitz-Gerland, *Anthropologie der Naturvölker*, VI. 116 (Tahitiens). Colenso, *op. cit.* p. 48 (Maoris). New, *Life and Labours in Eastern Africa*, p. 100 (Wanika). Von François, *op. cit.* p. 191 (Héréros). Le langage védique non plus n'avait pas de mot pour dire « merci » (Oldenberg, *Die Religion des Veda*, p. 305); et c'est encore le cas pour plusieurs langues orientales actuelles (Ward, *View of the History, etc... of the Hindoos*, II. 81, n. *a.* Pool, *Studies in Muhammedanism*, p. 176. Polak, *Persien*, I. 9). Un missionnaire qui, pendant son activité aux Indes, s'occupait à traduire les Saintes Ecritures en bengali, ne trouva pas de mot pour exprimer l'idée de gratitude (Wilkins, *Modern Hinduism*, p. 397).

Ici encore, il faut distinguer entre les réelles expériences d'un voyageur et les conclusions qu'il en tire. Souvent, semble-t-il, nos auteurs ont montré trop d'empressement à accuser les sauvages de manquer absolument de reconnaissance, parce que, dans certains cas, ils en ont manqué. On ne saurait exiger d'un sauvage qu'il prodigue sa gratitude au premier étranger qui lui offre un cadeau. Sproat a fait sur les Aht de la Colombie Britannique cette observation que l'esprit soupçonneux de l'Indien contrarie en lui la gratitude, car il est enclin à présumer, sous l'apparente bonté qu'on lui marque, un sous-courant de motifs égoïstes : « Il est accoutumé chez les siens à des cadeaux qui cachent une ruse, ou qui n'ont d'autre but que de montrer la grandeur et la richesse du donateur. Mais une fois écarté ce soupçon, quand il ne trouve derrière le présent ni orgueil, ni fourberie, ni insouciance, il est reconnaissant, et sa gratitude est proportionnée au mal que l'on s'est donné pour lui[1] ». Lumholtz lui-même explique l'ingratitude des indigènes du Queensland en disant qu'ils « se figurent que le présent est un effet de la crainte[2] ». Quant aux Néo-Zélandais, s'ils ne témoignent aucune gratitude, c'est que « jamais un Néo-Zélandais n'a fait à un autre quelque amabilité ou quelque présent que ce fût sans songer surtout à lui-même dans cette affaire[3] ». En outre, la gratitude exige souvent du bienfaiteur non seulement l'absence de tout motif égoïste, mais même un certain esprit de sacrifice. « Vous pouvez bien », dit Sproat, « avoir empêché tout l'hiver un Indien de mourir de faim sans que, l'été venu, il fasse trois pas gratuitement pour vous. Le sauvage ne se sent lié en pareil cas par nulle obligation. Du moment que vous possédiez bien plus que vous n'auriez pu consommer, vous pouviez, sans acquérir par là un titre à leur reconnaissance, en donner un peu à ceux qui en manquaient[4] ». Même observation de Powers chez les Californiens : « Souvent », dit-il, « des blancs qui ont eu affaire à des Indiens se sont

1. Sproat, *Scenes and Studies of Savage Life*, p. 165 *sq*.
2. Lumholtz, *Among Cannibals*, p. 159.
3. Colenso, *op. cit.* p. 48.
4. Sproat, *op. cit.* p. 165 *sq*.

plaints amèrement à moi de leur ingratitude. Faites pour un Indien, m'assuraient-ils, tout ce qui est en votre pouvoir, il l'acceptera comme une chose naturelle; mais demandez lui un service, si faible soit-il, ce même Indien exigera un salaire. Eh bien, ces gens là n'ont pas pénétré les idées d'un Indien. En réalité, son « ingratitude » est un hommage inconscient à notre puissance. Le sauvage sent vaguement à quelle hauteur, pour lui inaccessible, plane l'Américain. Il se rend compte que nous avions beaucoup et lui peu; et que, ce peu même, nous le lui avons pris. Pour lui, nous ne sommes ni plus pauvres si nous donnons, ni plus riches si nous gardons notre argent. La gratitude n'a rien à faire entre le maître et l'esclave, c'est un sentiment qui requiert de part et d'autre l'égalité. Les Indiens se témoignent mutuellement de la reconnaissance[1] ». Les hommes n'éprouvent pas non plus beaucoup de gratitude pour des bienfaits auxquels ils se figurent avoir droit. Ainsi Howitt explique l'indifférence des Kurnai aux bontés des blancs par le principe du communisme, trait si marquant de leur vie sociale et domestique : « Le Kurnai n'est pas reconnaissant à son groupe familial si on lui fournit des aliments, ou si on le soigne quand il est malade : c'est une obligation commune qui exige le partage des aliments et l'aide personnelle en cas de besoin. Ce même principe qu'ils appliquent à leurs modestes possessions, s'étend aussi aux objets jusqu'alors inconnus que leur procurent les blancs. Aliments, vêtements, remèdes, soins, le Kurnai accepte tout cela des blancs à sa manière accoutumée, et il croit en outre que leurs ressources sont inépuisables. Le Kurnai est persuadé que, s'ils donnent, c'est le surplus de leur abondance[2] ». Le même principe opère, dit Guppy, aux îles Salomon : — « Souvent, dans mes excursions, tombant sur quelqu'un qui préparait son repas et celui des siens, j'ai été surpris de la libéralité avec laquelle il distribuait les aliments à mon escorte d'indigènes affamés. On ne témoignait nulle gratitude au

1. Powers, *Tribes of California*, p. 411.

2. Fison and Howitt, *Kamilaroi and Kurnai*, p. 257.

donateur, qui semblait n'en attendre aucune[1] ». Quant à ce même défaut de gratitude souvent imputé aux Arabes par les Européens, on a remarqué qu'il était essentiellement une conséquence « de leur hospitalité et de leur générosité, et de l'opinion, courante parmi eux, que ce sont là des devoirs stricts, dont la négligence serait honteuse et coupable[2] ».

Rappelons-nous aussi que souvent les sauvages ont soin de cacher leurs émotions. En Mélanésie, dit Codrington, « il n'est pas d'usage de rien dire en manière de remerciements ; il passe même pour assez malséant de manifester de l'émotion devant un présent, ou en rencontrant un ami : en pareil cas on exprime le tremblement intérieur que l'on ressent, ou que l'on est censé ressentir, en baissant silencieusement les yeux. Ce n'est pas qu'il n'y ait pas de mot pour traduire assez exactement notre « merci »; et nul assurément n'accusera les Mélanésiens de manquer de gratitude, qui leur donna sujet d'en éprouver[3] ». Le major Strickland écrit ce qui suit touchant les Chippewas (Amérique du Nord) : « Quand l'Indien fait un présent, il en attend toujours un autre de même valeur. Quelque chose qu'on lui offre, quelle qu'en soit la valeur ou la richesse, il est rare qu'il manifeste la moindre émotion, la moindre apparence de gratitude; la dignité d'un homme rouge lui interdit de trahir ses sentiments. Malgré cette apparente indifférence, ces gens sont en réalité reconnaissants, plus même, je crois, que les paysans de notre pays[4] ». Les Aléoutes, également réservés dans l'expression de leurs remerciements, « n'oublient pas les bienfaits, et s'efforcent de manifester leur reconnaissance par des actes. Si, ayant rendu service à l'un d'eux, on l'offense par la suite, il n'oublie pas pour cela le service rendu, qui au contraire efface souvent en lui le souvenir de l'offense[5] ». De l'absence du mot qui traduirait un sentiment, il ne faut pas inférer l'absence de celui-ci. « Les Aht », note

1. Guppy, *Solomon Islands*, p. 127.
2. Lane, *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, p. 298. Voir Burton, *Pilgrimage to Al-Madinah and Meccah*, I. 51.
3. Codrington, *Melanesians*, p. 354.
4. Strickland, *Twenty-seven Years in Canada West*, II. 58.
5. Veniaminof, cité par Dall, *Alaska*, p. 395.

Sproat, « n'ont aucun mot, il est vrai, qui signifie gratitude : mais il ne faut pas voir nécessairement dans l'insuffisance du langage une insuffisance du cœur. L'Indien qui, devant un bienfait, dit, les yeux brillants, que « son cœur est bon » pour son bienfaiteur, exprime peut-être aussi bien sa gratitude que l'Anglais qui dit : Thank you[1] ».

Dès lors, quoi d'étonnant si le même peuple, que tel voyageur a jugé dénué de toute gratitude, nous est représenté par tel autre comme abondamment pourvu de ce côté[2] ? Parfois c'est le voyageur lui-même qui se contredit. Ainsi Lumholtz, après avoir peint sous des couleurs si noires les indigènes du Queensland septentrional, nous raconte de l'un d'eux le trait suivant : bien que ce sauvage eût grand faim, il jeta le gibier que Lumholtz lui avait abattu aux pieds d'un vieillard, oncle de sa femme, voulant montrer par là sa gratitude envers celui à qui il devait son mariage[3]. Quant aux Fidjiens, Williams lui-même rapporte qu' « ils exprimaient toujours à haute voix leurs remerciements » pour un cadeau, « ajoutant généralement un heureux souhait pour le donateur[4] ». Nous avons déjà signalé que les émotions bienveillantes rétributives, dont la gratitude n'est que la forme la plus développée, existent couramment chez les animaux grégaires, l'affection sociale n'étant pas seulement un sentiment amical envers un autre individu, mais envers un individu que l'on conçoit comme ami[5]. Et il est d'autant plus malaisé de croire à l'ingratitude absolue de certaines races sauvages, que la majorité d'entre elles — si j'en juge d'après les faits que j'ai recueillis — sont à l'abri de ce reproche, et que l'on en représente plusieurs comme particulièrement reconnaissantes.

Les Fuégiens expriment leurs remerciements en disant *chapakouta*, c'est-à-dire content, satisfait, affectueux, reconnaissant[6]. Jemmy Button, le jeune Fuégien que le *Beagle* ramena en An-

1. Sproat, *op. cit.* p. 165. Voir aussi Ling Roth, *Natives of Sarawak*, I. 74 (Dayaks).

2. Exemples : les Fuégiens, les Sioux les Aht, les Aléoutes, les Kamtchadales, les Tasmaniens, les Zoulous (voir *supra* et *infra*).

3. Lumholtz, *Among Cannibals*, p. 221.

4. Williams and Calvert, *op. cit.* p. 132.

5. *Supra*, I. 98.

6. Hyades et Deniker, *Mission scientifique du Cap Horn*, VII, 314.

gleterre, donna des preuves d'une sincère gratitude; et l'amiral Fitzroy parle aussi d'un jeune Patagon qui paraissait reconnaître les bontés que l'on avait pour lui[1]. Observation de E. R. Smith sur les Mapoutchés du Chili : « Tout cadeau, toute faveur doit être rendu : et l'Indien y mettra peut-être des mois et des années, mais à coup sûr il rendra l'équivalent le plus juste possible de ce qu'il aura reçu[2] ». Les Botocudos n'oublient pas facilement les bons traitements[3]; et les Toupis « étaient une race reconnaissante, qui conservait le souvenir d'un cadeau plus longtemps que celui qui l'avait fait[4] ». Les Indiens de la Guyane se montrent «reconnaissants pour toute bonté[5] ». Les Navahos du Nouveau-Mexique ont un mot qui remercie, et ils l'emploient dans tous les cas où nous le ferions aussi[6]. Les Sioux « manifestaient une vive gratitude envers quiconque leur avait marqué de la bienveillance[7] ». Dans ses *Voyages*, Mackenzie signale la gratitude que lui témoigna un jeune Indien dont il avait guéri la blessure. Dès qu'il put prendre part à une expédition de chasse, ce jeune homme rapporta à son médecin une langue d'élan; et quand il fallut se séparer, lui et ses proches exprimèrent leurs remerciements les plus cordiaux[8]. Un Aléoute, en recevant un cadeau, dit *Akh* ! qui signifie « merci[9] ! ». Certains des Esquimaux visités à Point Barrow par Murdoch « semblèrent sincèrement reconnaissants des bienfaits et des cadeaux; et ils s'efforcèrent non seulement par leur attitude générale, mais aussi sous des formes plus substantielles, de les payer de retour »; d'autres, en revanche, semblaient ne penser qu'à ce qu'ils pourraient bien recevoir[10].

Les Toungouzes, « si vous leur faites un cadeau, vous diront à peine merci : mais sous ces dehors rudes se cache une extrême gratitude[11]. Les Iakoutes n'oublient jamais un bienfait. «Non seulement ils en rendent l'équivalent, mais ils recommandent à leurs enfants de rester les amis reconnaissants du bienfaiteur[12] ». Le Veddah de Ceylan est très sensible aux attentions et aux services[13]. « La moindre marque de sympathie et de bienveillance gagne son amitié, et pour ses amis... il est prêt à donner sa vie[14] ». Ayant eu besoin de voir deux villageois veddahs, Bennett leur fit à cette occasion quelque cadeau. Deux mois plus tard, deux défenses d'éléphant se trouvèrent déposées, nuitamment, dans sa véranda, sans qu'il pût jamais remettre la main sur ceux qui les y avaient

1. King and Fitzroy, *op. cit.* II. 327, 173.
2. Smith, *Araucanians*, p. 258.
3. Wied-Neuwied, *Reise nach Brasilien*, II. 16.
4. Southey, *op. cit.* I. 247.
5. Im Thurn, *Among the Indians of Guiana*, p. 213.
6. Matthews, Study of Ethics among the Lower Races, dans *Journal of American Folk-Lore*, XII. 9.
7. Eastman, *Dacotah*, p. IX.
8. Mackenzie, *Voyages from Montreal to the Frozen and Pacific Oceans*, p. 137 *sq.*
9. Veniaminof, cité par Dall, *Alaska*, p. 395.
10. Murdoch, Ethnol. Results of the Point Barrow Expedition, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* IX. 42. Voir encore Seemann, *Voyage of « Herald »*, II. 67 (Esquimaux de l'Ouest).
11. Georgi, *Russia*, III. 111.
12. Sauer, *Expedition to the Northern Parts of Russia, performed by Billings*, p. 124.
13. Tennent, *Ceylon*, II. 445. Sarasin, *Forschungen auf Ceylon*, III. 546.
14. Nevill, Vaeddas of Ceylon, dans *Taprobanian*, I. 192.

apportées. « Quelle leçon de gratitude et de délicatesse », s'écrie-t-il, « peut-on prendre même chez les Veddahs[1] ! »

Les Alfouras de Halmahera[2], les Bataks de Sumatra[3], et les Dayaks de Bornéo[4], ont des dispositions à la gratitude. Chez les Dayaks montagnards, Low observa que la gratitude « est un ornement du caractère de ces simples et que le moindre bienfait la met en œuvre d'une manière vigoureuse et continue[5] ». Les Motous de Nouvelle-Guinée sont « capables d'apprécier la bonté[6] » et ont des mots pour dire merci[7]. Chamisso parle avec éloges de la gratitude que lui témoignèrent les indigènes d'Oulia (Carolines) : « Tout objet, par exemple un instrument utile, reçu en présent d'un ami, garde le nom de cet ami comme souvenir durable[8] ». A l'île Dentrecasteaux, groupe de l'Amirauté, Moseley ayant donné en paiement à son guide une hachette qu'il lui avait promise, celui-ci parut reconnaissant et lui donna en échange sa doloire d'écaille[9]. Les Tahitiens ne disent jamais merci, il ne semble pas qu'ils aient de mots pour le faire, mais cela ne signifie aucunement qu'ils soient dénués de gratitude[10]. Backhouse nous parle d'un indigène de Tasmanie qui, ayant été soigné pendant une maladie, donna mainte preuve de sa gratitude; et il ajoute, ce que confirment d'autres récits, que cette vertu est fréquente chez ces gens-là[11]. Quant aux indigènes d'Australie, voici ce qu'écrit Ridley : « Je crois qu'en tant que peuple, ils sont sensibles aux bons traitements. Ils reconnaissaient que je voulais leur bien, et, visiblement, il leur était doux de penser que je les jugeais dignes que l'on s'occupât d'eux[12] ». Les noirs d'Adélaïde et d'Encounter Bay montrent, dit-on, de l'attachement aux gens qui les traitent avec bonté[13]. Les tribus de l'Australie Centrale, disent Spencer et Gillen, n'ont pas coutume de manifester beaucoup de reconnaissance quand les blancs leur font des cadeaux; mais, au fond, le sentiment de gratitude ne leur est pas étranger[14]. D'autres écrivains signalent des exemples de gratitude offerts par des indigènes du Queensland[15] et de l'Australie Occidentale[16].

Le missionnaire Ellis, parlant des Malgaches, déclare : « On a mis en doute qu'ils possédassent à un degré appréciable le noble et généreux sentiment de la reconnaissance. Malgré l'extrême apathie qui les caractérise, ils sont certainement capables d'émotion tendre, leurs coutumes leur offrent divers moyens de reconnaître

1. Pridham, *Account of Ceylon*, I. 460 *sq.*
2. Kükenthal, *Forschungsreise in den Molukken und Borneo*, I. 188.
3. Junghuhn, *Die Battaländer auf Sumatra*, II. 239.
4. Ling Roth, *Natives of Sarawak*, I. 74, 76.
5. Low, *Sarawak*, p. 246.
6. Stone, *A Few Months in New Guinea*, p. 95.
7. Chalmers, *Pioneering in New Guinea*, p. 187.
8. Von Kotzebue, *Voyage of Discovery into the South Sea*, III. 214.
9. Moseley, « Inhabitants of the Admiralty Islands », dans *Jour. Anthr. Inst.* VI. 416.
10. Waitz-Gerland, *op. cit.* VI. 116.
11. Ling Roth, *Aborigines of Tasmania*, p. 47, 62, 64.
12. Ridley, *Aborigines of Australia*, p. 24. Voir aussi *ibid.* p. 20 *sqq.*
13. Wyatt, Manners and Superstitions of the Adelaide and Encounter Bay Aboriginal Tribes, dans Woods, *Native Tribes of South Australia*, p. 162.
14. Spencer and Gillen, *Native Tribes of Central Australia*, p. 48 *sqq.*
15. Fraser, *Aborigines of New South Wales*, p. 44.
16. Salvado, *Mémoires historiques sur l'Australie*, p. 146.

les bontés, et leur langage contient diverses expressions de remerciements. Voici les plus usitées : — Puissiez-vous vivre vieux, vivre longtemps, vivre dans la sainteté, voir le souverain, obtenir justice du souverain ! ». A ces expressions s'ajoute toute une mimique : on étend les deux mains ouvertes, comme pour offrir quelque chose; ou l'on se courbe jusqu'à terre, pour étreindre les jambes du bienfaiteur, ou lui toucher le genou ou la main[1]. Quant à l'ingratitude, elle s'exprime elle aussi en vives métaphores : « fils d'un éclat de tonnerre », « rejeton de sanglier[2] ». Les Bochimans, dit Burchell, « ne sont pas incapables de gratitude[3] ». S'agissant des Zoulous, les accusations portées contre eux sont contredites par Tyler : « On pourrait, dit-il, citer maint exemple de gratitude témoignée, et de faveurs reconnues par des présents[4] ». Les Bassoutos ont des mots pour signifier : reconnaissance[5]. Chez les Bakongo, dit Ward, « les preuves de reconnaissance sont fort rares, mais il arrive que ce sentiment trouve une expression curieuse. Un jour, par un heureux hasard, je sauvai la vie d'un bébé. Sa mère me l'apporta tout convulsé, et j'eus la chance de trouver dans mon coffre de pharmacie une drogue qui le guérit presque instantanément. Mais le service ainsi rendu ne me valut aucune reconnaissance, on chuchota autour de moi que j'étais sans doute un sorcier ». Or vingt mois après, à minuit, quand tous dormaient, cette femme entra chez Ward et lui apporta en paiement des œufs. « Je viens dans les ténèbres », dit-elle, « car si les miens apprenaient ce présent, ils se moqueraient de moi[6] ». Les gens du Grand-Benin, note un voyageur, « expriment leurs remerciements pour la moindre chose qu'on leur donne[7] ». Monrad dit que, chez les nègres d'Accra, la reconnaissance peut aller jusqu'au sacrifice de leur vie[8]. Les Féloupes, aux confins de la Gambie, « montrent à leurs bienfaiteurs une gratitude et une affection extrêmes[9] ». Quant aux Africains du Centre oriental, Macdonald affirme sans la moindre hésitation qu'ils éprouvent de la gratitude, « même si l'on entend par là bien autre chose qu'un sens aiguisé des bienfaits à venir[10] ». Les Massaï, les Wadshagga, ont « la curieuse habitude de cracher sur les gens ou les objets en signe de reconnaissance ou par manière de compliment[11] » : à l'origine, je suppose, afin de faire passer sur eux une bénédiction. Les Baris sont, dit-on, reconnaissants des bienfaits[12]. D'après Palgrave, « la gratitude est une vertu arabe autant qu'européenne, quoi qu'en aient pu dire des étrangers ignorants ou prévenus[13] »; et Burckhardt assure qu'un Arabe

1. Ellis, *History of Madagascar*, I. 258. Voir aussi Rochon, *Voyage to Madagascar*, p. 56.
2. Ellis, *op. cit.* I. 139 *sq.*
3. Burchell, *Travels in the Interior of Southern Africa*, II. 68, 86, 447.
4. Tyler, *Forty Years among the Zulus*, p. 194.
5. Casalis, *Basutos*, p. 306.
6. Ward, *Five Years with the Congo Cannibals*, p. 47 *sqq.*
7. Punch, cité par Ling Roth, *Great Benin*, p. 45.
8. Monrad, *Skildring af Guinea-Kysten*, p. 8.
9. Mungo Park, *Travels in the Interior of Africa*, p. 14.
10. Macdonald, *Africana*, I. 10.
11. Johnston, *Kilima-njaro Expedition*, p. 438.
12. Munzinger, *Ostafrikanische Studien*, p. 533.
13. Palgrave, cité dans Spencer, *Descriptive Sociology*, Asiatic Races, p. 31.

n'oublie jamais un trait de générosité, même de la part d'un ennemi[1].

Dans d'autres récits, la gratitude est directement représentée comme objet de louange, et l'absence de gratitude comme objet de désapprobation. Les Aléoutes d'Atkha, rapporte le Père Yakof, faisaient de la gratitude une vertu[2]. Si un Omaha, ayant reçu quelque faveur, ne manifeste pas expressément sa gratitude, les gens de son peuple s'écrient : — « Il ne l'apprécie pas ! Il n'a pas de manières[3] ! » Les Kamtchadales, « non contents d'être reconnaissants, croient qu'il est indispensable de répondre au cadeau[4] ! » Les Chinois disent qu' « une bonté lie mieux qu'un prêt d'argent[5] ». D'après le Divin Panorama, ouvrage taoïste bien connu, ceux qui oublient les bienfaits et se montrent ingrats seront torturés après leur mort, et « ils n'échapperont pas à un iota de leur châtiment[6] ». Un des textes Pahlavi représente la gratitude comme un moyen d'arriver au ciel, et stigmatise l'odieux péché d'ingratitude[7]; et s'il en faut croire Ammien, la loi elle-même, dans la Perse antique, punissait les ingrats[8]. Il en allait ainsi, nous dit-on, en Macédoine[9]. Les moralistes grecs et romains insistaient fortement sur le devoir de gratitude[10]. Mieux vaut en thèse générale, observe Aristote, rendre ses bontés à notre bienfaiteur que de conférer une faveur gratuite à un frère d'armes, tout comme il vaut mieux payer notre dette à un créancier que de consacrer la même somme à un cadeau pour un ami[11]. D'après Xénophon, c'est une loi divine qui ordonne de rendre les bienfaits[12]. « Nul devoir n'est plus indispensable », dit Cicéron, « que celui de rendre les bienfaits; chacun hait celui

1. Burckhardt, *Bedouins and Wahabys*, p. 105.
2. Yakof, cité par Petroff, *Report on the Population etc... of Alaska*, p. 158.
3. Dorsey, Omaha Sociology, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* III. 270.
4. Dobell, *Travels in Kamtschatka*, I. 75.
5. Davis, *China*, II. 123.
6. Giles, *Strange Stories from a Chinese Studio*, II. 374 *sq.* Voir aussi *Thâi-Shang*, 4.
7. *Dîna-î Maînôg-î Khirad*, XXXVI. 28; XXXVII. 6; XLIII. 9.
8. Ammien Marcellin, XXIII. 6, 81.
. Sénèque, *De beneficiis*, III. 6. 2.
10. Voir Schmidt, *Die Ethik der alten Griechen*, II. 305 *sqq.*
11. Aristote, *Ethica Nicomachea*, IX. 2. 3.
12. Xénophon, *Memorabilia*, IV. 4, 24.

qui oublie son bienfaiteur[1] ». Sénèque voit dans l'ingratitude un vice odieux, dont le châtiment, s'il échappe à la loi, ne doit pas échapper aux dieux[2]. Les anciens Scandinaves trouvaient contraire à l'honneur de tuer son ennemi même en cas de vengeance du sang, si l'on avait reçu de lui un bienfait[3].

Nous pouvons admettre que, chez des êtres capables de ressentir des émotions morales, la tendance générale à la bonté envers un bienfaiteur doit conduire inévitablement à donner tort à l'ingratitude. Celle-ci est une offense pour le bienfaiteur. Ainsi que l'observe Spinoza, « quiconque, mû par l'affection ou l'honneur, a fait du bien à quelqu'un, sera peiné de voir son bienfait accueilli sans gratitude[4] ». Voilà qui suffit déjà à provoquer chez les spectateurs le ressentiment par sympathie contre l'ingrat, ressentiment que vient multiplier la bienveillance rétributive qu'ils éprouvent, par sympathie, à l'égard du bienfaiteur. Ils veulent voir récompenser la bonté de celui-ci; et ils sont blessés de ne pas trouver ce même désir chez celui-là même qui plus que tout autre aurait dû l'éprouver.

Les idées morales que nous examinons — relatives aux modes de conduite qui concernent le bien d'autrui — varient suivant que les intéressés sont ou ne sont pas de la même famille, ou de la même communauté. Pour des raisons exposées dans des chapitres antérieurs, les parents ont à cet égard des devoirs particuliers envers leurs enfants, tout de même que les enfants envers leurs parents; un camarade de tribu, un compatriote possède des titres que ne possède pas un étranger. Mais on n'a pas seulement des devoirs envers des individus, on en a aussi envers des agrégats sociaux : avant tout, parmi ces derniers, le devoir de patriotisme.

Ce devoir a sa racine dans le sentiment patriotique, dans l'amour que l'on ressent pour le corps social dont on fait partie, et pour le territoire, appelé patrie, où vit ce

1. Cicéron, *De officiis*, I. 15 (47); II. 18 (63).
2. Sénèque, *De beneficiis*, III. 6, 1 *sq.*
3. Maurer, *Die Bekehrung des Norwegischen Stammes*, II. 174.
4. Spinoza, *Ethica*, III. 42. Un proverbe japonais dit : « Du labeur ingrat naît la fatigue ». (Reed, *Japan*, II. 109).

corps social. Il implique un désir de contribuer au bien du pays, de le voir prospère dans le présent et l'avenir. Ce désir à son tour est la résultante de maints sentiments : affection pour les gens parmi lesquels on vit, attachement aux lieux où l'on a grandi et passé une partie de l'existence, dévouement à la race, à la langue et aux traditions, coutumes, lois, institutions, de la société où l'on est né et à laquelle on appartient.

Le véritable patriotisme présuppose une puissance d'abstraction que l'on ne saurait guère attendre des sauvages inférieurs. Mais il semble loin d'être inconnu parmi les peuples, même incultes, d'un type supérieur. On loue chez les Indiens de l'Amérique du Nord leur esprit vraiment patriotique, leur vif attachement à leur tribu, à leur pays[1]. « L'honneur de leur tribu, le bien de leur nation », dit Carve, parlant des Naudowessis, « telle est la plus forte émotion de leur cœur : et de là découlent la plupart de leurs vertus et de leurs vices. Poussés par ce sentiment ils bravent le danger, endurent les supplices les plus raffinés, meurent triomphants dans leur force d'âme; et c'est là non pas un trait individuel, mais un caractère national[2] ». Les Tahitiens ont souvent fait preuve d'esprit public et de patriotisme[3]. Le Maori « aime son pays et les droits de ses ancêtres, et il est prêt à combattre pour la terre de ses enfants[4] ». Le patriotisme était, nous dit-on, la vertu principale des Guanches de Ténériffe[5]. On en dit autant des Yorouba (Afrique Occidentale) : « On ne trouverait pas », déclare MacGregor, « de race plus dévouée à son pays[6] ». Burckhardt écrit : « Pour ce qui est de l'attachement du Bédouin à sa tribu, du vif intérêt qu'il prend à sa puissance et à sa renommée, des sacrifices de toute espèce qu'il est prêt à consentir pour sa prospéri-

1. Adair, *History of the American Indians*, p. 378 *sq.* Heriot, *Travels through the Canadas*, p. 317. Loskiel, *History of the Mission of the United Brethren*, I. 17 (Iroquois).
2. Carver, *Travels through the Interior Parts of North America*, p. 412.
3. Ellis, *Polynesian Researches*, I. 128.
4. Angas, *Savage Life and Scenes in Australia and New Zealand*, I. 338 Voir aussi Travers, Life and Times of Te Rauparaha, dans *Trans. and Proceed. New Zealand Institute*, V. 22.
5. Bory de St. Vincent, *Essais sur les Isles Fortunées*, p. 70.
6. MacGregor, Lagos, Abeokuta, and the Alake, dans *Jour. African Society*, 1904, p. 466.

té, — ce sont là des sentiments qu'il est rare de trouver si vifs dans aucune autre nation. Et c'est dans l'exaltation et l'orgueil d'un patriotisme conscient — pareil à celui dont s'ennoblit l'histoire des républiques de Grèce ou d'Helvétie — que l'Aénèze, soudain attaqué, saisit sa lance, et la brandit au-dessus de sa tête en s'écriant : « Je suis Aénèze[1] ».

Beaucoup des éléments qui ont concouru à la formation du patriotisme véritable se retrouvent nettement chez les sauvages, même chez les plus grossiers. Nous avons déjà signalé l'attachement du sauvage aux membres de son groupe, de sa tribu. Il faut y joindre l'amour de son lieu de naissance, et du genre de vie auquel il est habitué. Ce sentiment trouve une illustration touchante dans la conduite du petit garçon que l'on découvrit dans les bois, près de l'Aveyron, où il avait passé presque toute son enfance, parfaitement isolé de l'humanité; transporté à Paris, il fut ensuite ramené à la campagne, dans la vallée de Montmorency : la joie se peignait dans ses yeux, dans tous les mouvements et les gestes de son corps, à la vue des coteaux et des bois de cette vallée charmante; il se montra d'ailleurs plus que jamais inquiet et sauvage; et « en dépit des soins assidus que l'on mit à satisfaire ses désirs, de l'affectueuse considération qu'on lui témoigna, il ne sembla plus avoir en tête qu'une seule idée : prendre la fuite[2] ». Combien plus fort doit être cet amour du pays chez celui qui y possède des parents et des amis ! Howitt nous parle d'un Australien qui, en quittant le camp pour le suivre dans une excursion de huit jours, fondit en larmes, répétant sans cesse : « Mon pays, mon peuple, je ne les verrai pas[3] ! » Les Veddahs de Ceylan « ne changeraient pour rien au monde leur vie sauvage dans la forêt; on avait infiniment de mal à les décider à quitter, ne fût-ce que peu de jours, leur chère solitude[4] ». Les Stiens du Cambodge sont si attachés à leurs forêts, à leurs montagnes,

1. Burckhardt, *Notes on the Bedouin and Wahabys*, p. 205.

2. Itard, *Account of the Discovery and Education of a Savage Man*, p. 70 *sqq*.

3. Brough Smyth, *Aborigines of Victoria*, II. 305.

4. Hartshorne, Weddahs, dans *Indian Antiquary*, VIII. 317.

que les quitter, pour eux, équivaut presque à la mort[1]. Il n'est pas rare que les insulaires des Salomon meurent du mal du pays sur le bateau qui les transporte aux plantations de Fidji ou du Queensland[2]. Les Hovas de Madagascar, quand ils partent en voyage, emportent souvent un fragment du sol natal sur lequel, pendant leur absence, ils reposent leurs yeux, priant leur divinité de leur permettre le retour, pour qu'ils puissent remettre cette terre où ils l'ont prise[3]. Dans l'Archipel Malais, remarque Crawfurd, ce sont surtout les tribus d'agriculteurs qui sont fidèles à leur pays[4]. Mais si une vie sédentaire est naturellement plus favorable à l'éclosion de ce sentiment, il n'est pas incompatible pourtant avec le nomadisme. Les Nishinam, les plus nomades des tribus californiennes, ont le plus grand attachement pour la vallée ou le plateau qu'ils regardent comme leur pays[5].

En outre, nous l'avons déjà signalé, les sauvages ont le plus grand respect pour les coutumes et les institutions de leur pays[6]. Beaucoup d'entre eux ont fait preuve de cet amour de l'indépendance nationale qui donne au patriotisme sa ferveur la plus haute[7]. Et, chez certains du moins, la force de l'unité créée par la langue ou la race s'atteste même en dehors du cadre politique ou social. Les Bédouins, observe Burckhardt, ne se préoccupent

1. Mouhot, *Travels in the Central Parts of Indo-China*, I. 243.
2. Guppy, *op. cit.* p. 167.
3. Ellis, *History of Madagascar*, I. 141.
4. Crawfurd, *History of the Indian Archipelago*, I. 84.
5. Powers, *op. cit.* p. 318 *sq.* Pour d'autres exemples de l'amour du pays chez les sauvages, voir : von Spix and von Martius, *op. cit.* II. 242, note (Coroados); von Kotzebue, *op. cit.* III. 45 (Californiens); Gibbs, *Tribes of W. Washington and N.-W. Oregon*, p. 187; Elliott, *Report of the Seal Islands of Alaska*, p. 240; Hooper, *Ten Months among the Tents of the Tuski*, p. 209; von Siebold, *Aino auf der Insel Yesso*, p. 11; Mallet, *Les Philippines*, II. 95 (Négritos); von Brenner, *Besuch bei den Kannibalen Sumatras*, p. 194 (Bataks); Earl, *Papuans*, p. 126 (indigènes de Rotti, près Timor); Ling Roth, *Aborigines of Tasmania*, p. 46; Dieffenbach, *New Zealand*, II. 174; Cumming, *In the Himalayas*, p. 404 (Paharis); Lane, *Modern Egyptians*, p. 302 (Bedawees); Tristram, *Great Sahara*, p. 193 *sq.* (Béni M'zab). Burton, *Zanzibar*, II. 96 (Wanika); *Pasha in Central Africa*, p. 315 (Monboutou); Andersson, *Lake Ngami*, p. 198 (Ovambo); Rowley, *Africa Unveiled*, p. 63 *sq.* (Crous, Côte du Grain, au-dessous de Libéria); Price, Quissama Tribe, dans *Jour. Anthr. Inst.* I. 187.
6. *Supra*, I. 124 *sq.*
7. *Cf.* Dobrizhoffer, *Account of the Abipones*, II. 95, 105; Lomonaco, Sulle razze indigene del Brasile, dans *Archivo per l'antropologia e la etnologia*, XIX. 57 (Toupis). Brett, *Indian Tribes of Guiana*, p. 348. Schoolcraft, *Indian Tribes of the U. S.* III. 189 (Iroquois); Nansen, *Eskimo Life*, p. 323 (Groenlandais); Macpherson, *Memorials of Service in India*, p. 81 (Kandhs); Sarasin, *op. cit.* III. 530 (Veddahs); Casati, *Ten Years in Equatoria*, I. 188, 304 (Nègres de l'Afrique centrale); Fritsch, *Die Eingeborenen Süd-Afrika's*, p. 422 *sq.* (Bochimans).

pas uniquement de l'honneur de leur propre tribu : ils ont souci des intérêts de toutes les autres tribus plus ou moins attachées à la leur, et manifestent souvent un *esprit de corps* général, « déplorant les pertes qu'ont fait subir les colons ou les troupes étrangères à des tribus qui leur font pourtant la guerre à eux-mêmes[1] ». Un Tongan « aime particulièrement l'île où il est né, et en général toutes les îles Tonga, comme ne formant qu'un seul pays parlant la même langue[2] ». Les voyageurs ont remarqué combien il est agréable, quand on visite un peuple sauvage, de pouvoir employer un peu son langage : il se crée aussitôt un lien de sympathie entre l'indigène et l'étranger[3]. Il n'est pas jusqu'au Berbère le plus farouche du Grand Atlas qui, en dépit de sa haine extrême pour tout ce qui est européen, ne vous jette un coup d'œil aimable, lorsqu'à sa grande surprise vous lui adressez quelques mots en sa propre langue.

Comme les autres variétés du sentiment altruiste, le patriotisme tend à s'exagérer les qualités de l'objet qui le fait naître, et d'autant plus facilement que l'amour de la patrie se mêle d'une manière presque inextricable à l'amour de soi-même. Il y a chez le patriote ordinaire, typique, une forte volonté de croire que sa nation est la meilleure de toutes. Si cette volonté de croire est, comme on le prétend beaucoup aujourd'hui, une caractéristique essentielle du vrai patriotisme, alors les sauvages sont aussi bons patriotes que quiconque. Ce n'est pas sans étonnement qu'ils observent l'air d'arrogante supériorité que prennent les blancs dans leurs relations avec eux; à leurs propres yeux, ils sont au contraire infiniment supérieurs aux blancs. Les Esquimaux croient que le Grand Etre, n'ayant pas réussi le premier homme, le rejeta, et qu'il l'appela *kob-lu-na*, homme blanc; à sa deuxième tentative, il forma l'être parfait, qu'il appela *in-nu* : c'est le nom que les Esquimaux se donnent à eux-mêmes[4]. Souvent les indigènes d'Australie, priés de tra-

1. Burckhardt, *Bedouins and Wahabys*, p. 205.
2. Mariner, *Natives of the Tonga Islands*, II. 156.
3. Voir Stokes, *Discoveries in Australia*, II. 25.
4. Hall, *Arctic Researches*, p. 566 *sq.*

vailler, répondent : « Blanc travailler, pas noir; noir monsieur[1] ».Quand on a fait une bêtise, les Chippewas ont une expression qui signifie « bête comme un blanc[2] ». Dans les îles des Mers du Sud, on dit à un maladroit : « Que vous êtes bête ! Ne seriez-vous pas Anglais ?[3] » Williams raconte l'histoire d'un Fidjien qui, à son retour des Etats-Unis, reçut l'ordre de ses chefs de déclarer si, oui ou non, le pays des blancs valait mieux que Fidji, et en quoi. A peine avait-il commencé à dire la vérité que l'un des auditeurs d'écria : « C'est un bavard ! » un autre : « C'est un effronté ! » et quelques voix : « A mort[4] ! » Les Koriaks consentent à discuter. Pour prouver que les récits favorables aux autres pays sont autant de mensonges, ils disent à l'étranger : « Puisque tout est si bien chez vous, comment se fait-il que vous ayez pris tant de peine pour venir chez nous[5] ? » Mais les Koriaks, à leur tour, sont méprisés par leurs voisins les Tchouktchis, pour qui les peuples limitrophes sont de vieilles femmes, dignes tout au plus de garder les troupeaux des Tchouktchis et d'être les serviteurs des Tchouktchis[6]. Les Aïnos méprisent les Japonais tout autant qu'ils en sont méprisés, et ils sont convaincus de « leur supériorité sur tous les peuples du monde, par le sang et la descendance[7] ». Il n'est pas jusqu'au misérable Veddah de Ceylan qui ne nourrisse une haute idée de lui-même et ne méprise ses voisins civilisés[8]. Comme beaucoup de civilisés, les sauvages attribuent à leur peuple toutes les vertus et les perfections. Les Mbayas de l'Amérique du Sud, dit Azara, « se croient la nation la plus noble du monde, la plus généreuse, la plus exacte à tenir sa parole avec loyauté, et la plus vaillante[9] ». Les Esquimaux de Norton Sound se donnent le nom de *yu-pik*, peuple de complète beauté; mais un Indien est

1. Hale, *U. S. Exploring Expedition. Vol. VI. Ethnol. and Philol.* p. 109.
2. Keating, *Expedition to the Source of St. Peter's River*, II. 168. Voir aussi Beller, *Among the Indians*, p. 54 *sq.*
3. Williams, *Missionary Enterprises in the South Sea Islands*, p. 514.
4. Williams and Calvert, *Fiji*, p. 105.
5. Krasheninnikoff, *History of Kamschatka*, p. 224.
6. Sauer, *op. cit.* p. 255.
7. Batchelor Notes on the Ainu, dans *Trans. As. Soc. Japan*, X. 211 *sq.* Howard, *Life with Trans-Siberian Savages*, p. 182.
8. Nevill, dans *Taprobanian*, I. 192. Sarasin, *op. cit.* III. 530, 534, 553.
9. Azara, *Voyages dans l'Amérique méridionale*, II. 107.

un *in-ki-lik*, « œuf de pou[1] ». Un Groenlandais, en voyant un étranger doux et modeste, faisait cette remarque : « Il est presque aussi bien élevé que nous »; ou encore : « Il commence à être un homme », c'est-à-dire, un Groenlandais[2]. Le sauvage regarde son peuple comme *le* peuple par excellence, racine de tous les autres, et occupant le centre de la terre. Les Hottentots aiment à s'appeler « les hommes des hommes[3] ». Les Indiens de la région d'Ungava, baie d'Hudson, se donnent le nom de *nenenot*, homme rouge véritable ou idéal[4] Le mot *illinois* signifie dans la langue indigène «les hommes», « comme si les autres Indiens n'étaient que des bêtes[5] ». Les indigènes d'Haïti se figuraient que leur île était la première des choses, que de l'une de ses cavernes sortaient la lune et le soleil, de l'autre les hommes[6]. Chaque tribu australienne, dit Curr, voit dans son pays le centre du monde; le monde d'ailleurs ne s'étend pas, la plupart du temps, à plus de deux cent milles dans tous les sens[7].

Nous rencontrons les mêmes sentiments et les mêmes idées chez les peuples de civilisation antique. On apprend aux Chinois à se croire supérieurs à tous les autres peuples. Dans leurs écrits, anciens aussi bien que modernes, au mot d' « étranger » s'ajoute toujours quelque épithète blessante, attribuant aux autres nations, implicitement ou explicitement, l'ignorance, la brutalité, l'entêtement ou la mesquinerie, et les montrant inférieures ou asservies à la Chine[8]. Même pour Confucius, la Chine était le

1. Nelson, Eskimo about Bering Strait, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* XVIII. 306 *sq.*
2. Cranz, *History of Greenland*, I. 126.
3. Kidd, *The Essential Kafir*, p. 92.
4. Turner, Ethnology of the Ungava District, dans *Ann Rep. Bur. Ethn.* XI. 267.
5. Marquette, *Récit des voyages*, p. 47 *sq.*
6. Brett, *Indian Tribes of Guiana*, p. 376.
7. Curr, *The Australian Race*, I. 50. Voir d'autres exemples d'orgueil national ou de vantardise nationale chez les Sauvages, dans Darwin, *Journal of Researches*, p. 207 (Fuégiens); von den Steinen, *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens*, p. 332 (Bakaïri); von Humboldt, *Personal Narrative of Travels to the Equinoctial Regions of the New Continent*, V. 423, et Brett *op. cit.* p. 128 (Indiens de Guyane); James, *Expedition to the Rocky Mountains*, I. 320 (Omahas); Murdoch, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* IX. 42 (Esquimaux de Point Barrow); Krasheninnikoff, *op. cit.* p. 180 (Kamtchadales); Brough Smyth, *op. cit.* II. 284 (indigènes australiens), Macpherson, *op. cit.* p. 67 (Kandhs); Munzinger, *Ueber die Sitten und das Recht der Bogos*, p. 94; Andersson, *Lake Ngami*, p. 198 (Ovambo).
8. Philip, *Life and Opinions of the Rev. W. Milne*, p. 257. *Cf.* Staunton, dans *Narrative of the Chinese Embassy to the Khan of the Tourgouth Tartars*, p. VIII.

« royaume du milieu », « la multitude de grands Etats », « tout ce qui est sous le ciel »; et au delà de ses limites n'existaient que des tribus grossières et barbares[1]. Pour les Japonais, Nippon fut la première des terres créées, et reste le centre du monde[2]. Les anciens Egyptiens se considéraient comme un peuple choisi, particulièrement aimé des dieux. Eux seuls étaient des « hommes » (*romet*); les autres nations étaient des Nègres, des Asiatiques, ou des Lybiens, mais non des hommes; et le mythe faisait descendre ces nations des ennemis des Dieux[3]. On voit paraître avec éclat, dans toutes les inscriptions cunéiformes, l'orgueil national des Assyriens, dont parlent souvent les prophètes hébreux[4]. Seuls ils sont les sages, les braves, les puissants, qui, pareils au déluge, balaient toute résistance. Leurs rois sont les « incomparables », les « irrésistibles »; leurs dieux sont bien supérieurs à ceux des autres nations[5]. Pour les Hébreux, leur propre pays était « un fort bon pays », « où coulent le lait et le miel », « le plus beau de tous les pays[6] », habité par un peuple saint, que l'Eternel avait choisi « afin qu'il lui fût un peuple particulier, d'entre tous les peuples qui sont sur la face de la terre[7] ». Quant aux Perses, voici ce qu'en dit Hérodote : « Ils se considèrent comme infiniment supérieurs à tous égards au reste de l'humanité, et jugent que les autres hommes tendent vers la perfection dans la mesure où ils les approchent de plus près; d'où il suit que ceux-là qui sont le plus éloignés d'eux sont forcément les plus vils d'entre les hommes[8] ». Aujourd'hui encore, le souverain de la Perse se donne le titre de « Centre de l'Univers »; et il est malaisé de convaincre un habitant d'Ispahan qu'une capitale d'Europe, quelle qu'elle soit, l'emporte sur la sienne[9]. Les Grecs disaient que Delphes — ou mieux la pierre ronde du temple de Delphes —

1. Legge, *Chinese Classics*, I. 107. Voir aussi Giles, *op. cit.* II. 116, n. 2.
2. Griffis, *Religions of Japan*, p. 207.
3. Erman, *Life in Ancient Egypt*, p. 32.
4. *Isaïe*, X. 7 *sqq.*; XXXVII. 24 *sqq.* *Ezéchiel*, XXXI. 10 *sq.* *Sophonie*, II. 15.
5. Mürdter-Delitzsch, *Geschichte Babyloniens und Assyriens*, p. 104.
6. *Nombres*, XIII. 29; XIV. 7. *Ezéchiel*, XX. 6, 15.
7. *Deutéronome*, VII. 6.
8. Hérodote, I. 134.
9. Rawlinson, dans sa trad. d'Hérodote, I. 260, n. 5.

était « le nombril » de la terre, et son point central[1]. A leurs yeux, le rapport naturel entre eux et les Barbares était celui de maître à esclave[2].

Dans l'Etat archaïque, tantôt le sentiment national est grandement renforcé par le sentiment religieux ; tantôt la religion inspire le dévouement à la famille, au clan, à la caste, plus qu'à la nation, ou crée un lien non seulement entre compatriotes, mais entre membres de communautés politiques différentes. En Chine, le culte des ancêtres n'a guère donné de véritable patriotisme. Le dévouement au bien public, s'il a pu régner chez les Aryens védiques, a totalement disparu sous l'influence du brahmanisme, ou s'est restreint à la caste, au village, à la famille[3]. L'Ahura-Mazda de Zoroastre n'était pas un dieu national, mais « le dieu des Aryens », c'est-à-dire de tous les peuples qui habitaient jadis l'Iran, et qui à chaque instant se faisaient la guerre[4]. Les Musulmans, s'ils sont tous animés de la même haine contre les chrétiens, ne font guère preuve d'esprit public à l'égard de leurs pays respectifs[5], d'autant que ceux-ci se composent d'une foule d'éléments plus ou moins mal liés entre eux, souvent hétérogènes, régis par un monarque dont l'autorité, en maint endroit, est plus nominale que réelle. Dans la Grèce et la Rome antiques, le patriotisme contenait certes un élément religieux : chaque Etat, chaque Cité, avait ses dieux et ses héros tutélaires, et les regardait comme ses véritables maîtres[6]. Mais ce patriotisme était avant tout l'amour de citoyens libres pour leurs institutions natives, une vertu civique poussée dans le sol de la liberté. Les deux Spartiates envoyés à Xerxès pour être mis à mort, quand un de ses gouverneurs leur conseilla

1. Pindare, *Pythia*, VI. 3 *sq*; *Nemea*, VII. 33 *sq*. Eschyle, *Eumenides*, 40, 166. Sophocle, *Œdipus Tyrannus*, 480, 498. Tite-Live, XXXVIII, 48. *Cf*. Hérodote pour sa théorie des « extrémités » (III. 115 *sq*), et le commentaire de Rawlinson dans sa traduction (I. 260 *sq*. n. 6).

2. Euripide, *Iphigenia in Aulide*, 1400 *sq*. Aristote, *Politica*, I. 2, 6, p. 1252b, 1255 a.

3. Wheeler, *History of India*, II. 586 *sq*. Voir aussi Leist, *Alt-arisches Jus Gentium*, p. 529.

4. Meyer, *Geschichte des Alterthums*, I. 540. Spiegel, *Eranische Alterthumskunde*, III. 687 *sqq*.

5. Polak, *Persien*, I. 12. Urquhart, *Spirit of the East*, II. 427, 439 (Turcs). Burckhardt, *Bedouins and Wahabys*, p. 204 *sq*. (Turcs et Arabes).

6. Leist, *Alt-arisches Jus Gentium*, *op. cit*. p. 529. Schmidt, *Die Ethik der alten Griechen*, II. 221.

de se soumettre à lui, firent cette réponse : « Si vous saviez ce qu'est la liberté, vous nous inciteriez à combattre pour elle, non seulement avec la lance, mais avec la hache de bataille[1] ». Quant aux Athéniens contemporains des guerres persiques, ils étaient prêts, dit Démosthène, à mourir pour leur pays plutôt que de le voir asservi, et ils trouvaient la mort bien préférable aux outrages et aux insultes qui attendent ceux qui vivent dans une ville conquise[2]. Dans l'Antiquité classique, « l'influence du patriotisme faisait vibrer toutes les fibres de la vie morale et intellectuelle[3] ». Dans quelques cités grecques, l'émigration était interdite par la loi, à Argos même sous peine de mort[4]. Platon, dans sa République, sacrifiait la famille à l'intérêt de l'Etat. Cicéron plaçait le devoir envers la patrie au premier rang après les devoirs envers les dieux immortels, et avant les devoirs envers les parents[5]. « De tous les liens, il n'en est pas de plus important, il n'en est pas de plus cher, que celui qui attache chacun à son pays. Nos parents nous sont chers; nos enfants, nos proches, nos amis nous sont chers; mais notre pays à lui seul renferme tout ce que nous avons de cher. Quel homme de bien hésiterait à mourir pour son pays s'il savait ainsi lui être utile[6] ? »

La source première du devoir patriotique est le sentiment patriotique; quand, dans une nation, l'amour du pays est général, celui qui n'agit pas comme le lui indique ce sentiment ne laissera pas de provoquer un ressentiment public. Son manque de patriotisme pourra, d'ailleurs, donner à ses compatriotes l'impression d'une offense contre eux-mêmes; et nous avons déjà vu que la colère, surtout collective, tend à faire naître la désapprobation morale. Pour des raisons analogues, les actes de patriotisme tendent à éveiller la louange morale. Mais il se peut que le patriote, en cherchant l'avantage des siens,

1. Hérodote, VII. 134 *sq*.
2. Démosthène, *De Corona*, 205, p. 296.
3. Lecky, *History of European Morals*, I. 200.
4. Plutarque, *Lycurgus*, XXVII. 5. Ovide, *Metamorphoses*, XV. 29.
5. Cicéron, *De officiis*, I. 45 (160). *Cf. ibid.* III. 23 (90).
6. *Ibid.* I. 17 (57). *Cf.* Cicéron, *De legibus*, II. 2 (5).

fasse tort à d'autres peuples : et là où le sentiment altruiste est assez large pour déborder les limites de l'Etat, assez fort pour se faire entendre malgré l'amour du pays et malgré l'égoïsme, la conduite de cet homme lui sera reprochée. Aux étapes inférieures de la civilisation, les intérêts des étrangers ne sont pas protégés du tout, à moins qu'ils ne trouvent une garantie dans les règles de l'hospitalité. Mais peu à peu, par suite de circonstances qu'exposera le prochain chapitre, l'altruisme tend à s'élargir, et l'on en vient finalement à penser que les hommes ont des devoirs envers l'humanité tout entière. Les moralistes chinois enseignaient la bienveillance à l'égard de tous les hommes, sans tenir aucun compte des distinctions nationales[1]. Mih-Tseu, qui vécut entre Confucius et Mencius, alla jusqu'à soutenir que nous devons aimer tous les hommes du même amour : mais cette doctrine souleva des protestations, parce qu'elle supprimait le dévouement particulier dû à la famille[2]. Dans le Thâi-Shang il est dit que l'homme de bien montrera sa bonté à toutes les créatures, et ne fera pas de mal aux insectes eux-mêmes, ni à l'herbe, ni aux arbres[3]. Le bouddhisme fait un devoir de l'universel amour : « Ainsi qu'une mère, au péril de sa vie, protège son fils, son fils unique, ainsi l'homme doit cultiver une bienveillance sans mesure envers tous les êtres,... un amour et une amitié sans bornes envers le monde entier ; au-dessus et au-dessous et tout autour de lui[4] ». D'après le Panchatantra hindou, c'est preuve d'étroitesse d'esprit que s'arrêter à considérer si un homme est l'un des nôtres ou un étranger, car le monde entier est du même sang pour celui qui a le cœur généreux[5]. En Grèce et à Rome parurent des philosophes qui se dressèrent contre l'étroitesse et les préjugés nationaux. Démocrite d'Abdère disait que tout pays est accessible au sage, et qu'un homme bon

1. *Lun Yü* XII. 22. Mencius, VII. I, 45. Douglas, *Confucianism and Taouism*, p. 108, 205.

2. Edkins, *Religion in China*, p. 119. Legge, *Chinese Classics*, II. 476, n. 45. De Groot, *Religious System of China*, (vol. II) I. 684.

3. *Thâi-Shang*, 3.

4. Cité par Rhys Davids, *Hibbert Lectures on the History of Buddhism*, p. 111.

5. Muir, *Religious and Moral Sentiments rendered from Sanskrit Writers*, p. 109.

a pour patrie la terre entière[1]. Théodore, un des derniers Cyrénaïques, était du même avis, et tournait en ridicule le dévouement à la patrie[2]. Les Cyniques, en particulier, n'attachaient guère d'importance au titre de citoyen d'un pays, et se déclaraient citoyens du monde[3]. Mais dans leur esprit, fait remarquer Zeller, cette doctrine n'exprimait pas tant l'unité essentielle de la race humaine que l'indépendance du philosophe à l'égard de toute patrie et de tout foyer[4]. La philosophie stoïcienne fut la première à donner un sens précis et positif à l'idée enfermée dans ces mots : citoyen du monde; la première à élever cette idée au rang de celles qui revêtent une importance historique. En un sens, le citoyen de l'immense empire d'Alexandre était bien devenu citoyen du monde; et les antipathies nationales s'attestaient d'autant moins insurmontables que les diverses nationalités englobées dans cet empire ne se trouvaient pas unies seulement par la communauté du gouvernement, mais par la communauté de la culture[5]. D'ailleurs, le fondateur du stoïcisme n'était lui-même qu'à moitié Grec. Mais il y a aussi un lien évident entre l'idée cosmopolite et le système stoïcien en général[6]. Selon ce système, la société humaine a pour base l'identité de la raison dans tous les individus : rien ne justifie donc la limitation de cette société à telle nation. Nous sommes tous, dit Sénèque, les membres d'un grand corps, qui est l'univers : « Nous sommes tous parents par la Nature, qui nous a formés des mêmes éléments, et nous a placés ici ensemble pour la même fin[7] ». « Si », dit Marc Aurèle, « notre raison nous est commune, alors il est aussi une loi commune, puisque la raison nous ordonne ce qu'il faut faire et ce qu'il ne faut pas faire; et s'il est entre nous une loi commune, nous sommes concitoyens; s'il en est ainsi, nous appartenons

1. Stobée, *Florilegium*, XL. 7, vol. II. 80. *Cf.* Natorp, *Die Ethika des Demokritos*, p. 117, n. 41.
2. Diogène Laërce, *Vitæ philosophorum*, II. 98 *sq.*
3. *Ibid.* VI. 12, 63, 72, 98. Epictète, *Dissertationes*, III. 24. 66. Stobée, XLV. 28 vol. II. 252.
4. Zeller, *Socrates and the Socratic Schools*, p. 326 *sq.* *Idem*, *Stoics, Epicureans, and Sceptics*, p. 327.
5. *Cf.* Plutarque, *De Alexandri Magni fortuna aut virtute*, I. 6, p. 329.
6. Voir Zeller, *Stoics, etc...* p. 327 *sq.*
7. Sénèque, *Epistulæ*, XCV. 32.

à quelque communauté politique, le monde est en quelque sorte un Etat[1] ». Par rapport à ce grand Etat, qui englobe tous les êtres rationnels, les Etats particuliers sont dans la même situation que les maisons d'une ville par rapport à la ville dans son ensemble[2]; et le sage fera bien plus de cas de cet Etat idéal que du groupe particulier où l'a placé l'accident de sa naissance[3].

Mais l'idéal romain du patriotisme, avec son parfait insouci des nations étrangères[4], ne rencontrait pas devant lui les seuls philosophes : il trouva un adversaire encore plus formidable dans la religion nouvelle. Le stoïcien se sentait citoyen du monde; le chrétien se sentait citoyen du ciel, et cette planète n'était pour lui qu'un lieu d'exil. Le Christianisme ne se dressait pas contre l'Etat[5]. A l'époque même où Néron se livrait aux pires atrocités, Saint Paul déclarait que toute puissance émane de Dieu, et que celui qui résiste au pouvoir, résiste au décret de Dieu et sera condamné[6]. Tertullien dit que tous les chrétiens prient pour la vie des empereurs, pour leurs ministres, pour les magistrats, pour le bien de l'Etat, pour la paix de l'Empire[7]. Toutefois l'empereur n'avait droit à l'obéissance qu'autant que ses ordres n'étaient pas contraires à la loi de Dieu : un chrétien devait, plutôt que de pécher contre sa religion, subir le sort de Daniel dans la fosse aux lions[8]; et rien ne lui était plus étranger que les affaires de l'Etat[9]. On n'aurait pas trouvé, dans tout l'Empire romain, de gens si entièrement dépourvus de patriotisme que les premiers chrétiens. Ils n'avaient pas d'amour pour la Judée, ils eurent tôt fait d'oublier la Galilée, ils ne se soucièrent en rien de la gloire de la Grèce et de Rome[10]. Quand les juges leur demandaient quel était leur

1. Marc-Aurèle, *Commentarii*, IV. 4. *Cf. ibid.* VI. 44 et IX. 9. Cicéron, *De legibus*, I. 7 (23); Epictète, *Dissertationes*, I. 13, 3.
2. Marc-Aurèle, III. 11.
3. Sénèque. *De Otio*, IV. 1. *Idem*, *Epistulæ*, LXVIII. 2. Epictète, *Dissertationes*, III. 22. 83 *sqq.*
4. *Cf.* Lactance, *Divinæ Institutiones*, VI (De vero cultu), 6 (Migne, *Patriologiæ cursus*, VI. 655).
5. *St. Matthieu*, XXII. 21. *I Pierre*, II. 13 *sq.*
6. *Romains*, XIII. I *sq.* Voir aussi *Tite*, III. 1.
7. Tertullien, *Apologeticus*, 39 (Migne, *op. cit.* I, 468). Voir aussi Ludwig, *Tertullian's Ethik*, p. 153 *sqq.* Nielsen, *Tertullian's Ethik*, p. 98 *sq.*
8. Tertullien, *De idolatria*, 15 (Migne, *op. cit.* I. 684).
9. Tertullien, *Apologeticus*, 38 (Migne, *op. cit.* I. 465); « Nec ulla magis, res aliena, quam publica ».
10. Voir Renan, *Hibbert Lectures on the Influence of Rome on Christianity*, p. 28.

pays, ils répondaient : « Je suis chrétien[1]». Le christianisme était depuis longtemps la religion de l'Empire, que Saint Augustin déclarait qu'il importe peu, dans cette vie brève et fugitive, de vivre sous telle ou telle domination, si elle n'exige aucun acte d'impiété ni d'injustice[2]. Plus tard, quand l'Eglise eut grandi au point d'être un pouvoir politique indépendant de l'Etat, elle devint positivement l'ennemie des intérêts nationaux. Au XVII^e siècle, un général des Jésuites déclara que le patriotisme était « un fléau, et la mort certaine de l'amour chrétien[3] ».

La chute de l'Empire romain fut en Europe la mort du patriotisme, qui pendant des siècles demeura éteint. Ce sentiment n'était guère compatible ni avec la vie de migration des tribus teutoniques, ni avec le système féodal, qu'elles implantaient partout où elles se fixaient. Les chevaliers, il est vrai, ne laissaient pas de ressentir pour leur foyer une affection naturelle. Mortellement blessé par Géri li Sors, Aliaumes s'écrie : — « O Sainte Vierge, plus ne reverrai Saint-Quentin ni Néèle[4] ! » Et le troubadour Bernard de Ventadour chante ces paroles touchantes : « Quan la doussa aura venta — Deves nostre païs. — M'es veiaire que senta — Odor de Paradis[5] ». Mais pour un homme du Moyen-Age, le « pays » ne dépassait guère la région où il vivait[6]. Il existait des royaumes; mais, de nations, point. Le premier devoir d'un vassal était d'être fidèle à son suzerain[7] : mais aucun esprit national ne liait l'un à l'autre les seigneurs d'un même pays. On pouvait être, à la fois, le vassal du roi de France et du roi d'Angleterre; et souvent, par caprice, par colère, par cupidité, les nobles vendaient leurs services aux ennemis du royaume. A chaque instant, d'ailleurs, le chevalier se trouvait poussé, par son titre même, dans des

1. Le Blant, *Inscriptions chrétiennes*, I. 128.
2. St. Augustin, *De Civitate Dei*, V. 17.
3. Von Eicken, *Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung*, p. 809.
4. *Li Romans de Raoul de Cambrai*, 210, p. 185.
5. Cité par Gautier, *La Chevalerie*, p. 66.
6. Voir Cibrario, *Della economia politica del medio evo*, I. 263; de Crozals, *Histoire de la civilisation*, II. 287.
7. *Ordre of Chyualry*, fol. 13 b, 32 b.

voies qui n'étaient pas celles de l'intérêt national[1]. Souvent il faisait passer avant la cause de son pays la cause d'une dame en péril : ainsi le Captal de Bouche, tout sujet anglais qu'il était, n'hésita pas à se joindre au Comte de Foix pour secourir des dames assiégées dans une ville française par une menaçante révolte de paysans[2]. Les devoirs du chevalier envers son pays, quand il en est question dans les règles de la Chevalerie, se confondent avec ses devoirs envers son suzerain. « Le mauvais chevalier », est-il dit, « qui n'aide point son suzerain temporel et son pays naturel contre un prince étranger, est un chevalier sans raison d'être[3] ». Non seulement le véritable patriotisme n'est pas, comme l'affirme Gautier[4], l'objet d'un commandement exprès dans le code de Chevalerie; mais il n'y a sa place à aucun endroit. Ni chevaliers ni roturiers ne s'en faisaient un idéal : à plus forte raison n'était-il pas une réalité. De même qu'un duc d'Orléans pouvait se lier à un duc de Lancastre par alliance et fraternité d'armes[5], de même les marchands anglais avaient coutume de fournir aux nations en guerre avec l'Angleterre des provisions achetées dans les foires anglaises et des armes fabriquées par des mains anglaises[6]. S'il est vrai, comme le veut Gaston Paris, que la Chanson de Roland ait trouvé son inspiration dans un profond sentiment d'union nationale[7], c'est un fait étrange, mais incontestable, que l'on n'aperçoive aucune trace distincte de ce sentiment dans l'histoire de France au Moyen-Age, avant les guerres contre l'Angleterre.

A côté du féodalisme et de l'absence de cohésion politique, d'autres facteurs contribuaient à entraver le développement de la personnalité nationale et du dévouement patriotique. Ce sentiment ne présuppose pas seulement que les diverses parties dont est constitué un pays aient un sens très vif de leur unité, mais encore qu'elles se con-

1. Voir Mills, *History of Chivalry*, I. 140 *sq.*
2. Scott, *Essay on Chivalry*, p. 31.
3. *Ordre of Chyualry*, fol. 14 b.
4. Gautier, *op. cit.* p. 33.
5. Sainte-Palaye, *Mémoires sur l'ancienne Chevalerie*, II. 72.
6. Pike, *History of Crime in England*, I. 264 *sq.*
7. Paris, *La poésie du moyen âge*, p. 107. Gautier (*op. cit.* p. 61) dit que Roland est « la France faite homme ».

çoivent, ainsi unies, comme une nation nettement distincte de toutes les autres. Or, au Moyen-Age, les différences nationales étaient au grande partie obscurcies par la prépondérance de l'Eglise Universelle, la création du Saint Empire, la prédominance d'une langue commune, seul véhicule de la culture, et l'état rudimentaire des parlers nationaux. Se servir du dialecte natal était faire preuve d'ignorance; mettre les intérêts de ce monde plus haut que les droits de l'Eglise était faire preuve d'impiété. Quand Machiavel déclara qu'il préférait son pays au salut de son âme, on le traita de blasphémateur; quand les Vénitiens, bravant les foudres papales, se proclamèrent avant tout Vénitiens, et chrétiens seulement en second lieu, ce fut dans le monde une stupeur[1].

En Angleterre, le sentiment national se développa plus tôt que sur le Continent, grâce sans doute à l'insularité de ce pays et à ses institutions plus libres : comme Montesquieu l'observe, c'est dans les démocraties que prospère surtout le patriotisme[2]. A l'époque de la Réformation anglaise, il est évident que le sens d'une vie nationale unanime avait acquis une certaine force : l'amour de l'Angleterre n'a jamais trouvé une expression plus exquise que dans Shakespeare. En revanche, le sens patriotique fut souvent perverti de façon grossière par l'intolérance religieuse et l'esprit de parti[3]. Même d'authentiques champions de la liberté comme Lord Russell et Algermon Sidney acceptèrent l'or français pour créer des embarras à leur roi; et Sidney alla jusqu'à tenter de décider De Witt à envahir l'Angleterre. Le loyalisme, en particulier, l'emporta comme stimulant sur l'amour du pays. Ainsi Strafford aurait voulu employer contre ses propres concitoyens des troupes irlandaises à moitié sauvages, et les Jacobites d'Ecosse appelaient une invasion française.

En France, le développement du sentiment national fut étroitement lié à l'affermissement du pouvoir royal,

1. National Personality, dans *Edinburgh Review*, CXCIV. 133.

2. Montesquieu, *De l'esprit des Lois*, IV. 5 (*Œuvres*, p. 206 sq.).

3. Voir *Edinburgh Review*, CXCIV. 133, 136 *sq*; Pearson, *National Life and Character*, p. 190.

et à sa victoire sur le féodalisme. Le premier à se servir du mot *patrie* fut Jean Chartier, chroniqueur de Charles VII, qui traita aussi de *renégats* les Français coupables d'avoir épousé la cause anglaise dans les derniers temps de la guerre de Cent Ans[1]. Mais longtemps le patriotisme se confondit avec le dévouement au souverain. Pour Bossuet, « tout l'Etat est en la personne du prince[2] »; et l'abbé Coyer fait remarquer qu'aux yeux de Colbert, *royaume* et *patrie* n'avaient qu'un seul et même sens[3]. Le XVIIIe siècle remplaça l'esprit de dévouement au roi par l'esprit de rébellion contre lui; mais le grand mouvement qui aboutit à la Révolution se donnait pour fin la liberté et l'égalité des individus, non le bien ni la gloire de la nation. Les hommes étaient considérés comme membres de la race humaine, bien plus que comme citoyens de tel ou tel pays. Etre citoyen de toutes les nations, ne pas appartenir uniquement à son pays natal, tel fut le rêve de maint écrivain français du XVIIIe siècle[4]. « Le vrai sage est cosmopolite », dit un auteur de comédie[5]. « Vaut-il mieux avoir éclairé le genre humain qui durera toujours », demande Diderot, « que d'avoir ou sauvé ou bien ordonné une patrie qui doit finir[6] ? » Voltaire voit dans le patriotisme un mélange d'égoïsme et de préjugés[7], qui trop souvent nous dresse contre nos semblables : — « Il est clair qu'un pays ne peut gagner sans qu'un autre perde, et qu'il ne peut vaincre sans faire des malheureux. Telle est donc la condition humaine, que souhaiter la grandeur de son pays, c'est souhaiter du mal à ses voisins[8] ». En Allemagne, Lessing, Gœthe, Schiller, se sentaient citoyens du monde et non de l'Empire allemand; encore moins se sentaient-il Saxons ou Souabes; l'enthousiasme de Klopstock pour la nationalité et la langue allemandes faisait l'effet d'une excen-

1. Guibal, *Histoire du sentiment national en France pendant la guerre de Cent Ans*, p. 526 *sq.*
2. Legrand, *L'idée de patrie*, p. 20.
3. Block, *Dictionnaire général de la politique*, II. 518.
4. Texte, *J. J. Rousseau and the Cosmopolitan Spirit in Literature*, p. 79.
5. Palissot de Montenoy, *Les philosophes*, III. 4, p. 75.
6. Diderot, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, II. 75 *Œuvres*, VI. 244).
7. Voltaire, *Pensées sur l'administration publique*, 14 (*Œuvres complètes*, V. 351).
8. *Idem*, *Dictionnaire philosophique*, art. Patrie (*Œuvres complètes*, VIII 118).

tricité[1]. Lessing écrit sans ambages : « La dernière épithète que je convoite est celle de patriote... Je n'ai pas la moindre conception de l'amour de la patrie; il m'apparaît tout au plus comme une héroïque faiblesse, dont je me passe fort bien[2] ».

La Révolution française inaugure une ère nouvelle dans l'histoire du patriotisme. Elle inspira aux masses une passion pour l'unité de la patrie, pour la République « une et indivisible ». En même temps, et d'autre part, elle déclarait la fraternité des nations, et ses guerres étrangères n'avaient d'autre but que de chasser les oppresseurs[3]. Mais peu à peu l'intérêt qu'elle prenait aux affaires de ses voisins se teinta d'égoïsme, le désir d'émancipation céda au désir d'asservissement; et ainsi s'éveilla dans toute l'Europe un sentiment appelé à jouer le premier rôle dans l'histoire du XIX^e siècle : le sentiment de la nationalité. Lorsque Napoléon introduisit l'administration française dans les pays dont il avait déposé ou avili les souverains, le peuple résista à ce changement. La résistance fut populaire, puisque les gouvernants étaient absents ou impuissants; elle fut nationale, puisqu'elle visait des institutions étrangères. Elle fut attisée par le sentiment d'une unité plus nationale que politique; elle fut une protestation de race contre une domination de race. L'élément national de ce mouvement avait eu, en quelque sorte, son germe dans la Révolution elle-même. Elle avait envisagé le peuple français comme une unité ethnique, non historique, et substitué la descendance à la tradition; l'idée de la souveraineté du peuple sans contrôle du passé donna naissance à l'idée de la nationalité indépendante de l'influence politique de l'histoire. Mais, suivant une judicieuse remarque, ce qui fit prendre conscience aux hommes de l'élément national qu'apportait la Révolution, ce ne fut pas son programme, ce furent ses conquêtes[4].

Depuis lors, le sentiment de la race est resté l'élément

1. Voir Strauss, *Der alte und der neue Glaube*, p. 259 *sq.*
2. Lessing, cité par Ziegler, *Social Ethics*, p. 121.
3. Block, *op. cit.* II. 376.
4. Voir Nationality, dans *Home and Foreign Review*, I. 6 *sqq.*

le plus vigoureux de la politique enropéenne, au point d'être devenu un réel danger pour l'humanité. Parti d'une protestation contre la domination d'une race sur une autre, ce sentiment a incliné à la condamnation de tout Etat englobant des races diverses, et il a trouvé son couronnement dans la doctrine du maximum de coïncidence entre l'Etat et la nationalité[1]. Suivant cette théorie, la nationalité dominante ne saurait admettre sur un pied d'égalité les nationalités inférieures résidant dans les limites de l'Etat; car, si elle le faisait, l'Etat cesserait d'être national, ce qui serait contraire au principe même de son existence. Ou encore, on oblige les nationalités plus faibles à renoncer à leur langue, à leurs institutions, à leur individualité, pour être absorbées dans la race dominante. Et non contente de s'aftirmer ainsi dans le corps politique aux dépens des autres nationalités, la nationalité dominante veut aussi s'affirmer à l'extérieur aux dépens des nations et des races étrangères. Pour le nationaliste, ce sont là autant de manifestations du patriotisme véritable; il nomme amour de son pays un sentiment que l'on a beaucoup plus justement défini : l'amour d'un plus grand pays[2]. Mais, concurrement, un idéal tout opposé va s'élaborant. La ferveur du nationalisme au XIX^e^ siècle n'a pu éteindre l'esprit cosmopolite. Malgré les vigoureux appels aux instincts de race, au sens de la solidarité nationale, tous les jours progresse l'idée que les vues d'une nation ne doivent pas contrarier les intérêts d'une humanité plus vaste; que l'amour de notre pays a pour limite le droit des autres pays à prospérer, à développer leur individualité propre; que l'oppression des nationalités plus faibles, à l'intérieur, et, à l'extérieur, une attitude agressive, sont en général signes de vanité et de cupidité, et aussi incompatibles avec les aspirations du vrai patriote qu'avec celles de l'homme de bien.

Nous avons enfin mené à son terme notre longue discussion des idées morales relatives aux modes de conduite

1. Voir Nationality, *loc. cit.* p. 13 *sq.*
2. Robertson, *Patriotism and Empire*, p. 138.

qui agissent directement sur le bien-être d'autrui. Nous avons vu que l'on peut, en dernière analyse, leur assigner des sources nombreuses : influence de l'habitude ou de l'éducation, considérations égoïstes diverses donnant naissance aux sentiments moraux, aux idées d'utilité sociale, aux penchants ou aux aversions désintéressés, et, surtout, au ressentiment ou à l'approbation par sympathie, issus d'une disposition altruiste de l'esprit.

Mais cette disposition même, comment l'expliquer? Tant que nous n'aurons pas trouvé de réponse à cette question importante, notre explication du groupe d'idées morales étudié jusqu'ici demeurera incomplète. Aussi consacrerai-je le chapitre qui suit à l'examen de l'origine et du développement du sentiment altruiste.

CHAPITRE XXXIV

L'ORIGINE ET LE DÉVELOPPEMENT DU SENTIMENT ALTRUISTE.

Il est une forme du sentiment altruiste que l'espèce humaine possède en commun avec tous les mammifères et bien d'autres animaux : c'est l'amour maternel. On a émis diverses théories sur l'origine de cet amour.

Pour Aristote, les parents aiment dans leurs enfants une partie d'eux-mêmes[1] et telle est aussi l'explication proposée par plusieurs écrivains modernes[2]. Ainsi Espinas regarde le sentiment de l'amour maternel comme une modification de l'égoïsme et du sens de la propriété. « La femelle, dit-il, au moment où elle met au jour ses petits semblables à elle-même, n'a aucune peine à reconnaître en eux la chair de sa chair; le sentiment qu'elle éprouve pour eux est fait de sympathie et de pitié; mais on ne peut en exclure une idée de propriété, qui est le plus solide soutien de la sympathie. Elle sent et comprend jusqu'à un certain point que ces jeunes qui sont elle-même sont en même temps à elle; l'amour de soi étendu à ceux qui sortent de soi change l'égoïsme en sympathie et l'instinct de propriété en impulsion affectueuse[3] ». Cette hypothèse, je dois le dire, me semble tout à fait inadéquate. Elle n'explique pas, par exemple, pourquoi l'oiseau prend plus de soin de ses œufs que de telle autre matière sécrétée par

1. Aristote, *Ethica Nichomachea*, VIII. 12. 2 *sq*,

2. Hartley, *Observations on Man*, I. 496 *sq*. Fichte, *Das System der Sittenlehre*, p. 433.

3. Espinas, *Des sociétés animales*, (2e éd.) p. 144 *sq*. cité d'après Ribot, *Psychology of the Emotions*, p. 280 (*Psychologie des sentiments*, p. 274 *sq*).

lui, où il pourrait voir tout aussi bien une partie de lui-même. Elle n'explique pas l'amour que montre à l'enfant adoptif sa mère adoptive[1] : on en a pourtant relevé maint exemple chez les animaux; et chez certains sauvages, la mère adoptive traite ses enfants adoptifs avec la même affection, paraît-il, que s'ils étaient sa propre chair[2].

Tout autre est l'explication de l'amour maternel donnée par Bain. A son avis, l'affection des parents naît « du plaisir intense que leur cause l'étreinte du petit... » « Une fois créé », remarque-t-il, « ce plaisir reste associé aux traits et aux aspects principaux des jeunes, et confère à chacun d'eux un vif intérêt. C'est en cherchant ce plaisir que les parents découvrent la nécessité de nourrir celui qui en est cause, et en viennent à regarder leur fonction nourricière comme partie intégrante ou condition du plaisir lui-même[3]». Mais si la satisfaction éprouvée au contact animal était vraiment à la base du sentiment maternel, l'affection conjugale devrait le surpasser de beaucoup en intensité : or, dans les races inférieures tout au moins, c'est le contraire qui est vrai, l'affection conjugale étant fort inférieure en degré à l'affection maternelle. On peut même se demander s'il y a réellement un « plaisir intense » à étreindre un nouveau-né à moins que ce ne soit celui auquel on a donné le jour. Il paraît bien plutôt vraisemblable que les parents ont plaisir à toucher leurs enfants parce qu'ils les aiment, et non pas qu'ils les aiment à force de prendre plaisir à les toucher. L'attraction, qu'elle se manifeste par des mouvements élémentaires d'approche, ou par le contact, ou par l'étreinte, n'est que l'*expression* extérieure de la tendresse[4]. Bain lui-même remarque que l'amour se complète et se satisfait par une étreinte, tout comme la colère atteint son assouvissement dans les coups portés à quelqu'un[5]. Est-ce à dire que l'étreinte est la cause de l'amour? Pas du tout, mais seulement que l'amour

1. *Cf.* Spencer, *Principles of Psychology*, II. 624.
2. Murdoch, Ethnol. Results of the Point Barrow Expedition, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* IX. 419 (Esquimaux). Thomson, *Savage Island*, p. 135.
3. Bain, *Emotions and the Will*, p. 140.
4. Ribot, *op. cit.* p. 234.
5. Bain, *op. cit.* p. 126.

a une tendance à s'exprimer extérieurement par l'action d'étreindre.

Quant à Spencer, l'amour parental n'est pour lui autre chose que l'amour des faibles, des impuissants. On ne définit pas adéquatement cet instinct, observe-t-il, en disant qu'il est ce qui attache un être à ses petits. S'il est vrai qu'il se manifeste le plus souvent et le plus vivement dans le rapport de parents à enfants, le prétendu sentiment parental peut très bien s'éveiller en dehors de toute parenté; et le trait commun de tous les objets qui le provoquent, c'est toujours leur faiblesse, leur impuissance relative[1]. Cette hypothèse renferme, incontestablement, une part de vérité. Ce qui montre bien que l'instinct maternel est en partie amour pour un être impuissant, c'est que, chez les animaux non grégaires, mère et petits se séparent dès que ces derniers peuvent se tirer d'affaire tout seuls; souvent même, c'est la mère qui les chasse. En outre, dans les espèces ainsi constituées que, dès le début, les petits peuvent se suffire, il n'existe pas d'amour maternel. Tous ces faits nous indiquent où nous avons à chercher la source de ce sentiment. Quand les jeunes viennent au monde dans un état de totale impuissance, il faut bien que quelqu'un prenne soin d'eux, sans quoi l'espèce ne survivrait pas; ou, mieux, elle n'aurait jamais pu exister. On peut donc admettre que l'instinct maternel doit son origine à la survivance des plus aptes, à la sélection naturelle des variations utiles et spontanées.

Ceci, Spencer le reconnaît[2]; mais sa théorie se heurte à un fait indiscutable dont elle ne rend pas compte : c'est qu'il existe une différence entre l'amour maternel et le simple amour pour les impuissants. Même dans une espèce grégaire, des mères établissent une distinction entre leurs petits et les autres. Pendant mes séjours parmi les montagnards du Maroc, je fus souvent frappé de l'extrême sollicitude avec laquelle, chaque soir, lorsqu'on réunissait les troupeaux séparés d'agneaux et de brebis, chaque mère

1. Spencer, *Principles of Psychology*, II. 623 *sq.* Voir aussi Hartley, *op. cit.* I. 497.

2. Spencer, *op. cit.* II. 623.

appelait son petit, chaque petit cherchait sa mère. Ce discernement s'observe même dans les cas d'adoption consciente. Brehm nous parle d'un babouin femelle au cœur si vaste que non seulement elle adoptait de jeunes singes d'autres espèces, mais qu'elle volait des petits chiens et des petits chats et les portait sans cesse avec elle : néanmoins sa bonté n'allait pas jusqu'au partage de la nourriture avec sa descendance adoptive, bien qu'elle divisât équitablement tout ce qu'elle avait à offrir entre ses petits véritables[1]. Pour expliquer le sentiment maternel, il nous faut donc admettre l'existence de quelque stimulant distinct des marques d'impuissance et capable de produire, ou du moins de renforcer, chez la mère, la réponse motrice instinctive. Ce stimulant réside, si je ne m'abuse, dans le rapport extérieur qui, dès le début, unit à la mère sa progéniture. Elle vit dans l'étroite promiscuité de ses petits sans défense, dès leur âge le plus tendre, et elle les aime parce qu'ils lui sont une source de plaisir.

Dans diverses espèces animales, non seulement les mères, mais les pères aussi prennent soin des petits. C'est la règle générale chez les oiseaux. A la mère de couver et d'élever les petits, au père de les protéger et de pourvoir à leur subsistance. Par contre, chez la plupart des mammifères, les rapports des sexes sont limités à la saison du rut; aussi les pères ne voient-ils même pas leurs petits. Mais il y a aussi des espèces mammifères où mâle et femelle restent ensemble même après la naissance du rejeton, et où le père défend la famille contre les ennemis[2]. Il semble que ce soit la règle chez les quadrumanes[3]. Les meilleurs auteurs sont d'accord pour dire que le gorille et le chimpanzé vivent en familles. Quand la femelle est enceinte, le mâle lui bâtit dans un arbre un nid grossier où s'accomplit la délivrance; et il passe la nuit accroupi au pied de l'arbre, protégeant sa femelle et son petit, là-haut dans leur nid, contre les attaques nocturnes des léopards. Si nous passons des singes supérieurs aux hommes

1. Darwin, *Descent of Man*, p. 70.
2. Westermarck, *History of Human Marriage*, I. 31 *sq.*
3. *Ibid.* I. 33 *sqq.*

sauvages et barbares, nous constatons un état de choses tout pareil. Dans la race humaine, la famille, formée du père, de la mère et de leur lignée, est une institution probablement universelle, qu'elle se fonde sur la monogamie, la polygynie ou la polyandrie. Et comme chez ceux des animaux qui ont la même habitude, le soin immédiat des enfants incombe surtout à la mère, tandis que le père veille sur la famille[1].

Sans doute les stimulants auxquels répond l'instinct paternel viennent-ils des mêmes circonstances qui font naître l'instinct maternel, à savoir l'impuissance des petits et leur proximité. Partout où existe cet instinct, le père est depuis leur naissance auprès des petits, et vit avec la mère. Et ici encore, la réponse du sentiment résulte selon toute probabilité d'un processus de sélection naturelle, qui a maintenu une disposition mentale nécessaire à l'existence de l'espèce. Chez les oiseaux, les soins paternels sont indispensables. Une chaleur égale et continue est la condition première du développement de l'embryon, puis de la conservation des petits : dans ces fonctions, la mère a presque toujours besoin de l'aide du père, qui lui procure les choses nécessaires à la vie, et la relaie quelquefois. Mais chez les mammifères, si les petits, à l'âge le plus tendre, ne peuvent jamais se passer de leur mère, il n'en va pas de même pour leur père. L'exception des primates à cette règle vient probablement du faible nombre des petits, la femelle ne les mettant au monde qu'un à un; et aussi de la longue enfance des grands singes et de l'homme[2]. S'il en est ainsi, nous pouvons admettre que l'instinct paternel existait chez l'homme primitif, comme il existe, plus ou moins développé, chez les singes anthropoïdes et chez les sauvages actuels.

D'une origine analogue à celle du sentiment paternel provient l'attachement entre individus de sexes différents, qui porte mâle et femelle à demeurer ensemble au delà du simple acte de propagation, jusqu'après la naissance du

1. Westermarck, *History of Human Marriage*, I. 37, 41 *sqq.*

2. Voir *ibid.* I. 36 *sq.* Fiske, *Outlines of Cosmic Philosophy*, II. 342 *sq.*

rejeton. Il est clair que, si la puissance génératrice est restreinte à une certaine saison (et il semble que ce fut le cas pour l'homme primitif[1]), on ne saurait attribuer à l'instinct sexuel cette union prolongée, pas plus qu'à aucun autre motif égoïste, autant que je puis m'en rendre compte. Etant donné que l'union dure jusqu'après la naissance du rejeton, étant donné qu'elle s'accompagne de soins paternels et maternels, j'en conclus que le mâle et la femelle demeurent ensemble dans l'intérêt du petit. Il semble donc que le lien qui les unit soit, tout comme l'amour paternel et maternel, un instinct développé par la sélection naturelle. On trouve incontestablement à la base de cet instinct la tendance à s'attacher à un être qui fut cause de plaisir — ici, de plaisir sexuel. Il se peut qu'à l'origine ce sentiment ait déterminé les sexes à demeurer unis, et le mâle à protéger la femelle, même une fois le désir sexuel assouvi. Et dès lors que l'attachement conjugal a été pour l'espèce, au cours de la lutte pour l'existence, un grand avantage, il s'est naturellement développé jusqu'à devenir un caractère spécifique.

Nous avons des raisons de croire que ce sentiment se trouvait déjà en germe dans nos ancêtres humains les plus reculés, et que le mariage, au sens que comporte ce mot en histoire naturelle, est une habitude transmise à l'homme par quelque progéniteur simiesque[2]. Au cours de l'évolution, l'affection conjugale a crû à la fois en intensité et en complexité : mais le progrès de la civilisation n'a pas régulièrement favorisé ce développement. Au contraire, une culture plus haute, quand elle est le monopole des hommes, tend à rendre le mari et la femme étrangers l'un à l'autre ; c'est le cas dans les pays orientaux, comme ce le fut dans la Grèce antique. Un autre fait conduisant à l'apathie conjugale est la coutume qui oblige les femmes, avant le mariage, à vivre rigoureusement séparées des hommes. En Chine, il arrive que les époux ne se soient jamais vus avant le jour du mariage[3] ; et en Grèce, c'est

1. Westermarck, *op. cit.* I. ch. II.
2. *Ibid.* I. chap. I.
3. Katscher, *Bilder aus dem chinesischen Leben*, p. 71, 84.

en vain que Platon insista pour que jeunes hommes et jeunes filles pussent se rencontrer plus souvent, afin que leur vie conjugale comportât moins d'inimitié et d'indifférence[1]. L'amour conjugal est à la fois cause et effet de la monogamie; mais nous verrons par la suite que la civilisation ne marque pas dans son cours un progrès accusé vers un état de monogamie plus strict. Les idées qu'ils se font de la femme influent aussi sur les émotions que les hommes ressentent à son égard; et nous avons déjà noté le peu d'estime où la tiennent, en général, les grandes religions du monde[2]. Dans son plein développement, la passion qui unit les sexes est peut-être, de tous les sentiments humains, le plus complexe. Voici comment Spencer résume la magistrale analyse qu'il en donne : « Autour du sentiment physique, noyau central, se groupent les sentiments produits par la beauté de la personne, ceux qui constituent le simple attachement, les sentiments de respect, d'amour, d'approbation, d'estime de soi, de propriété, d'amour de la liberté, de sympathie. Tous parvenus à un haut degré d'exaltation et chacun d'eux tendant à faire rayonner cette exaltation sur tous les autres, ces sentiments s'unissent pour former l'état mental que l'on appelle amour[3] ».

Au début, les sentiments parentaux ne durent qu'aussi longtemps que les petits sont incapables de se suffire à eux-mêmes — peut-être moins, s'agissant du sentiment paternel. Comme l'observe Fiske, « si la petite enfance est très brève, le sentiment parental, quelque intense qu'il soit pendant qu'il existe, ne tarde pas à disparaître, et les rejetons cessent d'être distingués des étrangers de la même espèce. En règle générale, la durée des sentiments qui assurent la protection des petits est déterminée par la durée de la petite enfance[4] ». Chez certains sauvages, on dit que l'amour des parents se limite encore à la période d'impuissance des enfants. Une mère fuégienne aime son enfant de moins en moins à mesure qu'il grandit, et ne

1. Platon, *Leges*, VI. 771 *sq.*
2. *Supra*, I. 658 *sqq.*
3. Spencer, *Principles of Psychology*, I. 488.
4. Fiske, *op. cit.* II. 343.

l'aime déjà plus du tout quand il a sept ou huit ans : dès lors les parents ne s'occupent plus des affaires de leur fils, qui peut les quitter si cela lui plaît[1]. Quand les sentiments des parents gagnèrent en complexité par leur association avec d'autres sentiments (sens de la propriété, orgueil), ils eurent une tendance naturelle à dépasser les limites du premier âge ou même de l'enfance. Mais la raison principale de cette extension réside, semble-t-il, dans les mêmes circonstances qui ont fait de l'homme un animal grégaire. Là où les enfants, devenus adultes, demeuraient quand même avec leurs parents, l'affection de ceux-ci tendait naturellement à se prolonger, non seulement grâce aux éléments nouveaux qui la pénétraient, mais sous l'influence directe de la vie en commun; et elle s'étendait par surcroît à des descendants plus lointains, car les mêmes stimulants qui déterminent les émotions bienveillantes à l'égard des enfants entrent en jeu pour les petits-enfants et les arrière-petits-enfants.

C'est une vérité consacrée que l'amour des enfants pour les parents est en général beaucoup plus faible que l'amour des parents pour les enfants. Celui-ci est absolument nécessaire à la conservation de l'espèce, celui-là ne l'est pas[2]; bien que l'attachement filial ait dû être utile à la race, quand une production d'aliments plus abondante eut favorisé la formation de communautés plus grandes[3]. Nul individu ne naît doué d'amour filial. Mais il est exagéré de dire avec Aristote que, si les parents aiment leurs enfants dès l'instant de leur naissance, « les enfants ne commencent à aimer leurs parents qu'à partir d'un certain âge, quand ils sont en pleine possession de leurs facultés[4] ». Dans des circonstances normales, un petit enfant com-

1. Bove, *Patagonia, Terra del Fuoco*, p. 133. Voir aussi Wied-Neuwied, *Reise nach Brasilien*, II. 40 (Botocudos). Im Thurn, *Among the Indians of Guiana*, p. 219. Scaramucci e Giglioli, Notizie sui Danakil, dans *Archivio per l'antropologia e la etnologia*, XIV. 35.

2. Cette observation fut déjà faite par Hutcheson (*Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*, p. 219), et par Adam Smith (*Theory of Moral Sentiments*, p. 199). Cent ans avant que parut l'*Origine des Espèces*, ce dernier écrivait que la tendresse des parents est beaucoup plus forte que la piété filiale, parce que « la continuation et la propagation de l'espèce dépendent entièrement de l'une, et nullement de l'autre ».

3. Darwin (*Descent of Man*, p. 105) soutient que les affections filiales sont en grande partie acquises par sélection naturelle.

4. Aristote, *Ethica Nicomachea*, VIII. 12. 2.

mence de bonne heure à montrer quelque attachement à ses parents. James Sully nous parle d'une petite fille de dix-sept mois environ, qui, son père s'étant absenté quelques jours, l'accueillit avec des marques particulières d'affection, « courant à lui, lui caressant le visage, et lui offrant tous les jouets qui se trouvaient dans la pièce[1] ». L'amour filial est rétributif : le sentiment agréable créé par des bienfaits incite à regarder ceux qui en sont les auteurs avec plaisir et bienveillance. Ici encore, la proximité renforce l'affection, ainsi qu'en témoigne l'effet de refroidissement produit sur les enfants par une longue séparation d'avec leurs parents. Mais le sentiment filial n'est pas affection pure et simple : il s'y mêle du respect pour la supériorité physique et mentale des parents[2]. De même que dans le sentiment parental entre une part de tendresse pour les faibles et les jeunes, de même le sentiment filial est fait en partie de respect pour les forts et (relativement) les âgés.

A côté de l'attachement des époux, des parents, des enfants, nous trouvons dans toutes les races existantes l'altruisme du type fraternel, qui lie les enfants des mêmes parents, les proches d'alliance plus lointaine, et, en général, les membres d'une même unité sociale. Mais j'incline à croire que l'homme ne fut pas, au début, un animal pleinement grégaire, qu'il vécut d'abord en familles plutôt qu'en tribus, que la tribu naquit lorsqu'eurent augmenté les ressources alimentaires permettant la formation de communautés plus vastes, avantage qui vint se combiner avec ceux de la vie grégaire dus aux mêmes conditions. Les singes anthropoïdes ne sont pas grégaires ; et comme on rencontre, paraît-il, certains d'entre eux en plus grand nombre à la saison des fruits mûrs[3], on en peut conclure que, s'ils vivent habituellement seuls, c'est surtout à cause des difficultés qu'ils éprouvent, aux autres saisons, à se procurer de la nourriture. Il me semble assez légitime de

1. Sully, *Studies of Childhood*, p. 243.
2. Voir *supra* I. 613 *sq.*
3. Savage, Observations on the External Characters and Habits of the *Troglodytes Niger*, dans *Boston Journal of Natural History*, IV. 384. *Cf.* von Koppenfels, Meine Jagden auf Gorillas, dans *Die Gartenlaube*, 1877, p. 419.

supposer que nos premiers ancêtres, humains ou à demi-humains, vivaient à peu près de la même nourriture, et d'une même quantité de nourriture, que les singes anthropoïdes : j'en conclus que, pas plus que les singes en question, ils ne devaient être grégaires. Par la suite l'homme devint carnivore; mais alors même qu'il subsista par la chasse et la pêche, il se peut qu'il ait continué à vivre généralement seul, ou qu'il n'ait eu que partiellement des habitudes grégaires. « Un animal de proie », dit Spencer, « dont les forces suffisent à la capture et à la mise à mort de sa proie, a intérêt à vivre seul, surtout si cette proie est très dispersée et qu'il faille l'approcher par surprise ou s'en emparer par guet-apens. En pareil cas, la vie grégaire serait un désavantage marqué : d'où la tendance à vivre seuls qu'ont les grands carnivores, et aussi les petits carnivores dont la proie est faible et répartie sur de grandes étendues[1] ». C'est un fait certain, et digne de remarque, que de nos jours encore il existe des sauvages grossiers qui vivent plutôt en familles séparées qu'en tribus. Et divers faits, que j'ai signalés tout au long dans un autre ouvrage[2], montrent clairement que cette vie solitaire provient d'une nourriture insuffisante. Ces faits donnent, à mon avis, beaucoup de force à la supposition que le genre de nourriture de l'homme, et les grandes quantités qu'il lui en fallait, furent aux époques primitives un obstacle à une vie réellement grégaire, sauf peut-être en certains lieux exceptionnellement riches.

Mais cet obstacle, l'homme finit par le surmonter. Citons ici Darwin : « Il a inventé et su employer diverses armes, outils, pièges, etc... avec lesquels il se défend, tue ou capture sa proie, et se procure enfin la nourriture. Il a construit des radeaux ou des pirogues pour pêcher, ou pour se rendre dans les îles fertiles de son voisinage. Il a découvert l'art de faire du feu, ce qui rend digestibles les racines dures et filandreuses, et inoffensives les racines ou les herbes vénéneuses[3] ». Bref, l'homme découvrit peu à

1. Spencer, *Principles of Psychology*, II. 558.

2. Westermarck, *op. cit.* I. 54 *sqq.*

3. Darwin, *Descent of Man*, p. 48 *sq.*

peu de nouvelles manières de s'assurer sa subsistance, et s'émancipa de plus en plus de la dépendance où le tenait la nature qui l'environnait. Ainsi fut surmonté le principal obstacle à une vie grégaire, dont les avantages étaient considérables. Vivant en groupes plus étendus, les hommes purent résister aux périls de l'existence et se défendre bien mieux qu'alors qu'ils vivaient solitaires — cela d'autant que la force physique de l'homme, et surtout du sauvage, est relativement petite. L'extension du même groupe familial a pu s'opérer de deux façons : par adhésion, ou par croissance naturelle et cohésion. Autrement dit, il a pu venir du dehors, pour s'unir à lui, des éléments nouveaux : autres groupes ou individus isolés; ou bien les enfants, au lieu de se séparer des parents, ont pu demeurer avec eux, et augmenter le groupe en fondant à leur tour des familles nouvelles. Il est fort probable que ce dernier mode d'extension fut le mode normal. Du moment que la vie grégaire tournait à l'avantage de l'homme, il devait incliner à rester auprès de ceux avec qui il vivait déjà, même après que la famille avait atteint son but : la conservation du rejeton sans défense. Et il devait y incliner non seulement par égoïsme, mais par un instinct dont l'utilité allait assurer le développement dans les limites de la parenté : l'instinct grégaire.

J'entends par instinct grégaire chez un animal son penchant à vivre dans la compagnie d'autres membres de son espèce, indépendamment de l'attachement parental, conjugal, ou filial. Il implique un plaisir dans la conscience de leur présence, ou il y aboutit. Les membres d'un troupeau se trouvent à l'aise dans la compagnie les uns des autres, souffrent quand on les sépare, se réjouissent d'être réunis. Par le fait de la vie en commun, cet instinct s'individualise[1] et il se renforce par l'habitude. Le plaisir avec lequel un individu en regarde un autre est encore accru par la solidarité des intérêts. Non seulement ils ont des plaisirs communs, mais aussi les mêmes ennemis, les mê-

1. Dans la race humaine, nous reconnaissons de très bonne heure chez l'enfant une tendance à sympathiser avec les personnes qui lui sont familières (Compayré, *L'évolution intellectuelle et mentale de l'enfant*, p. 288).

mes dangers, les mêmes difficultés. Aussi les actes qui sont avantageux pour l'agent le sont-ils en même temps pour ses compagnons, et la distinction entre moi et autrui perd beaucoup de son importance.

Mais les membres d'un même groupe ne se contentent pas de trouver du plaisir dans la compagnie les uns des autres. Très souvent, les animaux associés manifestent les uns pour les autres un sentiment d'affection, — se défendent mutuellement, se portent mutuellement secours dans le besoin ou le danger, se rendent de mutuels services[1]. Si l'on admet que l'objet même de l'instinct grégaire est la conservation de l'espèce, on doit, à mon sens, voir dans la mutuelle affection des animaux associés un développement de cet instinct. Au plaisir que chacun trouve en la compagnie des autres vient s'associer intimement la bienveillance envers le compagnon lui-même, cause de ce plaisir. On ne peut pas, je crois, aller plus loin dans cette explication de l'affection sociale. Bain se demande pourquoi naîtrait un sentiment plus vif à l'égard d'un semblable qu'à l'égard d'un objet inanimé, source lui aussi de plaisir; et il suggère, en manière assez curieuse d'explication, qu'il y a un « plaisir de l'étreinte animale, primordial et indépendant[2] » — alors que l'étreinte, même comme expression extérieure d'affection, ne joue qu'un rôle insignifiant dans les relations sociales des animaux grégaires. On pourrait aussi bien se demander pourquoi, étant donnés un être sentant et un objet inanimé, tous deux sources de douleur, on éprouve un sentiment plus vif à l'égard du premier qu'à l'égard du second. Les deux cas s'expliquent de la même manière. L'animal distingue un être vivant d'une chose sans vie; et il est conforme à sa nature même de ne ressentir l'affection véritable, comme la colère véritable, qu'à l'égard de celui-là. Normalement, la colère s'adresse à un ennemi, l'affection sociale à un ami. Non seulement l'affection sociale se trouve fort accrue par la réciprocité, mais sans cette récipro-

1. Darwin, *op. cit.* p. 100 *sqq.* Kropotkine, *Mutual Aid* (*L'entraide*), ch. I *sq.*

2. Bain, *op. cit.* p. 132.

cité elle n'aurait pu naître. L'animal, quand il s'attache à un être, l'imagine doué à son égard de dispositions bienveillantes : aussi ne trouve-t-on, chez les animaux sauvages, l'affection sociale qu'avec l'instinct grégaire, dont la nature même est la réciprocité.

Quant aux hommes qui forment une même unité sociale, ils sont liés les uns aux autres par divers liens d'un caractère nettement humain — par les mêmes coutumes, lois, institutions, cérémonies et croyances magiques ou religieuses, enfin par l'idée commune d'une commune ascendance. De même que les hommes aiment généralement ce dont ils ont l'habitude ou ce qui leur appartient en propre, de même aussi ils sont enclins à préférer, parmi les autres individus, ceux qui partagent leurs habitudes ou leurs idées. Ainsi l'intensité et l'étendue de l'affection sociale dépendent avant tout de la cohésion et de l'importance de l'agrégat social; et l'on ne peut étudier son développement qu'en le rattachant à l'évolution du milieu où elle se développe

Les conditions économiques sont pour beaucoup dans cette évolution. Les sauvages qui ne connaissent ni l'élevage, ni l'agriculture, qui se nourrissent de ce que leur offre la nature — gibier, poisson, fruits, racines, et ainsi de suite — vivent pour la plupart en familles séparées, composées des parents et des enfants, ou en groupes familiaux plus vastes, accrus de quelques proches parents[1]. Mais chez ces sauvages même, l'isolement des familles n'est pas absolu. Des gens de même souche, s'ils habitent dans le voisinage les uns des autres, conservent des rapports d'amitié, et s'unissent dans un but de commune défense. Quand les branches les plus jeunes d'une famille sont contraintes de se disperser dans leur quête de nourriture, quelques-unes au moins ne s'écartent pas trop de la branche mère, en gardent le langage, et ne perdent jamais complètement l'idée qu'elles appartiennent à un seul et même groupe social. Parfois nous trouvons des peuples, restés à la période de chasse ou de pêche, qui vi-

1. Westermarck, *op. cit.* I. 54 *sqq.* Hildebrand, *Recht und Sitte*, p. 1 *sqq.*

vent réellement en communautés étendues et qui possèdent une organisation sociale bien développée. Tel est le cas pour beaucoup — peut-être la plupart — des indigènes australiens. S'il est vrai qu'en Australie aussi l'on rencontre des familles séparées[1], on ne peut douter qu'il y soit de règle pour les noirs de vivre en hordes. Ainsi les Aruntas de l'Australie Centrale sont répartis en un grand nombre de petits groupes locaux, dont chacun occupe un district délimité et possède son chef[2]. Chaque famille, composée d'un homme, d'une ou plusieurs femmes, et d'enfants, a son appentis séparé, fait d'arbrisseaux[3]; mais on trouve toujours ces appentis groupés aux endroits où la nourriture est assez facile à obtenir[4]; et les membres de chacun de ces groupes sont liés par un solide esprit local[5]. L'influence locale se fait même sentir au delà de la horde : « Sans appartenir au même groupe », disent Spencer et Gillen, « les gens de localités voisines sont plus intimement unis que les gens qui vivent loin les uns des autres; et, en fait, ce lien local est fortement marqué. Les groupes contigus se joignent à chaque instant pour accomplir des cérémonies[6] ». A l'époque où s'accomplit la série de cérémonies d'initiation que l'on nomme *Engwura*, hommes et femmes accourent de toute la tribu, des conseils d'anciens se tiennent quotidiennement, on répète et on discute les traditions, et « c'est grâce aux rencontres de ce genre que se transmet de génération en génération une connaissance de l'histoire non écrite de la tribu et de ses chefs[7] ». Il arrive même que des membres de tribus différentes aient commerce d'amitié; et quand deux tribus se rencontrent sur leurs frontières respectives, c'est dans le même sentiment amical qui règne à l'intérieur de chacune d'elles[8]. Or il semble fort probable que, si les noirs d'Australie sont plus sociables que la plupart des autres peuples chasseurs, c'est que leur pays offre une nourriture plus abondante, ou, grâce au boomerang, plus facile à attein-

1. Westermarck, *op. cit.* I. 64. *sqq.*
2. Spencer and Gillen, *Native Tribes of Central Australia*, p. 8 *sqq.*
3. *Ibid.* p. 18.
4. *Ibid.* p. 31.
5. *Ibid.* p. 544.
6. *Ibid.* p. 14.
7. *Ibid.* p. 272.
8. *Ibid.* p. 32.

dre. Ils sont en général bien nourris : « Il ne manque pas de kangourous, de wallabis, d'émus ni d'autre gibier, que l'on abat à la lance ou au boomerang ; quant aux petits animaux, rats, lézards, les femmes n'ont aucune peine à en attraper[1] ». Ce sont aussi des circonstances de caractère économique qui expliquent le mode d'existence grégaire adopté par divers peuples de la côte nord-ouest de l'Amérique du Nord, qui ne s'adonnent ni au pâturage, ni à l'agriculture : Thlinkit, Haïdas, Noutkas, et autres. Au bord de la mer ou d'une rivière ils ont des habitations permanentes, dont chacune est habitée par un certain nombre de familles[2] ; les maisons sont groupées en villages, parfois populeux[3] ; et si la force du lien communal n'apparaît pas ostensiblement, il y a cependant des conseils, qui discutent et tranchent toutes les grosses questions de tribu[4]. Le territoire qu'habitent ces peuples, avec ses baies, ses détroits, ses cours d'eau, leur fournit une abondante nourriture ; « son énorme richesse en poisson permet à ses habitants de mener une vie de sybarites[5] ».

Pour les peuples pasteurs, un certain degré de sociabilité a la plus haute importance. Ce ne sont pas leurs personnes seules qu'ils doivent protéger contre l'ennemi, mais des biens considérables, du bétail. En outre, ils sont tentés souvent de s'enrichir en volant le bétail de leurs voisins, ce que l'on fait mieux si l'on est nombreux. Toutefois un groupe pastoral n'est jamais bien vaste ; et s'il a de la cohésion tant qu'il existe, il n'en est pas moins exposé à s'effriter en sous-groupes. C'est qu'un lieu donné nourrit seulement tant de têtes de bétail. On trouve au treizième chapitre de la *Genèse* un bon exemple des difficultés que rencontraient les peuples de pasteurs. Abraham s'en revint d'Egypte, lui, sa femme et tout ce qui lui appartenait, et Loth avec lui. Abraham était fort riche en bétail, et Lot aussi avait ses troupeaux et ses tentes. Or « le pays était insuffisant pour qu'ils demeurassent ensemble, car

1. Spencer and Gillen, *op. cit.* p. 7, 44.
2. Boas, *Fifth Report on the North-Western Tribes of Canada*, p. 22.
3. Krause (*Die Tlinkit-Indianer*, p. 100) parle d'un village qui comprenait soixante-cinq feux et cinq ou six cents âmes.
4. Boas, *loc. cit.* p. 36 *sq.*
5. Ratzel, *History of Mankind*, II, 92.

si considérables étaient leurs biens que cela était impossible »; ils furent obligés de se séparer[1].

Il n'en va pas de même des peuples agriculteurs. Une pièce de terre suffit, bien cultivée, à plus de gens qu'un pâturage. Ses ressources dépendent beaucoup du travail qu'on lui consacre, et plus il y a de bras, plus il y a de travail. Le sol aussi forme un lien que rien ne relâche. C'est une sorte de bien qui est immobilier, à la différence du bétail : aussi, là même où règne la propriété foncière individuelle, faut-il que les héritiers d'un domaine demeurent ensemble. En fait, l'union sociale des groupes d'agriculteurs est fort étroite, et les maisonnées souvent sont énormes[2].

Mais la vie commune n'est pas le seul facteur qui, chez les sauvages, établisse une unité sociale. Celle-ci peut avoir pour base, outre la proximité locale, le mariage ou la commune ascendance; elle peut ne pas consister seulement en personnes vivant ensemble dans le même district, mais comprendre des personnes de la même famille, qui sont ou qui se croient du même sang. Souvent ces divers modes d'organisation coexistent partiellement. La famille est une unité sociale composée de gens qui sont ou mariés ou parents par le sang et qui, de plus, dans les cas normaux, vivent ensemble. La tribu est une unité sociale, souvent fort peu cohérente[3], composée de gens qui habitent le même district, et qui aussi, en bien des cas du moins, se considèrent comme descendants de quelque ancêtre commun. Le clan, essentiellement formé de parents portant le même nom, peut également coïncider à peu près avec la population d'un territoire déterminé, avec les membres d'une ou plusieurs hordes, d'un ou plusieurs villages. C'est le cas lorsque le mari emmène sa femme dans son propre groupe, et que l'on compte la filiation par les hommes; ou lorsque le mari va vivre dans le groupe de sa femme, et que l'on compte la filiation

1. *Genèse*, XIII. 1 *sqq.* Voir Hildebrand, *op. cit.* p. 29 *sq.*; Grosse, *Die Formen der Familie*, p. 99, 100, 124 *sq.*
2. Voir Grosse, *op. cit.* p. 136 *sqq.*
3. Voir Cunow, *Die Verwandschafts-Organisationen der Australneger*, p. 121, n. 1.

par les femmes. Mais souvent le système de filiation maternelle se combine avec la coutume, pour un mari, d'emmener sa femme chez lui; ce fait, ajouté à la règle d'exogamie du clan, a pour résultat de rompre la concordance entre clan et horde, dans l'état de choses contradictoire qu'il crée. Le groupe local n'est plus du tout un groupe d'hommes faisant partie du même clan; les enfants vivent dans la communauté de leur père, tout en ressortissant au clan de leur mère; tandis que la génération qui leur succèdera dans la communauté appartiendra forcément à un autre clan[1].

La parenté donne évidemment naissance à des droits et des devoirs spéciaux; mais lorsqu'elle n'est plus soutenue par le voisinage, elle perd beaucoup de sa force sociale. Ainsi, chez les indigènes d'Australie, il semble bien que les règles de clan ne s'occupent pas, ou ne s'occupent guère, d'autre chose que de mariage, de rapports sexuels, et peut-être de vengeance du sang[2]. Le but de la caste (clan), dit Curr, « n'est pas de créer ou de définir un lien, mais d'assurer l'absence de consanguinisme entre gens qui veulent se marier. Loin que ce soit un lien d'amitié, un noir ne se laisse jamais détourner de tuer quelqu'un d'une autre tribu par la raison qu'il porte le même nom de caste (clan)[3] ». Le système de filiation est apparemment fort influencé par les relations locales[4]. Sir E. B. Tylor a établi, au moyen de sa méthode statistique, que les coïncidences sont relativement nombreuses entre peuples où le mari vit dans la famille de l'épouse et peuples qui ne calculent la parenté que par la mère, et que l'on ne rencontre jamais le système de filiation maternelle dans sa plénitude chez les peuples où le mari emmène invariablement sa femme chez lui[5]. Moi-même, j'ai ap-

1. *Cf.* Giddings, *Principles of Sociology*, p. 259.
2. Cunow, *op. cit.* p. 97, 136. Le Dr Stirling (*Report of the Horn Expedition to Central Australia*, Anthropology, p. 43) dit que les lois issues des divisions de « classe » (de clan) ont une force extraordinaire, et sont en général implicitement obéies, qu'il s'agisse de mariage effectif, de rapports illicites, ou de relations sociales : c'est tout ce que je trouve sur ce sujet des « relations sociales ».
3. Curr, *The Australian Race*, I. 69.
4. Westermarck, *op. cit.* I. 296 *sq.*
5. Tylor, Method of Investigating the Development of Institutions, dans *Jour. Anthr. Inst.* XVIII. 258.

pelé l'attention sur ce fait: que si, dans un même peuple, règnent côte à côte les deux coutumes, celle où la femme reçoit son mari dans sa hutte, et celle où le mari emmène sa femme chez lui, on calcule la filiation, dans le premier cas, par la mère; dans le second, par le père[1]. Il y a plus : quand la parenté met un lien entre gens appartenant à des groupes locaux différents, elle tire sa force sociale, en dernière analyse, non seulement de l'idée d'une origine commune, mais de l'habitude des proches parents de vivre ensemble. Les hommes sont devenus grégaires en se confinant dans le cercle où ils étaient nés; si, au lieu de rester dans la compagnie de leurs parents, ils avaient préféré s'isoler, ou s'unir à des étrangers, il n'y aurait certainement pas eu de lien du sang. L'attachement mutuel, les droits et devoirs sociaux qui résultaient de cette condition grégaire, s'associèrent au rapport qui déjà unissait les membres du groupe, rapport de parenté exprimé par la communauté du nom, et ces associations-là peuvent durer même après la rupture du lien local, le nom commun maintenant les anciens rapports. Ne sommes-nous pas nous-mêmes, en général, plus disposés à compter comme notre sang des parents éloignés qui portent notre nom, que des parents qui ne le portent pas ? Plus grande encore est l'influence qu'ici le langage exerce sur l'esprit d'un sauvage, pour qui le nom fait partie de la personnalité. L'origine ainsi assignée à la force sociale qui réside en la parenté explique son caractère formaliste, quand font défaut les relations personnelles; elle peut bien tracer des devoirs, mais non par elle-même inspirer grande affection. Si la société moderne attache beaucoup moins d'importance à la parenté, c'est en grande partie parce que, seuls, les parents les plus proches gardent quelque contact entre eux. Et s'il est vrai, suivant la remarque d'Aristote, que l'amitié entre parents varie avec le degré de parenté[2], c'est avant tout parce que varie l'intimité de leurs relations.

1. Westermarck, *op. cit.* I. 297.
2. Aristote, *Ethica Nicomachea*, VIII. 12. 7.

Tout autre est l'explication que propose Hartland de l'influence sociale de la parenté. Il la relie à la superstition primitive. Un clan, dit-il, « est regardé comme une unité, comme un corps, non pas métaphoriquement, mais littéralement; et ses membres font partie de ce corps aussi véritablement que les doigts ou les jambes font partie d'un corps matériel et visible ». Or, le sauvage croit qu'un membre, une boucle de cheveux, bien que séparés, demeurent unis, d'une manière invisible mais réelle, au corps dont ils faisaient jadis partie; et tout outrage qui leur était fait devait, pensaient-ils, affecter l'organisme duquel ils provenaient. « Exactement semblable était le cas du membre d'un clan, pris isolément. Il n'avait pas de signification propre, pas de valeur personnelle. Un outrage dirigé contre lui était ressenti par sa parenté tout entière, de même que l'ensemble de l'organisme ressentait l'outrage fait à la mèche ou au membre séparés[1] ». Hartland insiste pour que l'on prenne ses expressions à la lettre[2] : nul doute qu'à son avis les membres d'un clan n'agissent avec la conviction que ce qui arrive à l'un d'eux réagit sur tous les autres.

A l'appui de sa théorie, Hartland cite deux croyances de certains sauvages : les morts peuvent servir à des charmes dirigés contre leurs proches survivants[3], et certains rites de guérison font entrer en jeu, non seulement le malade, mais « d'autres membres de la tribu, sans doute des parents[4] ». Mais la première de ces croyances est née de l'étonnement devant la mort, et l'on ne saurait en tirer de conclusions relatives aux rapports des vivants. Quant aux cérémonies de guérison, le guérisseur y joue un rôle beaucoup plus important que les autres assistants, et la parenté de ceux-ci avec le malade est, en outre, si peu accusée que Hartland se borne à la présumer. Il remarque encore que, dans la coutume fort répandue de la Couvade, on rencontre cette idée que l'enfant, partie du père, peut être affecté par divers actes perpétrés sur celui-ci[5]. Et dans le *Rameau d'Or* du Dr Frazer, on trouverait maint exemple d'une croyance à quelque mystérieux lien de sympathie qui relie les amis, les parents, séparés les uns des autres, surtout aux heures critiques; cette croyance a même donné naissance à des règles qui dictent leur conduite aux gens demeurés au logis pendant que leurs amis sont à la pêche, à la chasse, ou sur le sentier de la guerre[6]. Mais toutes ces règles sont des restrictions du tabou, d'un ordre tout à fait spécial, et généralement relatives, semble-t-il, aux membres d'une même famille, souvent à la conduite des femmes en l'absence de leur mari. S'il voulait faire admettre son hypothèse, Hartland devait produire un certain nombre de faits prouvant que l'on croyait réellement les membres d'un même clan unis entre eux de telle manière que rien ne saurait affecter l'un sans affecter aussi, par quelque voie

1. Hartland, *Legend of Perseus*, II. 277.
2. *Ibid.* II. 236, 398, 444.
3. *Ibid.* II. 437 *sq.*
4. *Ibid.* II. 432 *sqq.*
5. Hartland, *op. cit.* II. 406.
6. Frazer, *Golden Bough*, I. 27 *sqq.* Voir aussi Haddon, *Magic and Fetishism*, p. 11 *sq.*

mystérieuse, tous les autres. Or, on cherche en vain un seul exemple bien établi d'une telle croyance.

Il semble que l'on ait beaucoup exagéré l'importance que les sauvages attachent à la communauté du sang. Le système de clan se fonde sur une méthode qui compte la filiation au moyen des noms, tantôt du père, tantôt de la mère, jamais des deux à la fois. Mais il ne s'ensuit pas que l'on ne reconnaisse dans l'autre lignée une parenté du sang. Le système paternel de filiation n'implique pas nécessairement l'idée que la mère n'a aucune part dans la parenté, pas plus que le système maternel n'implique nécessairement l'inconscience du rapport de l'enfant à son père[1]. Même la Couvade, qui suppose la reconnaissance d'un lien fort intime entre le père et l'enfant, existe chez quelques peuples où l'enfant est un membre du clan maternel[2]. Bien mieux : on trouve des cas où, manifestement, le lien de clan n'est pas du tout considéré comme un lien de sang, au sens strict du mot. Dans certaines tribus de la Nouvelle-Galles du Sud, nous dit Cameron, la fille appartient non pas au clan de son père, mais au clan de son oncle maternel; or on n'en croit pas moins qu'elle est l'émanation de son père seul, et que sa mère n'a fait que la nourrir[3]. Les Aruntas de l'Australie Centrale (système paternel) tiennent que l'enfant ne descend en réalité ni de son père, ni de sa mère, car il est la réincarnation d'un mythique ancêtre-totem[4]. « L'enfant », disent-ils, « n'est pas le résultat direct de leurs relations, il peut venir sans elles; elles ne font, en somme, que préparer la mère à la réception et la transmission d'un enfant-esprit déjà formé, qui habite l'un des centres totems locaux[5] »; et son nom de totem, qu'il tire du lieu où l'on croit qu'il fut conçu[6], diffère de son nom de clan. Il est utile d'examiner la théorie de Hartland à la lumière de pareils faits. Ils prouvent avec évidence que l'organisation de clan, et ce que nous avons accoutumé d'appeler le système de filiation (« descendance »), ne sont pas nécessairement fondés sur la réelle parenté du sang, mais bien sur la parenté en tant que fait qui se marque par le nom; au contraire, l'hypothèse de Hartland présuppose non pas que les membres du clan sont réellement tous du même sang, mais qu'ils croient l'être.

Une autre pratique a été alléguée en preuve de l'importance suprême qu'aurait attachée à l'unité du sang le clan primitif. C'est celle qui a nom « pacte du sang ». Les membres d'un clan, remarque Hartland, ne descendent pas forcément d'ancêtres communs. S'il est vrai que la descendance est la cause normale, la cause typique, de la parenté et de la communauté du sang, la

1. M. Swan m'apprend que les Waguha (Tanganyika occidental), qui en général donnent à l'enfant le nom du père, reconnaissent la part de chaque parent dans la génération; et l'archidiacre Hodgson écrit qu'il en va de même de certaines tribus du Centre Oriental africain, où l'on calcule la filiation par la mère.

2. Ling Roth, Signification of Couvade, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXII. 227, 238.

3. Cameron, Notes on some Tribes of N. S. W. dans *Jour. Anthr. Inst.* XIV. 352.

4. Spencer and Gillen, *Native Tribes of Central Australia*, ch. IV; surtout p. 121, 124.

5. *Ibid.* p. 265.

6. *Ibid.* p. 124 *sqq.*

parenté peut aussi s'acquérir. « Pour qu'elle s'acquière, il faut que le sang du candidat à la parenté se mêle au sang de ceux qui forment déjà le groupe apparenté. C'est ainsi que le candidat entre dans la confrérie, est considéré comme issu de la même souche que les autres membres et, devenu membre à son tour, participe de tous leurs privilèges[1] ». Selon l'expression de Robertson Smith, « celui qui a bu le sang de l'un des membres du clan n'est plus un étranger, mais un frère; et le voilà comme tel inclus dans le cercle mystique, avec ceux qui ont part au sang de vie commun à tout le clan[2] ». Hartland donne de ce rite une brève description : — « il suffit qu'une incision soit pratiquée dans le bras du néophyte, et que le sang qui en coule soit sucé par quelqu'un du clan, sur lequel cette même opération est répétée par le néophyte. Peut-être qu'à l'origine tous les membres du clan s'assemblaient et participaient au rite; mais s'il en a été ainsi, c'est une nécessité que l'on a presque partout cessé de reconnaître. A vrai dire, la forme a subi d'innombrables modifications... Mais quelle que soit la forme que l'on adopte, l'essence du rite subsiste, et il se pratique dans le monde entier ». Suit une liste de peuples, situés aux quatre coins du monde, et qui, dit-on, se livrent à ces pratiques[3].

L'impression que retient sans nul doute le lecteur de ces lignes, c'est que le mélange du sang est une cérémonie fort répandue d'adoption dans un clan étranger. Or les faits énoncés par les auteurs auxquels renvoie Hartland ne démontrent rien de tel. Dans la plupart des cas parvenus à notre connaissance, le mélange du sang est une forme de pacte individuel; naturellement ce pacte, conclu avec un chef ou un roi, engage aussi les sujets de celui-ci; et parfois les contractants sont des tribus ou des royaumes. Quant au rite d'adoption « pratiqué dans le monde entier », il en reste à peine un seul exemple qui corresponde à la description de Hartland. Lui-même admet qu' « à mesure que se relâchait l'emprise du clan sur ses membres, la fraternité du sang prit un caractère personnel, jusqu'au jour où elle eut perdu toute force sociale, où elle devint tout simplement la forme la plus solennelle du pacte conclu d'homme à homme[4] ». Ainsi, son interprétation du pacte du sang n'est en somme qu'une inférence, fondée sur la supposition que le rite actuel est une survivance du passé, du temps où le clan était littéralement un corps, et l'individu un membre amputé. Mais cette conception que le pacte actuel est une survivance, les faits ne la justifient pas. Il n'existe pas autant que je sache, de trace de ce pacte parmi les sauvages du type le plus bas, à moins que l'on n'y fasse entrer les indigènes d'Australie; et là, ce n'est certainement pas une cérémonie d'adoption. Chez les Aruntas, elle a pour but d'empêcher la trahison : « Si, par exemple, une troupe, partie d'Alice Springs, voulait faire une expédition de vengeance au pays Burt, et qu'elle comptât dans son camp un

1. Hartland, *op. cit.* II. 237
2. Robertson Smith, *Religion of the Semites*, p. 315.
3. Hartland, *op. cit.* II. 237 *sqq.*
4. *Ibid.* II. 240.

individu de ce pays, on l'obligerait à boire du sang avec la troupe : après quoi, il n'aurait plus le droit de prévenir ses amis du danger qu'ils courraient[1] ». Voilà un exemple instructif ! L'indigène d'Australie est tenu d'aider ceux-là avec qui il a bu du sang, contre ses propres parents, que dis-je? contre son propre groupe totem. De même en Orient, « le pacte du sang lie plus étroitement que la descendance commune[2] »; et c'est encore le cas chez les anciens Scandinaves[3]. Comment ceci cadre-t-il avec la théorie de Hartland?

On suppose parfois que le mélange du sang est une cause directe d'accord et de sympathie mutuelle, en vertu du principe de transmission par contact des qualités et propriétés[4]. Même en Europe il subsiste des traces de la croyance qu'en donnant à un autre quelques gouttes de son sang, on lui inocule du coup des sentiments d'amitié[5]. Mais l'authentique pacte du sang impose des devoirs aux deux contractants, et contient aussi, en puissance, le châtiment de celui qui le violerait. Il implique une promesse; et par le transfert du sang, bu on inoculé, se transfère aussi, vaguement ou distinctement, une malédiction conditionnelle, destinée à blesser ou à détruire celui qui manquerait à sa promesse. La preuve que telle est bien l'idée principale cachée sous le pacte du sang, c'est qu'il s'accompagne régulièrement de malédictions ou d'imprécations sur soi-même[6]. Ainsi, à Madagascar, quand deux ou plusieurs personnes sont d'accord pour s'unir par le lien de fraternité, on se procure une volaille, on lui coupe presque la tête, et on la laisse saigner tant que dure la cérémonie. Les contractants prononcent alors une longue imprécation et des vœux mutuels sur ce sang, disant entre autres choses : — « O cette misérable volaille nageant dans son sang ! ton foie nous le mangeons; ton foie nous le mangeons. Si l'un de nous revient sur les termes de ce serment, puisse-t-il sur-le-champ devenir insensé, puisse-t-il devenir aveugle, puisse ce pacte devenir contre lui une malédiction ! » On tire alors à chacun d'eux un peu de sang, que les autres boivent, avec des exécrations et des menaces de ven eance, au cas où l'un des contractants violerait ce serment sacré[7]. D'après une autre description, les contractants, après avoir bu le sang de chacun d'eux, boivent dans le même bol une mixture qui doit se changer en poison pour quiconque violera son serment[8]. Nous

1. Spencer and Gillen, *op. cit.* p. 461.
2. Trumbull, *Blood Covenant*, p. 10.
3. Maurer, *Bekehrung des Norwegischen Stammes*, II. 171.
4. *Cf.* Crawley, *Mystic Rose*, p. 236 *sq.*
5. Von Wlislocki, Menschenblut im Glauben der Zigeuner, dans *Am Ur-Quell*, III. 64. Dörfler, Das Blut im magyarischen Volkglauben, *ibid.* III. 269 *sq.*
6. Forbes, *A Naturalist's Wanderings in the Eastern Archipelago*, p. 452 (indigènes de Timor). Burns, Kayans of the North-West of Borneo, dans *Jour. of the Indian Archipelago*, III. 146 *sq.* New, *Life, Wanderings, and Labours in Eastern Africa*, p. 364 (Taveta). Decle, *Three Years in Savage Africa*, p. 494 (Wakamba). Trumbull, *op. cit.* p. 9, 20, 31, 42, 45-47, 53, 61 *sq.* Pour ce qui est de l'habitude de sceller un accord par le transfert du sang accompagné d'un serment, voir aussi Partridge, *Cross River Natives*, p. 191 (païens des Monts Obubura, Nigérie australe).
7. Ellis, *History of Madagascar*, I. 187 *sqq.*
8. Dumont d'Urville, *Voyage pittoresque autour du monde*, I. 81.

avons déjà vu que le sang est particulièrement efficace comme conducteur de malédictions; or qu'imaginer de mieux, à ce point de vue, que le sang de celui-là même qui prononce la malédiction? Mais le sang d'une victime sacrifiée pour la circonstance peut également servir à la même fin, on peut même choisir pour transférer l'imprécation tout autre véhicule approprié. Les anciens Massaï « crachaient sur l'homme à qui ils juraient amitié éternelle[1] »; et le sens de ce geste est très clair, quand on sait qu'ils crachent copieusement en lançant des malédictions, et que « si, en maudissant un ennemi, on peut lui cracher dans les yeux, on croit qu'il en deviendra aveugle[2] ». Les anciens Arabes juraient alliance et protection en se trempant les mains dans un vase plein de sang, dont ils buvaient ensuite; mais ils avaient aussi un autre pacte, le *hilf al-fodûl*, qui consistait à prendre de l'eau Zemzem, dont on lavait les coins de la Kaʿba, et que buvaient ensuite les contractants[3]. Le pacte du sang est essentiellement fondé sur la même idée qu'une coutume mauresque par laquelle on scelle un contrat d'amitié en prenant un repas ensemble au tombeau d'un saint; le sens de cet acte est éclairé par cette formule : que si l'un des contractants viole le contrat, « la nourriture le lui revaudra[4] ».

Outre le mariage, le voisinage, et la descendance commune, un culte commun peut aussi former le lien constitutif de l'union sociale. Mais, chez les sauvages, une communauté religieuse coïncide généralement avec une communauté d'autre sorte. Familles, clans, tribus, ont leurs dieux tutélaires[5]; et il peut arriver qu'un groupe purement local se forme à lui tout seul en communauté religieuse. A part deux ou trois exceptions, remarque le major Ellis, tous les dieux qu'adorent les tribus de langue

1. Hinde, *The Last of the Masai*, p. 47. Voir aussi Johnston, *Uganda*, II. 833.
2. Hinde, *op. cit.* p. 48.
3. Robertson Smith, *Marriage and Kinship in Early Arabia*, p. 56 *sqq.* *Cf.* Hérodote, III. 8.
4. *Supra*, I. 583. Une autre théorie veut voir dans le sang inoculé un gage, un dépôt, obligeant celui à qui on l'a emprunté de demeurer fidèle à celui qui l'a reçu. Supposons deux individus A et B, devenus, par inoculation, frères de sang. Chacun d'eux a dès lors, prétend Crawley (*Mystic Rose*, p. 236 *sq.*), une partie de l'autre sous sa garde; chacun s'est « donné à l'autre » dans un sens très réel. Il est doublement impossible qu'il y ait entre eux traîtrise ou offense : d'abord parce que, si A fait du tort à B, il se fait du tort à lui-même; ensuite parce que, si B est offensé, A le croit capable de se venger en faisant du tort à cette partie de A qui est en sa possession. Mais cette explication ne va pas sans soulever des objections sérieuses. La croyance à la magie sympathique n'implique pas qu'une offense faite à B par A affecte *eo ipso* A lui-même en cette partie de son moi qui est déposée en B; elle n'implique pas d'avantage que deux choses, parce qu'une fois jointes, doivent demeurer après leur séparation dans un tel rapport « que tout ce qui est fait à l'une affecte l'autre de la même manière » (Frazer, *Golden Bough*, I. 49) à moins d'intention expresse de l'agent. La partie séparée fait donc l'office d'un intermédiaire par lequel l'influence magique est transférée jusqu'au tout. Et l'on ne voit pas bien comment B pourrait faire tort à A grâce à la partie de A qui est en sa possession, une fois cette partie absorbée dans le système de B, comme c'est le cas pour les quelques gouttes de sang qu'A lui a inoculées.
5. Voir *infra* ch. L : les dieux gardiens de la moralité.

Tchi sur la Côte de l'Or sont exclusivement locaux, ont un domaine limité. Dieux de la nature, ils sont liés aux objets qu'ils animent; dieux des ombres, ils sont localisés par le lieu de sépulture; divinités tutélaires d'origine oubliée, leur position est fixée nécessairement par celle de la ville, du village, de la famille qu'elles protègent. Dans tous ces cas, ils n'ont pour adorateurs que les gens de leur voisinage, à l'exception du dieu du ciel, du dieu du tremblement de terre, et de la déesse des arbres de coton-soie, que l'on adore partout[1].

Lorsque la communauté religieuse est ainsi en même temps famille, clan, village ou tribu, il est évidemment impossible de distinguer avec exactitude l'influence sociale de la religion commune, d'une part, et, de l'autre, celle qu'exercent le mariage, le voisinage, la descendance commune. Il semble pourtant qu'une certaine école d'anthropologues ait un peu exagéré l'importance du lien religieux, ou du moins du lien totémique. Dans la société primitive, nous dit-on, « chaque membre de la parenté atteste et renouvelle son union avec le reste » en prenant part à un repas sacrificiel, où le dieu totem est mangé par ses adorateurs[2]. Mais on n'a jamais donné de preuve satisfaisante à l'appui de cette théorie. Sir J. G. Frazer ne connaît qu'un seul cas incontestable de sacrement totem, c'est celui que l'on trouve chez les Aruntas et quelques autres tribus de l'Australie Centrale[3], qui, à l'époque de l'Intichiuma, ont coutume de tuer et de manger des animaux totem : encore ceci n'a-t-il rien à faire avec les relations mutuelles des gens de même parenté. Le seul but de cette cérémonie est de multiplier, par un procédé magique, les animaux d'une certaine espèce, afin d'augmenter les provisions alimentaires des autres groupes totémiques[4]. Dans son livre sur le Totémisme, Frazer écrit ce qui suit : « Le lien du totem est

1. Ellis, *Yoruba-speaking Peoples of the Slave Coast*, p. 284 *sq*. Autres exemples de dieux de village dans : Turner, *Samoa*, p. 18. Crozet, *Voyage to Tasmania*, p. 45 (Maoris). Christian, *Caroline Islands*, p. 75 (indigènes de Ponape). Grierson, *Bihar Peasant Life*, p. 403 *sqq*.

2. Hartland, *op. cit.* II. 236.

3. Frazer, *Golden Bough*, I. p. XIX. *Cf. Idem.*, *Totemism, etc.*, IV. 230 *sqq*.

4. Spencer and Gillen, *Native Tribes of Central Australia*, ch. VI. *Iidem*, *Northern Tribes of Central Australia*, ch. IX *sq*.

plus fort que le lien du sang, ou de la famille au sens moderne. On le dit expressément des clans de l'Australie Occidentale et de l'Amérique nord-occidentale; on pourrait sans doute le dire de toute société où le totémisme atteint son plein développement. Par suite, dans les tribus totem, chaque groupe local, étant nécessairement composé (en raison de l'exogamie) de personnes de deux clans totem au moins, risque à chaque instant de se voir résoudre en ses éléments totem par l'explosion d'une querelle du sang; alors le mari et la femme, si la querelle est entre leurs deux clans, se voient toujours dressés l'un contre l'autre; et les enfants, selon qu'on les fait descendre de la lignée paternelle ou maternelle, contre leur mère ou contre leur père[1] ». Dans les deux ou trois cas cités par Frazer à l'appui de son affirmation[2], le groupe totémique est identique au clan : il est donc impossible de savoir si la force du lien unificateur vient de la relation totémique ou de la commune descendance. Même combinés, d'ailleurs, ce n'est que par exception que les systèmes de clan et de totem arrivent aux conséquences indiquées par les sources de Frazer. Pour ce qui est des aborigènes d'Australie, Curr fait cette remarque : « Ni mes recherches, ni mes souvenirs, ne me donnent aucun exemple où les enfants soient ennemis de leur père, ou ennemis entre eux, que ce soit pour des raisons de parenté maternelle, ou pour toute autre raison. Les affirmations du capitaine Grey soulèvent, à vrai dire, bien des objections[3]. »

Fort heureusement les Aruntas, et quelques autres tribus de l'Australie Centrale, nous offrent l'occasion d'étudier l'influence sociale du totémisme séparée de celle du clan, car les deux systèmes sont ici tout à fait

1. Frazer, *Totemism*, p. 57.

2. Grey, *Journals of Expeditions in North-West and Western Australia*, II. 230. Petroff, *Report on Alaska*, p. 165. Hardisty, Loucheux Indians, dans *Smihtsonian Report*, 1866, p. 315.

3. Curr, *The Australian Race*, I. 67. La constatation faite par Hardisty sur les Indiens Loucheux est remarquable par son manque de netteté. Il dit : « En temps de guerre, on n'allait pas tribu contre tribu, mais division cont ivrdeision; et comme les enfants n'appartenaient jamais à la même caste (clan) que leur père, ils se trouvaient naturellement dans le camp opposé au sien... Mais l'occurrence était rare, car le moins bon des pères aimait mieux naturellement rester en paix avec ses enfants que d'entrer en guerre contre eux ». Et voici le passage de Petroff, relatif aux Thlinkit, dont parle Frazer : « Les liens du totem ou du clan passent pour beaucoup plus forts que ceux de la parenté du sang ».

indépendants l'un de l'autre. Le pays qu'occupe une tribu peut être divisé en un certain nombre de régions, de dimensions variables, dont chacune a pour centre un certain lieu, où l'on dit que dans un lointain passé certains ancêtres mythiques sont nés, ou ont campé au cours de leur vie errante, et où, croit-on, leurs esprits demeurent associés aux pierres sacrées que transportaient autrefois ces ancêtres fabuleux. De ces esprits sont sortis, et continuent de sortir, des hommes et des femmes véritables, et les membres des divers totems sont leurs réincarnations. Aux lieux où résident ces ancêtres, leurs esprits entrent dans le corps des femmes, et c'est pourquoi il faut qu'un enfant appartienne au totem du lieu où sa mère croit l'avoir conçu. Il en résulte qu'aucun totem n'est limité aux membres d'un clan ou d'un sous-clan particulier[1], et que si, en fait, la plupart des membres de telle horde ou tel groupe local peuvent appartenir au même groupe totémique, la coïncidence entre ces deux modes d'organisation n'a rien d'absolu[2]. Comment, dès lors, les relations sociales de deux personnes seraient-elles influencées par le fait qu'elles relèvent du même totem? « Dans ces tribus », disent Spencer et Gillen, « il n'est pas question que les membres d'un même totem soient liés entre eux au point d'être obligés de s'unir pour combattre en faveur d'un membre de leur totem... Les hommes qui sont tenus d'en assister un autre dans une querelle sont ceux de la même localité, et non pas forcément ceux du même totem que lui; cette dernière considération n'entre même pas en ligne de compte et, ici comme ailleurs, on peut voir combien s'est développée ce que nous appelons « l'influence locale »... Ceux qui l'assistent sont ses frères, de sang ou de tribu, les fils des frères de sa mère, de sang ou de tribu. Autrement dit, si vous êtes Panunga, vous aurez l'assistance des hommes Panunga et Ungalla de votre localité; et si la bataille devient générale, vous aurez le secours de votre groupe local tout entier... A

1. Spencer and Gillen, *Native Tribes of Central Australia*, ch. IV.

2. *Ibid*, p. 9, 32, 34.

vrai dire, c'est seulement au cours de certaines cérémonies que l'on voit se dessiner nettement l'existence d'une relation due à la communauté du nom totémique. Et l'on pourrait demeurer bien longtemps dans une tribu Arunta sans même se douter que chacun de ses membres a un nom totémique[1] ».

Si, de ces races sauvages et barbares, l'on passe à des peuples plus cultivés, tels qu'ils nous apparaissent tout d'abord à la lumière de l'histoire, nous retrouvons les unités sociales déjà rencontrées aux étapes inférieures de la civilisation : famille, clan, village, tribu. Nous trouvons aussi, côte à côte avec la famille consistant en parents et enfants, une organisation de famille plus vaste, qui n'est peut-être pas inconnue des races inférieures, mais qui, dans les Etats antiques, prend une importance particulière.

En Chine, la famille ne se divise pas, d'habitude, avant que les enfants des plus jeunes fils aient commencé à grandir. A ce moment, les branches cadettes se séparent de l'aînée et s'installent à part. Mais les fondateurs de ces nouveaux foyers continuent à participer, dans la vieille maison, au culte des ancêtres; et, théoriquement, on porte le deuil jusqu'à la quatrième génération d'ascendants ou de descendants en ligne directe, et on le porte aussi pour les gens de la cinquième génération issus du « chef honoré » de la famille[2]. En même temps nous trouvons, en Chine au moins, les traces d'une organisation de clan. Des groupes considérables portent le même nom de famille : une peine judiciaire est infligée à quiconque épouse une personne ayant le même nom de famille, et, d'autre part, nul n'a le droit de désigner comme son héritier une personne portant un autre nom de famille que le sien[3]. En outre, il y a des villages entiers composés de parents qui tous portent le même nom de famille. « Souvent », dit Doolittle, « dans les districts

1. Spencer and Gillen : *Native Tribes of Central Australia*, p. 34, 544.

2. Simcox, *Primitive Civilizations*, II. 303, 493, 69.

3. Medhurst, Marriage, Affinity and Inheritance in China, dans *Trans. Roy. As. Soc. China Branch*, IV. 21, 22, 29.

ruraux, il s'écoule une longue période pendant laquelle la propriété reste indivise entre les héritiers, les descendants d'un commun ancêtre vivant et travaillant ensemble, se partageant le profit du travail sous la direction du chef du clan et des chefs des branches familiales... Il ne peut y avoir qu'un seul chef de clan. Les divers chefs de familles lui sont surbordonnés[1]. »

Les « quatre générations » des Chinois, qui embrassent tous ceux que l'on regarde comme proches parents, ont leur équivalent dans l'organisation familiale de la plupart des peuples dits Aryens. Les Propinqui romains — pères, mères, enfants, frères et sœurs, oncles et tantes, neveux et nièces, cousins du premier degré (*consobrini*) et du second (*sobrini*) — correspondaient exactement aux Anchisteïs des Grecs, aux Sapindas des Hindous[2], et aux Syngeneïs des Perses[3]. Les membres de ces quatre générations étaient liés par une parenté particulièrement étroite. Ils avaient des droits et des devoirs mutuels de diverses espèces. Primitivement, si l'un d'eux était tué, il appartenait aux autres de le venger. Ils se devaient assistance mutuelle en toute circonstance, et surtout devant les tribunaux. Ils célébraient en commun des fêtes de réjouissance et des fêtes pour les morts. Ils avaient le même culte et portaient les mêmes deuils. Bref, ils formaient une unité familiale élargie, dont les familles séparées n'étaient que les rameaux, même s'ils ne vivaient pas tous nécessairement dans la même maison[4]. L'Inde présente encore aujourd'hui une survivance, d'ailleurs précaire, de cette organisation : « Dans la Famille Unie des Hindous », dit Sir Henry Maine, « survit absolument le groupe agnatique des Romains ; ou plutôt, il sur-

1. Doolittle, *Social Life of the Chinese*, II. 225 *sqq.*

2. *Baudhâyana*, I. 5. 11. 9 : « L'arrière-grand-père, le grand-père, le père, soi-même, les frères utérins, le fils né d'une femme de caste égale, le petit-fils, l'arrière-petit-fils, — tels sont les Sapindas, à l'exclusion du fils de l'arrière-petit-fils ». *Laws of Manu*, IX. 186 : « A trois ancêtres on doit offrir l'eau, à trois le gâteau funéraire; le quatrième descendant est celui qui leur fait ces offrandes, le cinquième n'a aucun lien avec eux . » *Cf.* Jolly, Recht und Sitte, dans Bühler, *Grundriss der indo-arischen Philologie*, II. 85.

3. Brissonius, *De regio Persarum principatu*, I. 207, p. 279. Leist, *Alt-arisches Jus Civile*, I. 47 *sqq.*

4. Klenze, Die Cognaten und Affinen nach Römischem Rechte in Vergleichung mit andern verwandten Rechten, dans *Zeitschr. f. geschichtliche Rechtswiss.* VI. 5 *sqq.* Leist, *Alt-arisches Jus Civile*, I. 231 *sqq*, Rivier, *Précis du droit de famille romain*, p. 34 *sqq.*

vivrait, n'étaient le droit anglais et les tribunaux anglais. On trouve ici un ancêtre commun dont la réalité est parfaitement certaine, une authentique consanguinité, un fonds commun de propriété, une habitation commune[1] ». De même les Codes Gwentien, Dimétien et Vénédotien voient dans la maison et la terre du libre Gallois le bien de la famille : « Tant que vivait le chef de la famille », dit Seebohm, « tous ses descendants vivaient avec lui, apparemment dans la même ferme, à moins que l'on n'en eût construit de neuves à leur usage, sur la terre familiale. En tout cas, ils faisaient encore partie de la maison unie dont il était le chef. Lorsque mourait un homme libre, chef de maison, son bien ne se dispersait pas. Pendant trois générations, ses héritiers le tenaient indivis[2] ». L'antique société irlandaise comptait aussi dans ses subdivisions celle des « proches parents », les Propinqui des Romains[3]. De nos jours encore, les Slaves du Sud vivent souvent en communautés de maison, chacune comptant de dix à soixante membres et plus, qui sont apparentés par le sang du côté masculin jusqu'au second ou troisième degré, et qui s'associent dans une habitation commune ou un groupe d'habitations, possédant le sol en commun, ayant des occupations communes, gouvernés par un chef commun[4]. Chez les Russes, on trouve aussi des maisonnées de ce genre, contenant des représentants de trois générations ; on en trouvait encore bien plus avant l'émancipation des serfs en 1861[5]. Seuls entre les peuples dits Aryens, les Teutons paraissent n'avoir pas connu l'organisation indivise de la famille[6].

Chez tous ces peuples, un certain nombre de familles, liées par la parenté ou l'indivision, constituaient un agré-

1. Maine, *Dissertations on Early Law and Custom*, p. 240.

2. Seebohm, *English Village Community*, p. 193. *Idem*, *Tribal System in Wales*, p. 89 *sqq*.

3. Maine, *Early History of Institutions*, p. 90 *sq*. Leist, *Alt-arisches Jus Civile*, I. Anhang I.

4. Krauss, *Sitte und Brauch der Südslaven*, p. 75, 79 *sqq*. Maine, *Dissertations on Early Law and Custom*, p. 121 *sqq*. Utiesenovic, *Die Hauskommunionen der Südslaven*, p. 20 *sqq*. Miler, Die Hauskommunion der Südslaven, dans *Jahrbuch d. internat. Vereinigung f. vergl. Rechtswiss.* III. 199 *sqq*.

5. Mackenzie Wallace, *Russia*, I. 134. Von Hellwald, *Die menschliche Familie*, p. 506 *sq*. Kovalewsky, *Modern Customs and Ancient Laws of Russia*, p. 53 *sq*.

6. Voir Leist, *Alt-arisches Jus Civile*, I. Anhang, I.

gat social plus vaste, communauté de village, ou groupe de maisonnées. C'est ce que le peuple védique appelait un *janmanā*, ou simplement un *grāma* (village[1]); et cette organisation, quoique sous une forme modifiée, survit dans l'Inde actuelle. Le type de communauté villageoise décrit par Maine est à la fois un groupement de co-propriétaires et une société organisée patriarcalement, pourvoyant à l'exploitation du fonds commun et pourvoyant aussi, en général, au gouvernement intérieur, à la police, à l'administration de la justice, à la répartition des taxes et des charges publiques. A la différence de la famille indivise, les familles apparentées qui constituent la communauté villageoise ne détiennent plus leur terre comme un fonds commun à tous indistinctement. Elles l'ont répartie entre elles, et la redistribuent, tout au plus, périodiquement; bref, elles sont en marche vers les formes modernes de la propriété foncière. Et tandis que la famille indivise est un cercle étroit de gens réellement apparentés, la communauté villageoise s'est généralement adultérée par l'introduction d'étrangers acheteurs de parts, venus de loin en loin se greffer sur la souche primitive. Néanmoins, on continue de présumer en pareil cas la parenté commune à l'origine; aussi la communauté villageoise hindoue du type indiqué, alors même qu'elle n'est pas strictement une association de parents, est-elle tout au moins un groupe de co-propriétaires, formé sur le modèle de ces associations[2].

Au *grāma* védique correspondaient le *viç* iranien, le *genos* grec, la *gens* romaine : et de même que chez le peuple védique plusieurs *grāmas* formaient un *viç*, plusieurs *viçs* un *jana*[3], de même le *viç* iranien, le *genos* grec, la *gens* romaine étaient respectivement subdivisions d'une *zantu*, d'une *phratria*, d'une *curia*, lesquelles à leur tour rentraient dans ces unités plus vastes : *daqyu*, *phylè*,

1. Zimmer, *Altindisches Leben*, p. 159 sq.

2. Maine, *Ancient Law*, p. 260 sqq. *Idem*, *Dissertations on Early Law and Custom*, p. 240. Elphinstone, *History of India*, p. 68 sqq. Baden-Powell (*Indian Village Community*, p. 3 sqq.) a montré que la description générale de Sir Henry Maine ne s'applique qu'à une certaine classe des villages de l'Inde.

3. Zimmer, *Altindisches Leben*, p. 159 sq.

tribus[1]. Primitivement, le territoire romain était divisé en un certain nombre de districts de clan, habités chacun par une *gens* particulière, qui constituait ainsi un groupe d'associés unis à la fois par la localité et par la commune descendance. Chaque maisonnée avait sa portion de terre, mais l'association du clan comme telle, ou le village en son ensemble, possédait aussi une parcelle, qui était la terre du clan, et celle-ci fut gérée, jusqu'à une date tardive, d'après le même principe que les terres familiales, c'est-à-dire d'après le système de possession indivise, chaque clan cultivant son lot, puis en distribuant le produit entre les diverses maisonnées qui le composaient. Les traditions mêmes du droit romain nous apprennent que la richesse consista surtout, au début, dans le bétail et l'usufruit du sol ; et que c'est plus tard seulement qu'il y eut répartition des terres à titre de propriété particulière et individuelle[2]. Aux temps historiques encore, l'héritage de quiconque mourait sans laisser ni enfants ni agnats, passait aux *gentiles*, ou ensemble des citoyens romains homonymes du défunt ; mais il n'en revenait pas une sesterce à qui lui était apparenté par les femmes, de si près que ce fût[3]. De bonne heure, pourtant, la *gens* romaine, après avoir d'abord représenté un groupe de parents habitant au même lieu, se recruta, comme la communauté de village chez les Hindous, parmi des étrangers, que l'on admettait comme descendants présumés de l'ancêtre commun. Et il est difficile de croire que la fiction même de l'origine commune se soit longtemps maintenue, soit à Rome, soit en Grèce, une fois que l'Etat eut adopté comme divisions politiques l'organisation du peuple en gentes, phratries et tribus, et fixé le nombre des membres de chacune[4]. Le *genos*, la *gens*, au moment où ils nous apparaissent dans l'histoire, n'étaient déjà plus que survivances en déclin, sauf sur un point : ils

1. Leist, *Græco-italische Rechtsgeschichte*, p. 104 *sq*.
2. Mommsen, *History of Rome*, I. 45, 46, 238.
3. Maine, *Ancient Law*, p. 220 *sq*. Fustel de Coulanges, *La Cité antique*, p. 126.
4. Leist, *Græco-italische Rechtsgeschichte*, p. 150 *sqq*. Il est dit expressément qu'à Athènes, les membres d'un même γένος n'étaient pas nécessairement regardés comme du même sang (voir Bunsen, *De jure hereditario Atheniensium*, p. 104, n. 28).

demeuraient, l'ayant été depuis le début[1], des communautés religieuses, alors que dès longtemps, dans la pratique, ils avaient perdu, à d'autres points de vue, toute importance. Il en était ainsi à Athènes surtout, où certaines gentes renommées continuèrent pendant des siècles à jouer un rôle de premier plan dans le culte religieux[2]. Quant aux Romains, ils semblent avoir conservé leurs *gentilicia sacra* jusqu'au temps de Cicéron[3].

Autrefois, dans le Pays de Galles, les districts étaient occupés par des tribus soumises à leurs chefs ou roitelets, et la tribu (*cenedl*) consistait en une poignée de parents, « liés entre eux par des intérêts communs et de fréquents mariages, et aussi par la nécessité de se défendre mutuellement contre l'étranger, l'ennemi[4] ». Le *trev*, à son tour, était un groupe de maisonnées dispersées, correspondant à la *gens* romaine, mais « non à un village moderne[5] ». Il semble qu'il en ait été de même des *vici* teutoniques dont parle Tacite[6]. Mais un passage de César permet de conclure que, chez les Teutons aussi, les gens de la même localité étaient en même temps parents[7]. Ils ne s'adonnaient guère à l'agriculture, et « le pays sinistre » qu'ils habitaient, désert d'apparence, dur de climat, mal cultivé, n'était pas favorable à la formation de vastes corps sociaux possédant quelque cohésion et capables de durer. Nous trouvons cependant chez eux des unités sociales, que César appelle *regiones* ou *pagi*[8], dont on peut admettre que les *vici* aient été des subdivisions.

Par contre, chez les Slaves éminemment agriculteurs, nous trouvons aujourd'hui encore une organisation sociale qui ressemble fort à celle des Hindous. Les Slaves du Sud, nous l'avons vu, vivent en communautés qui correspondent aux familles indivises de l'Inde. Or, quand

1. Schoemann, *Griechische Alterthümer*, II. 548 *sqq.* Marquardt, *Römische Staatsverwaltung*, III. 126, 130. Fustel, *op. cit.* p. 124 *sqq.*
2. Leist, *Græco-italische Rechtsgeschichte*, p. 159 *sq.*
3. Cicéron, *Pro domo*, 13 (34).
4. Seebohm, *English Village Community*, p. 190. *Idem*, *Tribal System in Wales*, p. 61.
5. *Idem*, *English Village Community*, p. 343.
6. Tacite, *Germania*, 16. *Cf.* Hildebrand, *op. cit.* p. 105 *sqq.*
7. César, *De bello Gallico*, VI. 22 : « Magistratus ac princeps in annos singulos gentibus cognationibusque hominum, qui una coierint, quantum, et quo loco visum est, agri attribuunt. »
8. *Ibid.* VI. 22, 23.

une *zadruga* devient par trop nombreuse, elle essaime, et s'élargit ainsi peu à peu jusqu'à former une fraternité ou *bratstvo*, groupe de communautés entre maisons parentes, qui ne se sentent pas seulement branches d'un même tronc, mais possèdent encore des intérêts communs et un chef commun. Enfin plusieurs *bratstva* composent une *pleme*, ou tribu[1]. En Russie, également, la famille (pure et simple ou indivise) a donné en se développant le *mir*, ainsi conçu que chaque maison du groupe garde son chef séparé, mais que tous les chefs des différentes maisons élisent un chef du village. Le *mir* russe ressemble fort à la communauté villageoise hindoue, déjà décrite. La terre y est propriété communale, et probablement fut-elle jadis cultivée en commun. Dans l'usage établi avant le récent bouleversement politique, elle était répartie entre les familles composantes ; et soit que ses lots fussent transférés de l'une à l'autre périodiquement, ou assignés en propriété à telle ou telle, le droit d'en interdire la vente appartenait toujours au pouvoir collectif résidant dans l'assemblée des villageois. Primitivement, le *mir* fut aussi un groupe de parents ; mais, comme dans la communauté villageoise hindoue, le lien du sang perdit beaucoup de sa force par l'effet d'une quantité de fictions, par l'admission notamment d'étrangers si nombreux que la tradition d'une origine commune s'est obscurcie ou perdue[2].

Ainsi, au début, dans l'organisation de tous ces peuples, les deux principes de proximité locale et de commune descendance ont généralement coïncidé. D'une part, tous les hommes libres, tous les vrais membres de la société, qui appartiennent au même groupe local, sont en même temps parents ; d'autre part, toutes les personnes unies par le lien d'une commune descendance appartiennent au même groupe local ou à des groupes voisins. La cause de cette coïncidence, c'est que le système de filiation par le père prévaut universellement. Quant à savoir s'il en

1. Krauss, *op. cit.* p. 2, 32 *sqq.* Von Hellwald, *op. cit.* p. 502 *sq.* Grosse, *op. cit.* p. 204 *sq.*

2. De Laveleye, *De la propriété*, p. 12 *sqq.* Maine, *Dissertations on Early Law and Custom*, p. 261 *sq.*

allait autrement aux temps préhistoriques, c'est une question qui reste ouverte. On a conjecturé que les anciens Chinois calculaient la parenté par la mère, mais les arguments invoqués à l'appui de cette conjecture sont de l'ordre philologique[1], et je ne saurais exprimer d'opinion sur leur plausibilité. On a également voulu prouver que le système de filiation utérin régnait chez les Aryens primitifs; mais les preuves n'ont rien de décisif. Je pense, avec Leist, que toutes les prétendues survivances de ce système dans l'antiquité préhistorique des races « aryennes » ou bien sont douteuses, ou bien sont fausses[2]. Quant aux Teutons, on a attribué beaucoup d'importance aux liens particulièrement étroits que Tacite dit avoir existé chez eux entre neveux et oncles maternels[3]; mais, remarque Schrader, quelle qu'ait été chez les peuples teutoniques l'importance de l'oncle maternel, il est clair qu'en matière de succession testamentaire le *patruus* passait avant l'*avunculus*, et les agnats avant les cognats[4]. Parce qu'une coutume reconnaît à certains égards la parenté utérine, il ne s'ensuit pas qu'autrefois le système maternel de filiation ait régné sans conteste, à l'exclusion du système paternel.

Dans une certaine mesure, le progrès de la civilisation est lié à l'expansion sociale. Chez les sauvages, la tribu est la plus grande unité sociale qui soit permanente; encore le lien de tribu est-il souvent fort lâche, parfois même inexistant. Il est vrai que l'on rencontre, même dans une race aussi peu évoluée que les Noirs d'Australie, des associations de tribus : mais aucune organisation politique ne les accompagne[5]. Un peu plus haut, nous trouvons la fameuse Ligue des Iroquois — fédération républicaine de cinq tribus distinctes, qui pouvait se vanter de trois siècles de paix et d'unité intérieure sans interruption[6] — et les royaumes des divers potentats d'Afrique. La civilisation

1. Puini, cité par Grosse, *op. cit.* p. 193.

2. Leist, *Alt-arisches Jus Gentium*, p. 58. *Idem. Alt-arisches Jus Civile*, I. 490.

3. Tacite, *Germania*, 20.

4. Schrader, *Prehistoric Antiquities of the Aryan Peoples*, p. 395.

5. Curr, *The Australian Race*, I. 62 sq.

6. Morgan, *League of the Iroquois*, p. 141.

ne prospère que dans les Etats. Après des débuts modestes autour du lac de Mexico, les Aztèques, par des conquêtes successives, réussirent à fonder un empire qui s'étendait sur quelque seize mille lieues carrées. Mais les larges zones de territoire inhabité qui séparaient leurs tribus permettaient à celles-ci de garder les unes vis-à-vis des autres une attitude de prudente réserve : aussi, quand survinrent les Espagnols, l'empire du Mexique n'était-il en réalité qu' « une chaîne de tribus indiennes intimidées que cette mutuelle timidité condamnait à l'isolement mutuel, et que maintenait seule unies la crainte d'attaques venues de la citadelle de bandits, inexpugnablement installée au milieu d'elles[1]. » Dans l'Amérique du Sud, pendant de longs siècles, six nations habitèrent la région qui s'étend de la ligne de partage des eaux entre les bassins du Huallaga et de l'Ucayali, à la ligne de partage des eaux entre les bassins de l'Ucayali et du Lac Titicaca. Lorsque l'accroissement de leurs populations les mit aux prises, la lutte pour la suprématie se termina par le triomphe des mieux préparés, les Incas, dont l'empire s'étendit de plus en plus par la subjugation d'autres nations et d'autres tribus[2]. Les plus anciens récits nous parlent d'une Chine plus que double, en superficie, de la France moderne; et si ce territoire était souvent divisé en moindres Etats, c'est une seule et même dynastie qui régnait sur l'ensemble[3]. Les deux couronnes de Haute et de Basse-Egypte furent réunies de très bonne heure; et le grand royaume de Babylone et d'Assur n'était pas moins imposant. Nous pouvons admettre que tous ces empires furent formés par l'association, volontaire ou forcée, de diverses tribus, comme ce fut le cas pour d'autres Etats dont nous connaissons un peu moins mal les origines et les premiers développements. Jusqu'à l'époque des Juges, les tribus d'Israël vécurent isolées ou en petits groupes, et il n'y eut vraiment de nation israélite, au sens politique du mot, qu'à dater du jour

1. Scheppig, Ancient Mexicans, etc. p. 6, dans Spencer, *Descriptive Sociology*. Prescott, *History of the Conquest of Mexico*, p. 4. Ratzel, *History of Mankind*, II. 199, 202.

2. Markham, Geographical Positions of the Tribes which formed the Empire of the Yncas, dans *Jour. Roy. Geo. Soc.* XLI. 287 *sqq.*

3. Simcox, *op. cit.* II. 10, 13.

où Samuel et les Rois firent l'unité du peuple[1]. Le peuple Védique se composait d'une quantité de tribus indépendantes, entre lesquelles ne pouvaient intervenir que des alliances temporaires, défensives ou offensives. Mais ces alliances prirent de plus en plus un caractère permanent; les rois guerriers unirent plusieurs tribus, s'entourèrent d'une noblesse militaire, et fondèrent de grands royaumes[2]. En Grèce, en Italie, les Etats prirent naissance dans les ouvrages construits sur des lieux élevés pour servir de forteresses communes et de places de refuges en cas de guerre. Plusieurs tribus s'associèrent afin de pouvoir mieux résister aux entreprises de dangereux ennemis et, peu à peu, l'une des villes fortifiées prit une importance supérieure : Athènes en Attique, Alba Longa dans le Latium. Ces régions dominées par une ville se nommèrent *poleïs*, *civitates*[3]. Dans les temps historiques, on voulut à diverses reprises aller plus loin en réunissant plusieurs des petits Etats sous le gouvernement d'un seul. Dans cette tentative, Sparte et Athènes échouèrent, tandis que Rome vit ses efforts couronnés d'un succès exemplaire.

En se développant, l'Etat tendit à affaiblir ou à détruire les unités moindres qui l'avaient formé. Le pouvoir central, hostile au séparatisme, s'efforçait naturellement de s'approprier l'autorité dont ces unités étaient d'abord investies; et celles-ci n'avaient guère de raisons pour résister, si le gouvernement central était bon. Puisque le clan, la phratrie, la tribu, avaient pour objet de protéger leurs membres, ils devenaient superflus, en présence d'un puissant gouvernement national qui, sans égoïsme et sans partialité, s'occupait de ses divers sujets. Adam Smith met en contraste le vif sentiment de clan qui animait encore au XVIII^e siècle les Montagnards écossais, et le peu de souci dont témoignent les Anglais à l'égard de leurs parents éloignés. Dans les pays, remarque-t-il, où l'autorité de la loi ne suffit pas à assurer la sécurité individuelle, les branches d'une même famille vivent de préférence tout

1. Kuenen, *Religion of Israel*, I. 133.
2. Zimmer, *Altindisches Leben*, p. 158, 192 *sq.*
3. Leist, *Græco-italische Rechtsgeschichte*, p. 109 *sqq.*

près les unes des autres, leur association étant souvent nécessaire pour la défense commune; au contraire, dans un pays comme l'Angleterre, où l'autorité de la loi est solidement établie, « les descendants d'une même famille, n'ayant plus ce motif pour rester ensemble, se séparent et se dispersent naturellement, selon leur intérêt ou leur inclination[1] ». Il semble probable également que la persistance de la communauté villageoise ou du système de la « gens » chez les Hindous et les Slaves est due, en grande partie, à la faiblesse de l'Etat, où à la mauvaise qualité du gouvernement.

De même que les unités plus vastes, la famille subit, elle aussi, le contre-coup des progrès de l'Etat; mais tout d'abord ce fut exactement dans le sens contraire. Tandis que les autres groupes disparaissaient, la famille prenait de l'importance. Nulle part le lien familial n'est plus fort que dans les Etats antiques; nulle part on n'a mis plus de pouvoirs entre les mains du père et de l'aîné des descendants masculins. Dans un chapitre antérieur, j'ai déjà tenté d'expliquer ce fait singulier. J'ai fait remarquer qu'il paraissait exister, dans la société primitive, un certain antagonisme entre famille et clan, que ce qui affaiblit le clan renforça la famille et que le père ne devint patriarche qu'en tant qu'héritier d'une autorité dévolue jusqu'alors au clan. Mais nous avons observé aussi qu'à une étape supérieure de la civilisation, la famille reperdit de son importance[2].

Les tribus qui s'agrégèrent pour former une nation ou un Etat, furent normalement, semble-t-il, du moins au début, des branches de même tronc, vivant dans les mêmes parages, parlant la même langue, sous réserve des nuances dialectales. Sans doute cet Etat fut-il fréquemment adultéré, comme les unités moindres, par l'incorporation d'étrangers; mais ici encore des fictions remplacèrent les réalités, et l'on perdit de vue l'extraction étrangère. Il en alla tout autrement quand la formation ou l'accroissement

1. Smith, *Theory of Moral Sentiments*, p. 326 *sq.*

2. *Supra*, I, 623 *sq.*

de la République se fit en subjuguant une race étrangère. Au lieu d'adopter les vaincus comme gens de sang inférieur, on leur refusa les droits civiques, on les maintint même souvent en servitude. Ainsi se perpétua, à la base du droit de cité, le souvenir d'une double origine, puisque seuls les conquérants furent des citoyens au plein sens du mot. Mais des barrières de ce genre, si fortes et durables qu'elles soient, n'ont rien d'éternel. Les diverses races qui habitent un même pays sous un même gouvernement tendent à se rapprocher, la race « inférieure » finit par faire corps avec la nation, et la communauté des fonctions politiques s'appuie, non plus sur la descendance commune, mais sur la proximité locale. Toutefois, ce changement n'a pas été si radical ni si soudain qu'on a bien voulu le dire[1]. Entre les conceptions anciennes et les modernes, ce sont des fictions qui ont servi de pont. Sir Henry Maine tient qu'il ne faut pas aujourd'hui espérer comprendre la bonne foi de la fiction par laquelle, primitivement, on affectait de croire les immigrants issus de la même souche que les aborigènes[2]. Mais cette bonne foi, si elle est étonnante, l'est-elle plus que l'empressement avec lequel, aujourd'hui même, constamment, malgré l'évidence des faits contraires, on veut voir dans la communauté de langage la preuve de la communauté d'origine? Même quand il s'agit de peuples entiers, l'identité du langage ne prouve que contact ou voisinage; néanmoins, on décide couramment de la race d'un homme par son langage, et langage est devenu presque synonyme de nationalité. Ainsi les fictions généalogiques ne sont pas uniquement un trait du passé; elles influent encore sur les idées politiques. La théorie moderne du nationalisme revendique le droit de la nationalité la plus forte à absorber les autres nationalités qui vivent dans le même Etat qu'elle, par une méthode de greffe obligatoire, qui ne se peut effectuer que si les petites nationalités adoptent la langue de la grande. Mais, dans cette théorie, le langage a moins d'importance en tant que langage qu'en tant qu'emblème de la nationalité. Au fond

1. Maine, *Ancient Law*, p. 129. 2. *Ibid.* p. 131.

se retrouve le sentiment étroit de l'intolérance de race, tout disposé d'ailleurs à se laisser apaiser par une fiction. La doctrine nationaliste n'est que le spectre du principe politique de la commune descendance, réelle ou fictive, principe au nom duquel on fonde et l'on gouverne les Etats quand la civilisation est encore au berceau.

Tout comme les unités qu'il remplaça, l'Etat antique était une communauté religieuse aussi bien que politique. Au-dessus de tous les cultes particuliers, il existait une religion unique, commune à tous ses citoyens. Au Mexique, au Pérou, c'était la religion du peuple dominant, culte du dieu de la guerre, culte du soleil : les souverains eux-mêmes passaient pour des incarnations ou pour des enfants de ces dieux[1]. Ailleurs la religion d'Etat fut la fusion des divers cultes. Les dieux des groupements qui se fédéraient, non contents de garder leurs premiers adorateurs, se voyaient élever au rang de divinités nationales; et leur ensemble formait une fédération céleste, qu'adorait collectivement la fédération terrestre. C'est ainsi, semble-t-il, que se recrutèrent les panthéons de Rome[2], de l'Egypte[3], de l'Assyrie et de Babylone[4]; quant aux Grecs, ils allèrent un peu plus loin, et dès l'époque préhistorique ils avaient construit un Olympe pan-hellénique[5]. Parfois aussi, fait remarquer Robertson Smith, divers dieux se fondaient en un seul; ainsi la masse des Israélites, dans son culte local de Iahveh, l'identifia au Baalim des plateaux de Chanaan, et transporta dans son culte les rite des autels chanaanites, sans se douter que par là elle adorait Iahveh d'un culte moins pur[6].

Nul, certes, ne contestera que la religion commune accrut la force de l'Etat; mais on en a peut-être exagéré l'importance nationale. D'une part, la fusion politique précéda et détermina, manifestement, la fusion religieuse. D'autre part, le seul lien d'une religion commune n'a

1. Ratzel, *op. cit.* II. 199 *sq.* Markham, *History of Peru*, p. 23.
2. *Cf.* von Jhering *Geist des römischen Rechts*, I. 269.
3. Wiedemann, *Religion of the Ancient Egyptians*, p. 148.
4. Mürdter-Delitzsch, *Geschichte Babyloniens und Assyriens*, p. 24. Robertson Smith, *Religion of the Semites*, p. 39.
5. *Cf.* Rohde, *Psyche*, p. 36.
6. Robertson Smith, *op. cit.* p. 38.

jamais suffi à lier les tribus ou peuples voisins au point d'en faire une nation. Les Etats Grecs avaient et même religion et même langue : ils n'en gardèrent pas moins leur existence distincte. Rien n'est moins prouvé que l'affirmation de Seeley : « Dans l'Orient, aujourd'hui encore, nationalité est presque synonyme de religion[1] ». Wallin a eu des occasions exceptionnelles d'étudier les diverses nationalités musulmanes et il fait observer ce qui suit : « Chaque peuple d'Orient éprouve à l'égard des autres peuples une sorte d'aversion nationale; et il en est même ainsi des habitants d'une province à l'égard de ceux d'une autre province. Le Turc ne tolère pas facilement l'Arabe ou le Persan, et la réciproque est vraie; l'Arabe ne s'arrange pas très bien avec le Persan, ni le Persan avec l'Arabe; le Syrien n'aime pas l'Egyptien, qu'il dit cruel, et qui à son tour le prétend borné et stupide. Le fils du désert les condamne l'un et l'autre[2] ». Parfois, semble-il, c'est bien plutôt l'esprit national d'un peuple qui influence sa religion, que sa religion qui influe sur cet esprit. Le patriotisme est parvenu à nationaliser le plus grand ennemi du nationalisme : le christianisme; il a quasi ressuscité l'idée antique du dieu national, dont le grand rôle est de veiller sur son peuple, et avant tout de combattre pour lui dans les batailles.

Il est clair que les diverses formes du développement social examinées dans ces pages ont exercé une grande influence sur le sentiment altruiste. La combinaison de la proximité locale et de l'unité politique, l'idée d'une commune descendance, le lien d'une commune religion : tout cela a tendu à créer entre les membres de chacun des groupes des sentiments amicaux. Dès lors, quand l'unité politique s'est élargie, quand la notion de parenté s'est transformée en celle d'affinité raciale, quand la même religion est devenue commune à tous les citoyens de l'Etat ou (comme il arrive en des cas nombreux) a débordé les cadres qui la limitaient à une contrée, à une nation, le senti-

1. Seeley, *Natural Religion*, p. 229.
2. Wallin, *Anteckningar fran Orienten*, IV. 181 sq.

ment altruiste a suivi ce mouvement d'expansion, sauf — bien entendu — s'il s'est heurté à une influence rivale plus puissante. La cohésion accrue de l'agrégat politique a renforcé ce sentiment, tout de même que l'antagonisme suscité par les communautés étrangères et l'antipathie ou la haine naturelles ressenties à l'égard de leurs membres. Comme les gens aiment ce dont ils ont l'habitude et qu'ils sentent leur, ils ont une répugnance pour ce qui n'est pas coutumier ni familier. C'est là un trait facile à observer, parmi nous, chez les enfants[1] ou chez les personnes dépourvues d'éducation, qui se mettent très bien en colère à la vue d'une peau noire ou d'un vêtement oriental, ou à l'ouïe d'une langue étrangère. Ce genre d'antipathies a directement influé sur l'évaluation morale de la conduite envers les étrangers : mais il a aussi donné plus de force aux sentiments de bon vouloir mutuel entre gens de même tribu ou entre compatriotes. Car penchants et aversions s'exagèrent par contraste : haïr fait mieux aimer ce qui s'oppose à l'objet détesté. Il en va de même de la compétition et de l'hostilité des divers groupes humains : elles tendent à intensifier, dans chaque groupe, le dévouement au but commun, et les sentiments amicaux de ses membres entre eux.

Mais le sentiment altruiste ne se borne pas nécessairement aux individus appartenant à la même unité sociale. Les animaux grégaires peuvent être bien disposés à l'égard de tout membre de leur espèce qui ne provoque ni leur colère, ni leur crainte. Des sauvages ont fait preuve de bonté, de tendresse envers des étrangers souffrants et inoffensifs[2]. La sensibilité des petits enfants dépasse parfois le cercle de leur famille : une petite fille de deux ans, nous raconte Mme Manacéine, se mit un jour à pleurer, au jardin zoologique de St-Pétersbourg, parce qu'elle voyait l'éléphant passer par-dessus le corps de son gardien ; tous les autres spectateurs regardaient sans émo-

1. Compayré, *op. cit.* p. 100 : « Tout ce qui est inattendu, imprévu, est insupportable à l'enfant, et provoque soit la peur, soit plus tard la colère. J'ai vu un de mes fils, à quatre ans et demi, entrer dans de véritables rages toutes les fois que je lui parlais dans le patois de mon pays ».

2. Voir *supra*, I. 567-569, 577.

tion s'accomplir ce petit tour[1]. Dans l'espèce humaine, l'altruisme a été rétréci par l'isolement social, par les différences de langage, de race, d'habitudes, de coutumes, par l'hostilité et la suspicion. Mais les relations multipliées ont peu à peu favorisé son expansion. L'ignorance, dit Buckle, est le facteur le plus puissant des haines nationales : « Multipliez les contacts, vous diminuez l'ignorance, et par la suite la haine[2] ». Des gens de nationalités diverses éprouvent qu'en dépit de toutes les dissemblances ils offrent bien des traits communs; et un commerce répété rend moins sensible aux différences, en efface complètement quelques-unes. Il ne paraît pas douteux que ce processus ne s'accentue dans l'avenir. On tient même pour certain, car les mêmes causes produisent les mêmes effets, que l'altruisme continuera de s'élargir, et que l'idée de fraternité humaine trouvera dans les sentiments réels des hommes plus d'appui qu'elle n'en trouve aujourd'hui.

1. Manacéïne, *Le surmenage mental dans la civilisation moderne*, p. 248. Voir aussi Compayré, *op. cit.* p. 323.

2. Buckle, *History of Civilization in England*, I. 222.

CHAPITRE XXXV

LE SUICIDE

Jusqu'à présent, nous avons discuté l'évaluation morale des actes, abstentions et omissions qui concernent directement les intérêts d'autrui. Nous allons maintenant examiner les idées morales relatives aux modes de conduite dont dépend essentiellement, pour chaque individu, son propre bonheur. Ceux qui requièrent avant tout notre attention sont, évidemment, les actes qui affectent l'existence.

On a souvent représenté le suicide, ou destruction volontaire de soi-même, comme le fruit d'une civilisation supérieure. Par contre le Dr Steinmetz, dans son essai sur *Le suicide chez les Peuples Primitifs*, tient qu'il existe probablement « une plus forte tendance au suicide chez les sauvages que chez les civilisés[1] ».

La première de ces opinions est manifestement fausse; la seconde est sans doute juste touchant certains sauvages, si on les compare à certains civilisés, mais elle ne peut prétendre à une validité absolue.

Le suicide est, paraît-il, inconnu de certaines races sauvages[2]. Dans le nombre figurent quelques-uns des plus grossiers : les Yahgans de la Terre de Feu[3], les insu-

1. Steinmetz, Suicide among Primitive Peoples, dans *American Anthropologist*, VII. 60.

2. Paulitschke, *Ethnographie Nordost-Afrikas*, p. 205 (Danakil et Gallas). Munzinger, *Ostafrikanische Studien*, p. 532 (Baris et Kunama). New, *Life, Wanderings, and Labours in Eastern Africa*, p. 99 (Wanika). Felkin, Notes on the For Tribe of Central Africa, dans *Proceed. Roy. Soc. Edinburgh*, XIII. 231. Lumholtz (*Unknown Mexico*, I. 243) croit qu'il est douteux qu'aucun Tarahumare païen se soit jamais donné la mort.

3. Bridges, dans *South American Missionary Magazine*, XIII. 211.

laires des Andamans[1], et diverses tribus d'Australie[2]. Il semble que l'on manque de renseignements sur la plupart des autres tribus parvenues au même degré de civilisation. Sir G. Grey, parlant des indigènes de l'Australie Occidentale et Centrale, écrit : « Interrogés sur ce point ils se sont toujours moqués de moi, et ont pris ma question pour une plaisanterie[3] ». Un insulaire des Carolines à qui l'on parlait de suicides commis par des Européens crut avoir mal compris, car il n'avait de sa vie rien entendu de si ridicule[4]. Les Kafirs de l'Hindou-Kouch ne craignent pas particulièrement la mort, mais « l'idée qu'un homme se la donne leur semble inexplicable[5] ».

Chez beaucoup de sauvages, et de barbares, on assure que le suicide est très rare[6] ou qu'il ne se produit que dans des cas très exceptionnels[7]. Chez d'autres, au contraire, on le dit courant ou fort répandu[8]. Touchant les Kam-

1. Man. *Jour. Anthr. Inst.* XII. 111.

2. Grey, *Expeditions of Discovery in North-West and Western Australia*, II. 248. Curr, *Recollections of Squatting in Victoria*, p. 277 (Bangerang). Parmi les tribus du Victoria Occidental que décrit Dawson (*Australian Aborigines*, p. 62), le suicide n'est pas inconnu, bien qu'il soit rare. « L'indigène qui veut mourir et ne trouve personne pour le tuer se place parfois sur le passage d'un serpent venimeux pour se faire mordre ».

3. Grey, *op. cit.* II. 248.

4. Von Kotzebue, *Voyage of Discovery into the South Sea*, III. 195.

5. Scott Robertson, *Kafirs of the Hindu-Kush*, p. 381.

6. Nansen, *Eskimo Life*, p. 267 (Groenlandais). Murdoch, Ethnol. Results of the Point Barrow Expedition, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* IX. 41 (Point Barrow). Von Siebold, *Die Aino auf der Insel Yesso*, p. 35. Von Stenin, Die Kirgisen des Kreises Saissansk im Gebiete vom Ssemipalatinsk, dans *Globus*, LXIX. 230. Beltrame, *Il Fiume Bianco*, p. 51 (Arabes). Felkin, Waganda Tribe of C. Africa, dans *Proceed. Roy. Soc. Edinburgh*, XIII. 723. Schwarz, dans Steinmetz, *Rechtsverhältnisse*, p. 24 (Bakwiri). *Ibid.* p. 52 (Banaka, Bapuku). Wandrer, *ibid.* p. 325 (Hottentots). Fritsch, *Die Eingeborenen Süd-Afrika's*, p. 221 (Bantous). Sorge, dans Steinmetz, *Rechtsverhältnisse*, p. 421 (insulaires des Nissan, archipel Bismarck). Kubary, Die Verbrechen und das Strafverfahren auf den Pelau-Inseln, dans *Original Mittheilungen aus der ethnol. Abtheil. d. königl. Museen zu Berlin*, I. 78. Chez les Malais, le suicide est, dit-on, chose très rare. (Brooke, *Ten Years in Sarawak*, I. 56; Ellis, The Amok of the Malays, dans *Jour. of Mental Science*, XXXIX. 331). Mais bien des Malais ont dit au Dr Gilmore Ellis que pour eux l'Amok est une sorte de suicide. Quand on veut mourir, on recourt à l'Amok plutôt que de se suicider, car la morale musulmane met le suicide au rang des plus odieux péchés (*ibid.* p. 331). Au Siam, le suicide est rare (Bowring, *Siam*, I. 106). Les habitants des îles occidentales du détroit de Torrès, dit le Dr Haddon (dans *Reports of the Cambridge Anthrop. Exped. to Torres Straits*, V. 278), n'offrent pas, qu'il sache, d'exemples de suicide dans la vie réelle, bien qu'on en trouve dans leur folklore.

7. Comte, cité par Mouhot, *Travels in the Central Parts of Indo-China*, II. 27 *sq.* (Bannaves du Cambodge). Kloss, *Andamans and Nicobars*, p. 316. Les Bakongo montrent quelques cas de suicide, « mais beaucoup plus rares que dans les pays civilisés » (Ward, *Five Years with the Congo Cannibals*, p. 45).

8. Veniaminof, cité dans Petroff, *Report on Alaska*, p. 158. Steller, *Beschreibung von Kamtschatka*, p. 293 *sq.* Krasheninnikoff, *History of Kamtshatka*, p. 176, 200. Georgi, *Russia*, III. 133 *sq.* (Kamtchadales), 183 (Tchouktchis), 205 (Aléoutes). Brooke, *op. cit.* I. 55 (Dayaks maritimes) Williams and Calvert, *Fiji*, p. 106. Turner, *Samoa*, p. 305. Tregear, Niue, dans *Jour. Polyn. Soc.* II. 24. Thomson, *Savage Island*, p. 109. Hood, *Cruise in the Western Pacific*, p. 22 (indigènes de l'île Savage). Dieffenbach, *Travels in New Zealand*, II. 111 *sq.*; Collins, *Eng-*

tchadales on rapporte que la moindre appréhension d'un danger les réduit au désespoir, et qu'ils recourent au suicide contre le mal non seulement présent, mais imaginaire. « Non seulement ceux qui sont en prison, mais ceux qui sont mécontents de leur sort, préfèrent la mort volontaire à une vie sans charmes et aux douleurs de la maladie[1] ». Les Hos, tribu montagnarde de l'Inde, pratiquent le suicide sur une échelle inconnue ailleurs. « Si une jeune fille semble blessée par quelque parole, il est prudent de ne pas la laisser partir sans la consoler. Un doute sur son honnêteté ou sa véracité jette un homme au suicide. On a vu récemment une jeune femme tenter de s'empoisonner parce que son oncle ne voulait pas goûter aux mets qu'elle lui avait préparés[2] ». Le suicide est également courant chez les Karen de Birmanie que n'a pas touchés le christianisme. Atteint d'un mal incurable ou douloureux on dit tout tranquillement que l'on se pendra : et on le fait. Une fille mariée par ses parents contre ses amours se pend. Les femmes se pendent par jalousie, ou pour une querelle, ou par simple dépit d'avoir été l'objet de comparaisons peu flatteuses. Une femme, une fille, qu'on ne laisse pas en faire à sa tête, menace couramment de se pendre[3]. Chez certains sauvages, le suicide, rare de la part des hommes, est fréquent du côté des femmes[4].

Nombreuses sont les causes qui, chez les sauvages, conduisent au suicide : amour déçu ou jalousie[5], mala-

lish Colony in New South Wales, I. 524 (Maoris). Reade, *Savage Africa*, p. 553 *sq. Idem*, cité par Darwin, *Descent of Man*, p. 117, n. 33 (nègres de l'Afrique Occid.). Monrad, *Skildring af Guinea-Kysten*, p. 23. Decle, *Three Years in Savage Africa*, p. 74 (Barotsés). A Tana, Nouvelles-Hébrides (Gray, *Jour. Anthr. Inst.* XXVIII. 132), et à Nias (Rosenberg, *Der Malayische Archipel*, p. 146) les suicides sont, dit-on, assez fréquents.

1. Georgi, *op. cit.* III. 133 *sq. Cf.* Krasheninnikoff, *op. cit.* p. 176.

2. Tickell, Memoir on the Hodésum, dans *Jour. As. Soc. Bengal*, IX. 807. Dalton, *Descriptive Ethnology of Bengal*, p. 206.

3. Mason, Dwellings, etc. of the Karens, dans *Jour. As. Soc. Bengal*, XXXVII. 2e partie, 141.

4. Keating, *Expedition to the Source of St. Peter's River*, I. 394 (Dakotas); II. 171 *sq.* (Chippewas). Bradbury, *Travels in the Interior of America*, p. 87 (Dakotas). Brooke Low, cité par Ling Roth, *Natives of Sarawak*, I. 117 (Dayaks maritimes). Munzinger, *Die Sitten und das Recht der Bogos*, p. 93.

5. Lasch, Der Selbstmord aus erotischen Motiven bei den primitiven Völkern, dans *Zeitschr. f. Socialwissenschaft*, II. 579 *sqq.* Westermarck, *Human Marriage*, I. 306, III. 10 *sq.* Keating, *op. cit.* II. 172 (Chippewas). Eastman, *Dacotah*, p. 89 *sqq.* 168 *sq.* Dodge, *Our Wild Indians*, p. 231 *sq.* (Dakotas). Turner, Ethnology of the Ungava District, Hudson Bay Territory, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* XI. 187 (Koksoagmyut). Mason, dans *Jour. As. Soc. Bengal*, XXXVII. 2e partie, 141

die[1] ou vieillesse[2]; chagrin causé par la mort d'un enfant[3] ou d'un mari[4] ou d'une épouse[5]; crainte d'un châtiment[6]; esclavage[7]; traitement brutal infligé par un époux[8]; remords[9], honte ou orgueil blessé, colère ou vengeance[10]. Parfois le suicide est expressément une vengeance contre un offenseur[11]. Ainsi, parmi les peuples de langue Tchi

(Karen). Brooke Low, cité par Ling Roth, *Natives of Sarawak*, I. 115 (Dayaks maritimes). Kubary, Religion der Pelauer, dans Bastian, *Allerlei aus Volks- und Menschenkunde*, I. 3 (indigènes des îles Péli u). Senfft, dans Steinmetz, *Rechtsverhältnisse*, p. 452 (insulaires des Marshall). Codrington, *Melanesians*, p. 243 *sq.* (indigènes des îles Banks et des Nouvelles-Hébrides). Waitz, *Anthropologie der Naturvölker*, VI. 115. Malone, *Three Years' Cruise in the Australian Colonies*, p. 72 *sq.* (Maoris). Reade, *Savage Africa*, p. 554 (nègres de l'Afrique occidentale). Munzinger, *Die Sitten und das Recht der Bogos*, p. 93 *sq.*

1. Dodge, *op. cit.* p. 321 *sq.* (Indiens nord-américains). Holm, Ethnologisk Skizze af Angmagsalikerne, dans *Meddelelser om Grönland*, X. 181 (Angmasaliks du Groenland oriental). Georgi, *op. cit.* III. 134 (Kamtchadales). Mason, dans *Jour. As. Soc. Bengal.* XXXVII, 2e part. 141 (Karen). Gray, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXVIII. 132 (insulaires de Tana, Nouvelles-Hébrides). Sartori, die Sitte der Alten- und Krankentötung, dans *Globus*, LXVII. 109 *sq.*

2. Perrin du Lac, *Voyage dans les deux Louisianes*, p. 346. Nansen, *First Crossing of Greenland*, II. 331; *Idem*, *Eskimo Life*, p. 170, 267 (Groenlandais). Steller, *Beschreibung von Kamtschatka*, p. 294. Wilkes, *U. S. Exploring Expedition*, III. 96. Hale, *U. S. Exploring Expedition, Vol. VI. Ethnog. and Philol.* p. 65 (Fidjiens). Diodore de Sicile, *Bibliotheca historica*, III. 33. 5 (Troglodytes). Pomponius Mela, *De situ orbis*, III. 7 (Seres). Hartknoch, *Alt und Neues Preussen*, I. 181 (anciens Prussiens). Mareschalcus, *Annales Herulorum ac Vandalorum*, I. 8 (*Monumenta inedita rerum Germanicarum*, I. 191). Procope, *De bello Gothico*, II. 14 (Hérules). Maurer, *Die Bekehrung des Norwegischen Stammes zum Christenthume*, II. 79, n. 48 (anciens Scandinaves).

3. Veniaminof, cité par Petroff, *op. cit.* p. 158 (Aléoutes d'Atkha). Keating, *op. cit.* II. 172 (Chippewas). Colenso, *Maori Races*, p. 46, 57. Dieffenbach, *op. cit.* II. 102 (Maoris).

4. Veniaminof, cité par Petroff, *op. cit.* p. 158 (Aléoutes d'Atkha). Haddon, dans *Rep. Cambridge Anthr. Exped. to Torres Straits*, V. 17 (insulaires de l'Ouest, d'après un récit du folklore Kauralaig). Colenso, *op. cit.* p. 46, 57. Dieffenbach, *op. cit.* II. 112 (Maoris).

5. Veniaminof, cité par Petroff, *op. cit.* p. 158 (Aléoutes d'Atkha). Fawcett, *Saoras*, p. 17. Dieffenbach, *op. cit.* II. 112 (Maoris).

6. Steller, *Beschreibung von Kamtschatka*, p. 293. Dieffenbach, *op. cit.* II. 112 (Maoris).

7. Modigliani, *Viaggio a Nias*, p. 473. Decle, *op. cit.* p. 74 (Barotsés). Monrad, *op. cit.* p. 25 (nègres d'Accra) Donne, *Biathanatos*, p. 56 (Indiens d'Amérique).

8. Wied-Neuwied, *Travels in the Interior of North America*, p. 349 (Mandans).

9. Turner, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* XI. 187. Dans ses *Australian Aborigines*, p. 62 *sq.* Dawson raconte l'histoire d'un indigène du Victoria Occidental, qui résolut de se suicider parce qu'il avait dans son ivresse tué sa femme et qu'il en était désolé. Il supplia la tribu de le tuer; et comme on le croyait décidé à se laisser mourir de faim, on envoya chercher le bourreau de tribu qui le traversa de sa lance.

10. Veniaminof, cité par Petroff, *op. cit.* p. 158 (Aléoutes d'Atkha). Keating, *op. cit.* II. 171 (Chippewas). Dalton, *op. cit.* p. 206. Tickell, dans *Jour. As. Soc. Bengal*, IX. 807 (Hos). Colquhoun, *Amongst the Shans*, p. 76 *sq.* (Lethtas). Mac Mahon, *Far Cathay*, p. 241 (Tarous, une des tribus de la frontière sino-birmane). Brooke, *op. cit.* I. 55 (Dayaks maritimes). Chalmers, *Pioneer Life and Work in New Guinea*, p. 227 (une femme de Port Moresby; Abel [*Savage Life in New Guinea*, p. 102] parle d'une femme de Nouvelle-Guinée qui tenta de se suicider parce qu'étant malade elle n'avait pas reçu la visite de ses vieux amis du village). Codrington, *op. cit.* p. 243 *sq.* (indigènes des îles Banks et des Nouvelles-Hébrides). Williams and Calvert, *op. cit.* p. 106 (Fidjiens). Tregear, dans *Jour. Polynesian Soc.* II. 14 (indigènes de l'île Savage). Dieffenbach, *op. cit.* II, 111 *sq.* Collins, *op. cit.* I. 524. Angas, *Savage Life in Australia and New Zealand*, II. 45. Colenso, *op. cit.* p. 56 *sq.* (Maoris). Ward, *Five Years with the Congo Cannibals*, p. 45 (Bakongo). Lasch, Besitzen die Naturvölker ein persönliches Ehrgefühl? dans *Zeitschr. f. Socialwissenschaft*, III. 837 *sqq.*

11. Voir Lasch, Rache als Selbstmordmotiv, dans *Globus*, LXXIV. 37 *sqq.* Steinmetz, Gli antichi scongiuri giuridici contro i creditori, dans *Rivista italiana di sociologia*, II. 49 *sqq.*

de la Côte de l'Or, « si en se suicidant on attribue son acte à la conduite de quelqu'un, la loi du pays exige que ce quelqu'un subisse le même sort. C'est ce qu'on appelle se tuer sur la tête d'un autre, et celui qui est la cause supposée d'un tel suicide trouve une mort absolument semblable »; à moins toutefois que la famille du suicidé ne se laisse apaiser par une compensation en argent[1]. Les insulaires de l'île Savage (Nioue), surtout à l'époque païenne, s'adonnaient fort au suicide; « comme des enfants en colère, ils se trouvaient vengés en imaginant les ennuis que causerait leur mort aux amis qui les avaient blessés[2] ». Chez les Thlinkit, lorsqu'on ne peut tirer d'une offense aucune autre vengeance, on se suicide, exposant ainsi l'offenseur à la vengeance des proches et des amis qu'on laisse derrière soi[3]. Chez les Tchouvaches, il était autrefois d'usage, quand on était poussé à bout par son ennemi, de s'aller pendre à sa porte[4]. On retrouve ce trait chez les Votiaks, qui croient que l'ombre du défunt persécutera l'offenseur[5]. Le suicide a parfois la signification d'un sacrifice humain[6]. En temps d'épidémie ou de grande calamité, les Tchouktchis se sacrifient, pour apaiser les mauvais esprits et les âmes de leurs proches défunts[7]. Chez certains sauvages, la femme, surtout si le mari est un grand personnage, se suicide couramment à la mort de celui-ci[8]; ou elle demande à être enterrée en même temps que lui[9]. Beaucoup d'Indiens du Brésil se tuaient sur la tombe de leur chef[10].

1. Ellis, *Tshi-speaking Peoples of the Gold Coast*, p. 302. La même coutume est signalée par Monrad (*op. cit.* p. 23 *sq.*), Bowdich (*Mission to Ashantee*, p. 256, 257, 259 n. *), et Reade (*Savage Africa*, p. 554).

2. Thomson, *Savage Island*, p. 109.

3. Krause, *Die Tlinkit-Indianer*, p. 222.

4. Lebedew, Die simbirskischen Tschuwaschen, dans Erman, *Archiv für wissenschaftliche Kunde von Russland*, IX. 586 n. **.

5. Buch, Die Wotjäken, dans *Acta Soc. Scient. Fennicæ*, XII. 611 *sq.*

6. Voir Lasch, Religiöser Selbstmord und seine Beziehung zum Menschenopfer, dans *Globus*, LXXV. 69 *sqq.*

7. Skrzyncki, Der Selbstmord bei den Tschuktschen, dans *Am Ur-Quell*, V. 207 *sq.*

8. Ashe, *Two Kings of Uganda*, p. 342 (Wahuma). Johnston, *Uganda Protectorate*, II. 610 (Bairo). Junghuhn, *Die Battaländer auf Sumatra*, II. 340 (indigènes de Bali et Lombok).

9. Westermarck, *History of Human Marriage*, I. 318 (Fidjiens). Codrington, *op. cit.* p. 289 (indigènes de l'île Aurore, Nouvelles-Hébrides).

10. Dorman, *Origin of Primitive Superstitions*, p. 211. *Cf. ibid.* p. 209. Voici ce que dit le Comte de Cardi (*Jour. Anthr. Inst.* XXIX. 55), parlant des tribus du Delta du Niger : « Lorsqu'un roi ou un chef était déporté, pour quelque délit, par un gouvernement européen, j'ai vu ses femmes se jeter dans la rivière, et se débattre comme des folles contre leurs sauveteurs. J'ai vu aussi certains des protégés, libres ou esclaves, du déporté

Dans certains cas, autres que les sacrifices volontaires des veuves ou des esclaves, les suicides de sauvages se rattachent à leurs conceptions de la vie future[1]. Les nègres de l'Afrique Orientale, qui croient que l'âme du mort se réincarne, se sont donné la mort dans leur lointain esclavage, afin de se réveiller dans leur pays natal[2]. Des Tchouktchis se tuent pour rejoindre plus vite les morts qu'ils ont aimés[3]. Une jeune Samoyède, vendue à un vieillard, s'étrangle dans l'espoir qu'elle trouvera dans l'autre monde un époux mieux assorti[4]. Si les Kamtchadales se donnent la mort avec tant de sang-froid, c'est qu'ils croient que « la vie future est la continuation de celle-ci, mais bien meilleure et plus parfaite, et qu'ils comptent y satisfaire tous leurs désirs bien mieux qu'ici-bas[5] ». De même, les suicides de vieillards viennent souvent de cette croyance que l'on entre dans l'autre monde comme on a quitté celui-ci : il vaut donc mieux mourir avant d'être trop vieux ou trop faible[6].

Les idées des sauvages touchant la vie future influent aussi sur leur évaluation morale du suicide. Là où l'on suppose que les hommes requièrent des épouses non seulement de leur vivant, mais aussi après leur mort, ce peut être une chose louable, et même un devoir, pour la veuve, d'accompagner son mari au pays des âmes. Aux yeux des Fidjiens, la femme qui se soumettait le mieux à la mort devenait là-bas l'épouse favorite : celle qui s'y dérobait passait pour adultère[7]. Les Bairo (Afrique Centrale) rejetaient de la société les femmes qui ne se tuaient pas sur la tombe de leur mari[8]. Sur la Côte de l'Or, si un homme de rang inférieur a épousé l'une des sœurs du roi, et que meure celle-ci, ou son fils unique, on attend de lui qu'il mette fin à ses jours : « S'il ne s'y

attenter à leurs jours, dans l'instant que disparaissait à leurs yeux le navire qui emmenait leur chef ».

1. *Cf.* Steinmetz, dans *American Anthropologist*, VII. 60. Vierkandt, *Naturvölker und Kulturvölker*, p. 284. Lasch, dans *Zeitsch. f. Socialwiss.* II. 585.

2. Tylor, *Primitive Culture*, II. 5.

3. Skrzyncki, dans *Am Ur-Quell*, V. 207.

4. Von Struve, Die Samojeden im Norden von Sibirien, dans *Ausland*, 1880, p. 777.

5. Georgi, *op. cit.* III. 265. *Cf.* Steller, *Beschreibung von Kamtschatka*, p. 294.

6. Hale, *op. cit.* p. 65 (Fidjiens). *Cf. supra*, I. 398.

7. Westermarck, *op. cit.* I. 318.

8. Johnston, *Uganda Protectorate*, I. 610.

résout pas de lui-même, on lui fait comprendre que l'on s'en chargera, ce qui d'habitude produit l'effet désiré[1] ». Les Tchouktchis accomplissent les suicides prescrits par la coutume en grande pompe, en la présence et avec l'aide de leurs parents et voisins[2]. Les Samoyèdes affirment que le suicide par strangulation « est agréable à Dieu, qu'il y voit un sacrifice volontaire digne de récompense[3] ». Les Kamtchadales pensent qu'il est « permis, et digne d'éloges », de se donner la mort[4], opinion qu'il faut rapprocher de leur conception optimiste de l'au delà. Et la preuve que l'opinion publique approuve les suicides de vieillards, c'est que parfois on leur donne le choix entre la mort volontaire et la mort par violence[5]

Si parfois le suicide est présumé ouvrir la porte des terres bienheureuses, par-delà la tombe, on lui impute en d'autres cas des effets d'une nature fort différente. Les Omahas croient que les suicidés cessent d'exister[6]. Pour les Indiens Thompson (Colombie Britannique), « les âmes des suicidés ne vont pas au pays des âmes. Les Chamans déclarent n'en avoir jamais rencontré; d'aucuns rapportent avoir cherché en vain leurs traces dans l'autre monde. D'autres disent qu'ils ne savent pas au juste où elles vont et pensent qu'elles se perdent, car elles disparaissent complètement. D'autres assurent que ces âmes meurent, cessent d'exister; d'autres, enfin, qu'elles ne quittent pas la terre, qu'elles y errent sans but[7] ». Les Iakoutes, eux aussi, croient que l'âme d'un suicidé ne trouve jamais de repos[8]. On représente parfois le sort des suicidés après la mort comme le châtiment de leur acte. Ainsi les Dakotas, dont les femmes se pendent souvent, pensent que le suicide déplaît au Père de la Vie et qu'après la mort, en guise de châtiment, l'âme, au pays des Ombres, traînera éternellement l'arbre où le corps

1. Ellis, *Tshi-speaking Peoples*, p. 287.
2. Skrzyncki, *loc. cit.* V. 208.
3. Von Struve, *loc. cit.* p. 777.
4. Steller, *op. cit.* p. 269. *Cf.* Krasheninnikoff, *op. cit.* p. 204.
5. *Supra*, I. 397 (Fidjiens). Nansen, *First Crossing of Greenland*, II. 331. Steller, *op. cit.* p. 294 (Kamtchadales).
6. La Flesche, Death and Funeral Customs among the Omahas, dans *Jour. Amer. Folk-Lore*, II. 11.
7. Teit, Thompson Indians of British Columbia, dans *Memoirs of the American Museum of Natural History*, Anthropology, I. 358 *sq.*
8. Sumner, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXXI. 101.

s'est pendu : aussi les femmes choisissent-elles des arbres juste assez grands pour supporter leur poids[1]. Les Paharias des monts Radjmahal, dans l'Inde, disent que « le suicide est un crime aux yeux de Dieu », et que « l'âme du suicidé ne sera pas admise au ciel, mais tournera éternellement entre le ciel et la terre[2] ». Pour les Kayans de Bornéo, les suicidés vont en un lieu appelé *Tan Tekkan*; ils y seront fort pauvres et malheureux, vivront de feuilles, de racines, et se reconnaîtront sans peine à leur aspect misérable[3]. Les Dayaks croient qu'il y a pour les suicidés un endroit spécial : ceux qui se sont noyés y vivront toujours dans l'eau jusqu'à la ceinture; ceux qui se sont empoisonnés y habiteront des maisons faites de bois vénéneux, entourées de plantes nuisibles, dont les exhalaisons sont douloureuses pour les esprits[4]. Ailleurs, on se contente de dire que les âmes des suicidés, ainsi que des gens morts à la guerre[5] ou de mort violente[6], ne vivent pas avec les autres âmes, que leur présence gênerait. Chez les Indiens Hidatsa, certains croient que les suicidés sont séparés des autres âmes du village, mais que c'est là la seule différence qui les signale[7].

Que le sort présumé du suicidé soit l'annihilation, ou une existence errante sur la terre, ou l'isolement dans l'autre monde, il est toutefois difficile d'admettre qu'on l'ait conçu dès l'abord comme un châtiment, car on assigne un destin analogue aux âmes des noyés[8], ou des victimes d'accidents ou de violences[9]. L'état futur des suicidés

1. Bradbury, *Travels in the Interior of America*, p. 89. *Cf.* Keating, *op. cit.* I. 394.
2. Dalton, *Descriptive Ethnology of Bengal*, p. 268. *Cf.* Sherwill, Tour through the *Rajmahal Hills*, dans *Jour. As. Soc. Bengal*, XX. 556.
3. Hose, Journey up the Baram River to Mount Dulit and the Highlands of Borneo, dans *Geographical Journal*, I. 199.
4. Wilken, *Het animisme bij de volken van den Indischen Archipel*, I. 44.
5. Brebeuf, Relation de ce qui s'est passé dans le pays des Hurons, insérée aux *Relations des Jésuites*, 1636, p. 104 sq. Hewitt, The Iroquoian Concept of the Soul, dans *Jour. of American Folk-Lore*, VIII. 109.
6. Steinmetz, dans *American Anthropologist*, VII. 58 (Niase).
7. Matthews, *Ethnography and Philology of the Hidatsa Indians*, p. 49.
8. Teit, *loc. cit.* p. 359 (Indiens Thompson).
9. Soppitt, *Kuki-Lushai Tribes*, p. 12; Anderson, *Mandalay to Momien*, p. 146 (Kakhyens); Müller, *Geschichte der Amerikanischen Urreligionen*, p. 287 (Indiens du Brésil) et ci-dessus. Les Esquimaux du Centre croient que les victimes d'accidents ou de violences, ainsi que les femmes mortes en couches, passent dans un monde supérieur et plus heureux (Boas, Central Eskimo, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* VI. 590). Ceux qui entourent le Détroit de Behring croient que les ombres des chamans, ou des gens qui meurent victimes d'accidents, de violences, d'épuisement par la faim, passent dans un monde d'abondance où ils trouvent de

dépend avant tout, semblerait-il, du traitement accordé à leurs cadavres. Souvent, on leur refuse la sépulture, ou tout au moins les rites funéraires accoutumés[1], d'où peut-être l'idée que leurs âmes ne peuvent trouver le repos, si même elles ne cessent d'exister. Ou encore on les enterre à l'écart[2] et, dans ce cas, il en va naturellement de même de leurs âmes. Ainsi, chez les Indiens de l'Alabama, « à celui qui, par désespoir ou maladie, se suicide, on refuse la sépulture; on jette son corps à la rivière[3] ». Au Dahomey, « on ne laisse pas ensevelir le corps d'un suicidé; on le jette dans les champs pour être dévoré des bêtes[4] ». Chez les Fanti de la Côte de l'Or, « il y a des places réservées aux suicidés et à ceux qui sont morts de la petite vérole. Ils sont enterrés à l'écart loin de toute habitation et de tout chemin public[5] ». Aux îles Péliou, les corps des suicidés et des hommes tombés à la guerre sont ensevelis à l'endroit où ils ont trouvé la mort, et non dans la sépulture familiale[6]. Chez les Bannaves du Cambodge, « quiconque périt de sa propre main est enterré dans un coin de la forêt, loin des tombes de ses frères[7] ». Chez les Dayaks maritimes, « on enterre à part les suicidés, car on croit qu'ils ne seront pas admis dans le paradis à sept étages, en compagnie de ceux qui sont morts naturellement ou sous l'influence des esprits[8] ». Si l'on traite ainsi les corps des suicidés, c'est par crainte superstitieuse. On attribue à leurs ombres, comme aux ombres des gens morts par accident ou par violences, une malignité particulière[9], qui tient au caractère anti-naturel de leur mort[10], ou à l'état d'es-

la lumière, de l'eau, des aliments à profusion : mais les ombres des gens qui meurent de leur mort naturelle passent dans le pays souterrain des morts (Nelson, Eskimo about Bering Strait, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* XVIII. 423).

1. Voir Lasch, Die Behandlung der Leiche des Selbstmörders, dans *Globus*, LXXVI. 63 *sqq*.

2. *Ibid*. p. 65.

3. Bossu, *Travels through Louisiana*, I. 258.

4. M'Leod, *Voyage to Africa*, p. 48 *sq*. C'est M. N. W. Thomas qui a bien voulu appeler mon attention sur cette constatation, et quelques autres au cours du présent chapitre.

5. Gallaud, A la Côte d'Or, dans *Les missions catholiques*, XXV. 347.

6. Kubary, dans *Original-Mittheilungen aus der ethnol. Abtheil. d. königl. Museen zu Berlin*, I. 78.

7. Comte, cité par Mouhot, *op. cit.* II. 28. Voir aussi *Mittheil. d. Geogr. Ges. zu Jena*, III. 9.

8. St. John, *Life in the Forests of the Far East*, I. 69.

9. Lasch, dans *Globus*, LXXVI. 65. *Cf*. Liebrecht, *Zur Volkskunde*, p. 414 *sq*.

10. Lippert, *Der Seelencult*, p. 11. Kubary, *loc. cit.* I. 78.

prit, désespéré ou courroucé, dans lequel ils ont quitté cette vie. Si on ne les enterre pas du tout, ou si on les enterre au lieu où ils sont morts, ou si l'on choisit pour cela un lieu séparé des autres tombes, la cause en est, ou bien qu'on ne se soucie pas d'avoir affaire à eux, ou bien qu'on veut les empêcher de se mêler aux autres morts. C'est ainsi qu'on laisse parfois sans sépulture les corps des assassinés[1], et que l'on ensevelit à part ceux dont on attribue la mort aux mauvais esprits[2]; que l'on refuse toute sépulture aux victimes de la foudre[3], ou qu'on les ensevelit au lieu et dans la position où ils sont morts[4]. Certains auteurs signalent un lien entre le traitement accordé à la dépouille des suicidés et le jugement moral porté sur leur acte. Si les Indiens de l'Alabama jettent à l'eau le corps du suicidé, c'est «parce qu'ils le regardent comme un lâche[5] ». Si les Ossètes, nous dit Kovalewsky, enterrent les suicidés à l'écart, c'est qu'à leurs yeux le suicide est un péché[6]. Mais nous pouvons être assurés que ces pratiques ne sont pas nées de cette condamnation morale.

Il est assez rare que les sauvages attribuent au suicide un caractère infamant. Ajoutons quelques exemples à ceux que nous avons donnés déjà. Les Waganda, nous dit-on, blâment fortement le suicide[7]. Un Bogo « jamais ne désespère, jamais ne s'abandonne, et voit dans le suicide l'indignité suprême[8] ». Les Karen de Birmanie trouvent que c'est une lâcheté; mais ils n'ont pas de commandement qui le leur interdise. « Ils semblent n'y voir qu'une faute légère », et « l'on n'entend jamais dire que le suicide déplaise au Dieu du ciel et de la terre[9] ». Parlant d'une jeune fille de leur peuple qui s'était tuée parce que ses parents avaient chassé du wigwam celui qu'elle aimait, et voulaient la marier contre son gré, les Dakotas assurè-

1. Rosenberg, *Der malayische Archipel*, p. 461 (Papous de Dorey).
2. Hodson, Native Tribes of Manipur, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXXI. 305 *sq.*
3. Burton, *Mission to Gelele*, II. 142. (Dahoméens).
4. La Flesche, dans *Jour. American Folk-Lore*, II. 11 (Omahas).
5. Bossu, *op. cit.* I. 258.
6. Kovalewsky, *Coutume contemporaine et loi ancienne*, p. 327.
7. Felkin, dans *Proceed. Roy. Soc. Edinburgh*, XIII. 723.
8. Munzinger, *Die Sitten und das Recht der Bogos*, p. 93.
9. Mason, dans *Jour. As. Soc. Bengal*, XXXVII. 2e partie, 141.

rent que son esprit ne veillerait pas sur sa dépouille mortelle, parce qu'elle l'avait offensé en chagrinant ses vieux parents[1]. Au Dahomey, « il est criminel de se suicider, car on appartient au roi. Les corps des suicidés sont exposés à l'exécration publique, et la tête, séparée du tronc, est toujours envoyée à Agbomi : cela aux dépens de la famille, s'il s'agit d'un homme libre; du maître, s'il s'agit d'un esclave[2] ». Par contre, divers sauvages, on l'a expressément constaté, ne punissent pas la tentative de suicide[3]. Les nègres d'Accra n'y voient rien de mal : « Pourquoi, disent-ils, n'aurait-on pas le droit de mourir, quand on ne tient plus à vivre ? » Mais ils châtient cruellement les esclaves qui tentent de se suicider, pour détourner les autres d'en faire autant[4]. Aux îles Péliou, « le suicide n'est ni loué, ni blâmé[5] ». Les Esquimaux voisins du bras de mer de Northumberland et du Détroit de Davis croient que suicidés et victimes d'accidents vont à coup sûr, après leur mort, au lieu du bonheur[6]. Les Chippewas jugent le suicide « imbécile, mais non répréhensible », et ne croient pas qu'il s'y attache un châtiment dans l'autre monde[7]. « Les Indiens », dit Buchanan, « ne voient dans le suicide ni héroïsme ni lâcheté; ils ne le louent ni ne le blâment. Ils considèrent cet acte de désespoir comme un signe de dérangement de l'esprit, et celui qui l'accomplit comme digne de pitié[8] ».

Passons maintenant aux opinions qu'ont eues sur le suicide des peuples d'une civilisation plus haute. En Chine, le suicide est fort commun, dans toutes les classes, à tous les âges[9]. Ceux qui y ont été réduits par leur sens de l'honneur trouveront grandes ouvertes les portes du ciel; on érige des tablettes portant leurs noms dans les temples consacrés aux gens vertueux. Le suicide est honorable

1. Eastman, *op. cit.* p. 169.
2. Ellis, *Ewe-speaking Peoples*, p. 224.
3. Dans Steinmetz, *Rechtsverhältnisse* : Leuschner, p. 24 (Bakwiri). Nicole, p. 135 (Diakité-Sarakolais). Lang, p. 262 (Washambala). Rautanen, p. 323 (Ondonga). Sorge, p. 421 (insulaires des Nissan). Senfft, p. 452 (insulaires des Marshall).
4. Monrad, *op. cit.* p. 23, 25.
5. Kubary, *loc. cit.* I. 78.
6. Hall, *Arctic Researches*, p. 572. *Cf. supra*, II. 229, n. 9.
7. Keating, *op. cit.* II. 172.
8. Buchanan, *Sketches of the History etc. of the North American Indians*, p. 184.
9. Gray, *China*, I. 329. Huc, *The Chinese Empire*, p. 181 (*L'Empire Chinois*, 4e éd. p. 304 *sq.*). Matignon, Le Suicide en Chine, dans *Archives d'anthropologie criminelle*, XII. 367 *sqq.* Cathonay, Aux environs de Foutchéou, dans *Les missions catholiques*, XXXI. 341 *sq.* Ball, *Things Chinese*, p. 564 *sqq.*

pour les fonctionnaires ou les officiers qui ne veulent pas survivre à une défaite, ou à un outrage fait à leur souverain; pour les jeunes hommes incapables de venger un outrage fait à leurs parents, et qui refusent d'y survivre; pour les femmes qui se tuent à la mort de leurs maris ou de leurs fiancés[1]. Les interdictions impériales n'ont rien pu contre le « suttéisme » des veuves et des fiancées[2], qui a encore fleuri dans la Chine moderne, aussi applaudi qu'il le fut jamais[3]. Quant aux veuves et fiancées qui ont sacrifié leur vie pour sauver leur chasteté, elles ont droit à un arc d'honneur et à une place dans le temple de l'Etat[4]. Une autre forme courante de suicide, qui passe en Chine pour héroïque, est celle qui a pour but de tirer vengeance d'un offenseur hors d'atteinte. Vengeance particulièrement efficace aux yeux des Chinois, parce que la loi fait peser la responsabilité du suicide sur celui qui en est cause; et parce que l'âme, délestée du corps, saura mieux harceler l'ennemi[5]. Les Chinois croient fermement aux esprits errants des gens morts de mort violente : de même les suicidés sont supposés hanter les lieux où ils ont commis leur action fatale, et où ils cherchent à persuader les vivants de l'imiter : ils vont même jusqu'à s'improviser exécuteurs, en étranglant ceux qui ne les écoutent pas[6]. « Les Chinois », note Giles, « regardent avec horreur les morts violentes », et blâment les suicides commis par des motifs peu nobles[7]. Il est dit, dans le Divin Panorama, que ceux qui se tuent par fidélité au souverain, par pitié filiale, par chasteté, par amitié, iront au ciel; mais que ceux qui le font « dans un accès de fureur vulgaire ou par crainte des conséquences d'un crime passible de mort, ou dans l'espoir de causer un tort immérité à quelqu'un de

1. Gray, *op. cit.* I. 337 *sqq.*
2. Ces immolées volontaires sont dites aux Indes *suttees* d'un mot sanscrit (*sati*) signifiant « fidèles » : fidèles jusqu'au bûcher inclusivement, qu'elles partagent avec la dépouille de l'époux (note du trad.).
3. De Groot, *Religious System of China*, (vol. II) I. 748. Ball, *op. cit.* p. 565. Cathonay, dans *Les missions catholiques*, XXXI. 341.
4. De Groot, *op. cit.* (vol. II) I. 792.
5. Huc, *op. cit.* p. 181 (p. 304 *sq.* de l'original français, 4e éd.). Matignon, dans *Archives d'anthropologie criminelle*, XII. 371 *sqq.* De Groot, *op. cit.* (vol. IV) II. 450 *sq.* Cathonay, dans *Les missions catholiques*, XXXI. 341 *sq.* Ball, *op. cit.* p. 566 *sq.*
6. Davis, *China*, II. 94. Dennys, *Folk-Lore of China*, p. 74 *sq.*
7. Giles, *Strange Stories from a Chinese Studio*, II. 363, n. 9.

leurs semblables », seront rigoureusement punis dans les régions infernales. Pour eux, nul pardon. Les autres pécheurs peuvent, en regard du mal qu'ils ont fait, étaler leurs bonnes œuvres, échapper ainsi en partie aux tourments de l'enfer, et trouver quelque récompense; mais eux, non[1]. On classe parfois le suicide au nombre des offenses contre la religion, sous prétexte que notre existence est un don du Ciel, à qui l'on en doit compte[2].

« Le calendrier des saints japonais », dit Griffis, « n'est pas rempli de réformateurs, d'hommes charitables, de fondateurs d'hôpitaux ou d'orphelinats : il regorge de suicidés canonisés, d'auteurs de *harakiri*. Aujourd'hui encore, le meilleur moyen... d'attirer des hommages sur sa tombe, d'atteindre même à l'apothéose, c'est le suicide, fût-on un criminel[3] ». Il y avait deux sortes de *harakiri* (qui consiste, comme on sait, à s'ouvrir le ventre) : l'imposé et le volontaire. Le premier était une faveur du gouvernement, qui autorisait gracieusement les criminels d'entre les Samouraï — classe militaire — à se donner la mort au lieu d'être exécutés; cette coutume est abolie maintenant. Quant au second, il se pratiquait par loyalisme envers un supérieur défunt, ou comme protestation suprême contre l'erreur d'un supérieur vivant, ou après la défaite pour échapper à l'ennemi, ou pour laver son honneur à défaut de vengeance possible. En tout cas, le *harakiri* purifiait de toute souillure, et valait à son auteur des funérailles honorables et une mémoire respectée[4]. On lit dans un manuscrit japonais : « Tuer son ennemi contre lequel il a motif de haine, puis se tuer lui-même, tel est le rôle d'un noble Samouraï, et c'est pure bêtise que de croire souillé le lieu où il s'est ouvert le ventre[5] ». Dans les temps anciens, c'est au temple qu'avait lieu cette cérémonie[6].

Nous trouvons chez les Hindous la pratique de l'immolation volontaire des veuves, qui récemment encore régnait

1. Giles, *op. cit.* II. 363, 365.
2. Alabaster, *Notes and Commentaries on Chinese Criminal Law*, p. 304.
3. Griffis, *Religions of Japan*, p. 112.
4. Chamberlain, *Things Japanese*, p. 219 *sqq.* Rein, *Japan*, p. 328. Kühne, dans *Globus*, LXXIV.166 *sq.* On trouve dans Mitford (*Tales of Old Japan*, II. 193 *sqq.*) un récit très détaillé de cette cérémonie, d'après un manuscrit rare.
5. Mitford, *op. cit.* II. 201.
6. *Ibid.* II. 196.

en maint endroit de l'Inde[1]. Nous trouvons aussi diverses formes de suicide religieux. Les Hindous ont toujours vu dans le suicide un des rites les plus agréables à leurs divinités. D'après l'Ayen Akbery, il y avait cinq façons méritoires de se suicider, à savoir : se laisser mourir de faim; se couvrir de bouse de vache et y mettre le feu; s'ensevelir dans la neige; entrer dans l'eau à l'extrémité du Bengale, là où le Gange se jette dans la mer par un millier de bouches, en énumérant ses péchés et en priant, jusqu'à ce que l'on soit dévoré par les alligators; se couper la gorge à Allahabad, au confluent du Gange et de la Jumna[2]. Il y faut ajouter : se noyer à Hurdwar, Allahabad ou Saugor; périr de froid dans l'Himalaya; mourir sous les roues du char de Juggurnath[3]; se précipiter du haut de certains rochers, pour accomplir un vœu de sa mère, ou pour se faire pardonner ses péchés, ou pour être radjah à la prochaine réincarnation[4]. Il est courant aussi que lépreux et incurables s'enterrent ou se noient en grande cérémonie, rendant ainsi leur sacrifice agréable à la divinité[5]; ou qu'ils se roulent dans le feu, pensant qu'ainsi purifiés ils émigreront dans un corps plein de santé[6]. En outre, les brahmanes recouraient au suicide comme vengeance, parce qu'ils croyaient que leur ombre persécuterait leur ennemi, et sans doute aussi parce que l'on attribuait une grande efficacité aux malédictions d'un brahmane mourant[7]. Un des radjahs du Radjpoutana ayant prétendu imposer aux brahmanes une contribution de guerre, quelques-uns des plus riches d'entre eux, après de vaines remontrances, se poignardèrent en sa présence, le couvrant de malédictions avec leur dernier souffle : le radjah, frappé de la

1. Malcolm, *Memoir of Central India*, II. 206 *sqq.* Chevers, *Manual of Medical Jurisprudence for India*, p. 665. *Cf. Supra*, I. 476 *sq.* La pratique de la *suttee*, remarque Sir John Malcolm, ne s'est pas toujours arrêtée aux veuves : on a vu des mères se brûler à la mort de leur fils unique.

2. Chevers, *op. cit.* p. 664. *Cf. Laws of Manu*, VI. 31.

3. *Ibid.* p. 664. Ward, *View of the History, etc..., of the Hindoos*, II. 115 *sqq.* Rajendralala Mitra, *Indo-Aryans*, II. 70.

4. Sleeman, *Rambles and Recollections of an Indian Official*, I. 132 *sq.* Malcolm, *Memoir of Central India*, II. 209 *sq.* Forsyth, *Highlands of Central India*, p. 172 *sq.*

5. Sleeman, *op. cit.* II. 344 *sq.*

6. Ward, *op. cit.* II. 119.

7. Chevers, *op. cit.* p. 659 *sqq.* Crook, *Popular Religion and Folk-Lore of Northern India*, I. 191 *sqq.* Van Mökern, *Ostindien*, I. 319 *sqq.*

sorte, se vit excommunié par ses propres amis[1]. Une brahmane, séduite par un radjah, se brûla vive, et en mourant accabla des pires malédictions toute la famille du radjah, sur laquelle s'abattirent dès lors tant de désastres qu'elle abandonna sa propriété de Baliya, où l'on prie encore au tombeau de cette femme[2]. Un radjah ayant fait démolir la maison et repris le terrain qu'il avait donnés à un brahmane, celui-ci se laissa mourir de faim à la porte du radjah, et devint ainsi un Brahm, ou esprit méchant d'un brahmane, qui se vengea en détruisant le radjah et sa maison[3]. A Azimghur, en 1835, un brahmane « se jeta au fond d'un puits, pour que son ombre pût hanter son voisin[4] ». On trouve, à n'en pas douter, la même idée dans la coutume du *dharna*, par laquelle les créanciers venaient s'asseoir à la porte de leurs débiteurs, menaçant de se laisser périr de faim si on ne les satisfaisait[5]. Et si le créancier était un brahmane, l'efficacité de ses menaces était renforcée par la crainte d'être cause d'une telle mort[6]. En revanche, le suicide religieux est, chez un brahmane, criminel[7]. Et nous lisons dans les livres sacrés que celui qui se donnera la mort par le bois, l'eau, les mottes de terre, les pierres, les armes, le poison ou la corde, ses proches ne célébreront pas pour lui les rites funéraires[8]; que celui qui est résolu à mourir de sa propre main doit jeûner pendant trois jours; et que celui qui, ayant voulu se suicider, n'y aura pas réussi, sera puni sévèrement[9]. Les bouddhistes admettent le suicide dans certains cas, mais prétendent qu'en général le suicidé se ménage de terribles malheurs, et pensent qu'il a dû pécher gravement dans une existence antérieure[10]. Ajoutons qu'aux Indes, aussi bien qu'ailleurs, les âmes de ceux qui sont morts par suicide ou par un autre moyen violent passent pour être particulièrement malfaisantes et harcelantes[11].

1. Tod, cité par Chevers, *op. cit* p. 659 *sq.*
2. Crooke, *op. cit.* I. 193.
3. *Ibid.* I. 191 *sq.*
4. Chevers, *op. cit.* p. 663.
5. *Cf.* Steinmetz, Gli antichi scongiuri giuridici contro i creditori, dans *Rivista ital. di sociol.* II. 58. Sur le *dharna*, consulter : *ibid.* p. 37 *sqq.* Balfour, *Cyclopædia of India*, I. 934 *sq.* Van Mökern, *op. cit.* I. 322 *sq.*
6. *Cf.* Jones, cité par Balfour, *op. cit.* I. 935.
7. Ward, *op. cit.* II. 115. Forsyth, *op. cit.* p. 173.
8. *Vasishta*, XXIII. 14 *sq.*
9. *Ibid.* XXIII. 18 *sqq.*
10. Hardy, *Manual of Budhism*, p. 479.
11. Crooke, *Popular Religion and*

L'Ancien Testament mentionne quelques cas de suicide[1]. Le suicide n'est blâmé dans aucun de ces cas; nul texte n'interdit formellement que l'on se donne la mort; et Ahithophel fut enseveli dans le sépulcre de son père[2]. Il semble toutefois que, d'après la coutume juive, les corps des suicidés aient dû rester sans sépulture jusqu'au coucher du soleil[3]. Peut-être craignait-on, sans cette précaution, que l'esprit du défunt pût retrouver la route de son foyer[4]. Josèphe, qui signale cette coutume, flétrit le suicide comme une lâcheté, comme un crime contraire à la commune nature des animaux, comme une impiété à l'égard du Créateur; et il soutient que les âmes de ceux qui ont commis cette folie contre eux-mêmes iront au lieu le plus sombre de l'Hadès[5]. Pour le Talmud, le suicide est sinon méritoire, du moins excusable, s'il s'agit d'un chef d'armée vaincue, certain de rencontrer auprès de son vainqueur la honte et la mort[6], ou si l'on craint d'être forcé d'abjurer sa religion[7]. En tout autre cas, les Rabbins jugent qu'il est criminel d'abréger sa vie, même si l'on souffre des tortures destinées à y mettre un terme sans tarder[8]. Et ils interdisent toutes marques de deuil pour un suicidé, qu'il s'agisse de vêtements sombres ou d'éloges du mort[9]. L'Islam proscrit le suicide, comme une intervention contraire aux décrets divins[10]. Les Musulmans disent que c'est plus grand péché de se tuer soi-même que de tuer autrui[11]; et, en fait, le suicide est très rare dans le monde musulman[12].

La Grèce antique eut ses suicides honorables. Des épigrammes louèrent les femmes de Milet et de Corinthe qui, par une mort volontaire, évitèrent de tomber aux mains

Folk-Lore of Northern India, I. 269. Fawcett, Nayars of Malabar, dans le *Bulletin* du Museum du Gouvernement de Madras, III. 253.

1. *I Samuel*, XXXI. 4 *sq. II Samuel*, XVII. 23. *I Rois*, XVI. 18. *II Macchabées*, XIV. 4 *sqq.*

2. *II Samuel*, XVII. 23.

3. Josèphe, *De bello Judaico*, III. 8. 5.

4. *Cf.* Frazer, Burial Customs as illustrative of the Primitive Theory of the Soul, dans *Jour. Anthr. Inst.* XV. 72.

5. Josèphe, *op. cit.* III. 8. 5.

6. *Cf. I Samuel*. XXXI. 4.

7. *Guittin*, 57 B, cité par Mendelsohn, *Criminal Jurisprudence of the Ancient Hebrews*, p. 77, n. 163. *Cf. II Macchabées*, XIV. 37 *sqq.*

8. *Ab Zara*, 18 A, cité par Mendelsohn, *op. cit.* p. 78, n. 163.

9. Mendelsohn, *op. cit.* p. 77.

10. *Koran*, IV. 33.

11. Je l'ai souvent ouï dire moi-même. *Cf.* Westcott, *Suicide*, p. 12.

12. Lisle, *Du suicide*, p. 305, 345 *sq.* Legoyt, *Le suicide ancien et moderne*, p. 7. Morselli, *Il suicidio*, p. 33. Westcott, *op. cit.* p. 12.

de l'ennemi[1]. C'est pour honorer la mémoire de Thémistocle que l'on répandit le bruit qu'il s'était donné la mort, plutôt que de porter les armes contre sa patrie[2]. Souvent les auteurs tragiques expriment l'idée qu'en certaines circonstances le suicide est l'acte digne d'un noble esprit[3]. Hécube blâme Hélène de ne s'être pas donné la mort par la corde ou l'épée[4]. La honte provoque le suicide de Phèdre[5] et celui de Léda[6]; un remords violent cause le suicide d'Hémon[7]. Ajax décide de mourir après sa vaine tentative contre les Atrides, car, dit-il, « ou vivre noblement, ou tout aussi noblement mourir, voilà le devoir d'un homme au cœur bien placé[8] ». On cite encore des femmes qui se sont tuées à la mort de leur mari[9]; et à Chéos, il était d'usage de prévenir par une mort volontaire la décrépitude de la vieillesse[10]. A Athènes, on s'empressait de couper, puis d'enterrer à part, la main droite du suicidé[11], évidemment dans le dessein de le rendre inoffensif après sa mort[12]. Platon, d'accord sans doute avec la coutume attique, dit que celui qui se tue « par lâche indolence ou manque de virilité » sera enterré à part, en un lieu inculte et sans nom, que n'indiquera nulle colonne, nulle inscription[13]. A Thèbes, les suicidés n'avaient pas droit aux cérémonies funèbres[14]; à Chypre, ils restaient sans sépulture[15]. Sans aucun doute, les objections soulevées par les philosophes contre le suicide s'appuyaient, pour une part, sur le sentiment populaire. Pythagore est censé avoir dit que nous ne devions pas quitter notre poste ici-bas sans les ordres de notre chef : Dieu[16]. Pour le Socrate que nous montre Platon, les dieux sont nos tuteurs et nous leur appartenons, aussi « y a-t-il quelque raison de soutenir que

1. Schmidt, *Die Ethik der alten Griechen*, II. 443.
2. Diodore de Sicile, *Bibliotheca historica*, XI. 58, 2 *sq*.
3. Voir Schmidt, *op. cit.* II. 442 *sqq*.
4. Euripide, *Troades*, 1012 *sqq*.
5. *Idem*, *Hippolytus*, 715 *sqq*,
6. *Idem*, *Helena*, 134 *sqq*.
7. Sophocle, *Antigone*, 1234 *sqq*.
8. *Idem*, *Ajax*, 470 *sqq*. *Cf*. 654 *sqq*.
9. Euripide, *Supplices*, 1000 *sqq*. Pausanias, IV. 2. 7.
10. Strabon, *Geographica*, X. 5. 6. p. 486. Elien, *Varia historia*, III. 37. *Cf*. Boeckh, *Gesammelte kleine Schriften*, VII. 345 *sqq*. Welcker, *Kleine Schriften*, II. 502 *sq*.
11. Eschine, *In Ctesiphontem*, 244.
12. Certains indigènes d'Australie coupent le pouce de la main droite de l'ennemi mort, pour que son esprit ne puisse plus avec succès lancer le trait (Oldfield, dans *Trans. Ethn. Soc. N. S.* III. 287).
13. Platon, *Leges*, IX. 873.
14. Schmidt, *op. cit.* II. 104.
15. Dion Chrysostome, *Orationes*, LXIV. 3.
16. Cicéron, *Cato Major*, 20 (73).

l'homme doit attendre, qu'il ne doit pas s'ôter la vie avant que Dieu l'ait appelé[1] ». Aristote à son tour déclare que celui qui, dans sa colère, se tue, fait du tort à l'Etat; que par suite l'Etat le punit, et que l'infamie civique s'attache à son nom[2]. L'argument religieux ne pouvait rester étranger à un peuple qui jugeait impie et contraire à l'ordre de la nature de lancer un pont sur l'Hellespont, ou de séparer une pointe de terre du reste du Continent[3]. A Massilia régnait évidemment l'idée que le suicide est d'importance publique, puisque nul n'avait le droit de disposer ainsi de lui même sans l'autorisation des magistrats[4]. Mais il s'en fallait que les philosophes fussent unanimes[5]. Platon lui-même, dans ses Lois, n'a pas un mot de blâme pour celui qui se prive par la violence de sa part d'existence, s'il y est contraint par un malheur douloureux et inévitable, ou par une honte irrémédiable et intolérable[6]. Hégésias, de l'école cyrénaïque, surnommé « l'avocat de la mort », essaya de prouver la parfaite inutilité et la non-valeur de la vie[7]. A en croire Epicure, il est bon de méditer « s'il vaut mieux que la mort vienne à nous, ou que nous allions à elle[8] ». Les stoïciens surtout préconisaient le suicide comme soulagement à toutes les misères[9]. Celui qui souffre, remarque Sénèque, ne saurait s'en prendre qu'à lui-même, car en mettant un terme à ce « lui-même », il peut mettre un terme à sa souffrance : « De même que je choisirais mon bateau avant de m'embarquer, ma maison avant d'y vivre, de même, sur le point de mourir, je choisirais la mort la plus supportable... Telle est l'heureuse condition des humains, que nul n'est misérable que par son libre choix. Vous plaît-il d'être misérable? Vivez. Ne vous plaît-il pas de l'être? Il dépend de vous de retourner au lieu dont vous êtes venu[10] ». Les

1. Platon, *Phædro*, p. 62.
2. Aristote, *Ethica Nicomachea*, V. 11. 3.
3. Voir Schmidt, *op. cit.* II. 83, 441. Rohde, *Psyche*, p. 202, n. 1.
4. Valère Maxime, *Factorum dictorumque memorabilia*, II. 6. 7.
5. Voir Geiger, *Der Selbstmord im klassischen Altertum*, p. 5 *sqq.*
6. Platon, *Leges*, IX. 873.
7. Cicéron, *Tusculanæ quæstiones*. I. 34 (83 *sq.*). Valère Maxime, VIII. 9, Externa 3.
8. Epicure, cité par Sénèque, *Epistulæ*, 26.
9. Voir Geiger, *op. cit.* p. 15 *sqq.*
10. Sénèque, *Epistulæ*, 70. Voir aussi *De ira*, III. 15; *Consolatio ad Marciam*, 20.

stoïciens ne contestaient pas qu'il fût mauvais de se suicider, lorsque la société devait en souffrir[1]; Sénèque fait observer que Socrate vécut en prison trente jours, dans l'attente de la mort, afin de se soumettre aux lois de son pays, et de donner jusqu'au bout à ses amis le plaisir de sa conversation[2]. Epictète fait des objections religieuses au suicide inconsidéré : « Amis, attendez Dieu ; quand il vous donnera le signal, quand il vous relèvera de ce service, alors allez à lui, mais pour l'instant acceptez de demeurer au lieu où il vous a mis[3] ». Ce signal, il ne laisse pas certes de nous être souvent donné : mal incurable, douleur insupportable, misère quelle qu'elle soit. « Souvenez-vous de ceci : que la porte est ouverte. Ne soyez pas plus timides que les petits enfants; mais de même qu'ils disent, dès qu'un jouet a cessé de leur plaire : Je ne veux plus jouer, de même dites aussi que vous ne voulez plus jouer, et allez-vous en. Mais si vous restez, ne vous plaignez pas[4] ». Pline tient que le pouvoir de mourir quand il nous plaît est le meilleur don que Dieu nous ait fait, au sein des misères de cette vie[5].

Les Romains ont été, semble-t-il, moralement indifférents au suicide, avant de ressentir l'influence du christianisme. D'après Servius, les Lois Pontificales stipulaient que le pendu resterait sans sépulture[6]; mais ce que nous avons dit plus haut montre que l'origine de cette coutume était dans la crainte de l'ombre du mort. Virgile énumère les suicidés non parmi les coupables, mais parmi les malheureux, au même titre que les enfants morts prématurément, et les innocents victimes d'une fausse accusation[7]. Il n'y eut jamais dans la Rome païenne de loi qui fit aux citoyens ordinaires un crime de se tuer. Le suicide n'avait aucune action sur les droits du suicidé, sur sa mémoire, sur son testament, sur l'ordre de sa succession[8]. Le droit

1. Lecky, *History of European Morals*, I. 214, n. 1.
2. Sénèque, *Epistulæ*, 70.
3. Epictète, *Dissertationes*, I. 9. 16.
4. *Ibid.* I. 24. 20; I. 25. 20 *sq.* II. 16. 37 *sqq.*; III. 13. 14; III. 25. 95 *sqq.*
5. Pline, *Historia naturalis*, II. 5 (7).
6. Servius, *Commentarii in Virgilii Æneidos*, XII. 603.
7. Virgile, *Æneis*, VI. 426 *sqq.*
8. Bourquelot, Recherches sur les opinions et la législation en matière de mort volontaire pendant le moyen âge, dans *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes*, III. 544. Geiger, *op. cit.* p. 64 *sqq.* Bynkershoek, *Observationes Juris Romani*, IV. 4, p. 350.

romain n'offre que deux exemples d'intervention de l'Etat en la matière : interdiction du suicide pour les soldats[1], et stipulation portant que le suicide d'un accusé entraînerait les mêmes conséquences que sa condamnation; cela d'ailleurs parce que l'on y voyait un aveu de culpabilité[2]. Par contre, il semble qu'à Rome on ait en général considéré le suicide, dans certaines conditions, comme un acte héroïque et louable[3]. Même le pythagoricien[4] Cicéron approuve la mort de Caton[5].

Nulle question de morale n'opposa plus nettement doctrines classiques et doctrines chrétiennes que la question du suicide. Les premiers Pères de l'Eglise admettaient encore, approuvaient même, le suicide en certains cas, par exemple en vue de se procurer le martyre[6], d'éviter l'apostasie, de conserver sa virginité. Il est, dit Lactance, impie et méchant d'attirer sur nous la mort; « mais quand nous sommes réduits à cette alternative ou d'abandonner Dieu ou de nous préparer à tous les supplices et à la mort, c'est alors que d'un esprit indompté nous défions cette mort, précédée de toutes ses menaces et terreurs que les autres redoutent[7]. » Eusèbe cite diverses chrétiennes qui, leur chasteté étant en péril, se sont donné la mort; et il parle de cette action, lui et d'autres auteurs ecclésiastiques, avec tendresse, sinon avec approbation. Quelques-unes de ces suicidées figurent d'ailleurs au calendrier[8]. Cette tolérance s'explique par le fait que les Pères tenaient en extrême honneur la virginité: Saint Jérôme, qui n'admettait pas que l'on pût, en temps de persécution, se donner soi-même la mort, faisait plier cette règle si la chasteté était en jeu[9]. Or Saint Augustin supprima l'uni-

1. *Digesta*, XLIX. 16. 6. 7.
2. *Ibid.* XLVIII. 21. 3 pr. *Cf.* Bourquelot, *op. cit.* III. 543 *sq.* Gibbon, *Decline and Fall of the Roman Empire*, V. 326. Lecky, *History of European Morals*, I. 219.
3. Stäudlin, *Geschichte der Vorstellungen und Lehren vom Selbstmorde*, p. 62 *sq.*
4. Cicéron, *Cato Major*, 20 (72 *sq.*).
5. *Idem*, *De officiis*, I. 31 (112).
6. Voir Barbeyrac, *Traité de la morale des Pères de l'Eglise*, p. 18, 122 *sq.* Buonafede, *Istoria critica e filosofica del suicidio*, p. 135 *sqq.* Lecky, *op. cit.* II. 45 *sq.*
7. Lactance, *Divinæ Institutiones*, VI (De vero cultu) 17 (Migne, *Patrologiæ cursus*, VI. 697).
8. Eusèbe, *Historia ecclesiastica*, VIII. 12 (Migne, *op. cit.* Ser. Graeca, XX. 769 *sqq.*), 14 (*ibid.* col. 785 *sqq.*). St. Ambroise, *De virginibus*, XIII. 7 (Migne, *op. cit.* XVI. 229 *sqq.*). St. Chrysostome, *Homilia encomiastica in S. Martyrem Pelagiam* (Migne, *op. cit.* Ser. Graeca, I. 579 *sqq.*).
9. St. Jérôme, *Commentarii in Jonam*, I. 12 (Migne, *op. cit.* XXV. 1129).

que exception à la règle. Il concède que les vierges qui se frappèrent elles-mêmes sont dignes de compassion, mais il déclare que rien ne les y obligeait, car la chasteté est une qualité de l'esprit, qui subsiste même si le corps captif est soumis à une volonté et à une force supérieures. Il prétend qu'il n'existe dans les Ecritures canoniques aucun passage qui nous permette de nous détruire, soit pour gagner l'immortalité, soit pour éviter le malheur. Au contraire, le suicide est interdit par ce commandement: « Tu ne tueras point », c'est-à-dire « ni toi-même, ni autrui »; car se tuer soi-même, c'est après tout tuer un homme[1]. Cette doctrine, qui assimile le suicide au meurtre, fut adoptée par l'Eglise[2]. On soutint même que le suicide était la pire forme du meurtre, « la chose la plus atroce de toutes[3] ». Déjà Saint Chrysostome avait déclaré que, « s'il est vil de tuer autrui, à plus forte raison l'est-il de se tuer soi-même[4] ». Le suicidé se vit privé de tous les droits qu'on accordait aux autres criminels. Au VIe siècle, un concile tenu à Orléans décréta que « les offrandes des victimes d'un crime étaient recevables, mais non les offrandes de ceux qui avaient porté sur eux-mêmes une main violente[5] ». Un concile ultérieur refusa aux suicidés les rites ordinaires des funérailles chrétiennes[6]. On alla jusqu'à dire que Judas fut plus coupable de se tuer que de livrer traîtreusement le Christ son maître à une mort certaine[7].

D'après la doctrine chrétienne, telle que la formule Saint Thomas, le suicide est totalement illégitime pour trois raisons. La première, c'est que tout être s'aime naturellement et se maintient en existence; or le suicide, étant contraire à une inclination naturelle, contraire à la

1. St. Augustin, *De Civitate Dei*, I. 16 *sqq*.
2. Gratien, *Decretum*, II. 23. 5. 9. 3.
3. Thomas d'Aquin, *Summa theologica*, II-II. 64. 5. 3.
4. St Chrysostome, *In Epistolam ad Galates commentarius*, I. 4 (Migne, *op. cit.* Ser Graeca, LXI. 618 *sq*.).
5. *Concilium Aurelianense II*, A. D. 533, can. 15 (Labbe-Mansi, *Sacrorum Conciliorum collectio*, VIII. 837). Voir aussi *Concilium Autisiodorense*, A. D. 578, can. 17 (Labbe-Mansi, IX. 913).
6. *Concilium Bracarense II*, A. D. 563, can. 16 (Labbe-Mansi, IX. 770).
7. Damhouder, *Praxis rerum criminalium*, LVIII. 2 *sq*. p. 258. Voir Gratien, II. 33. 3. 3. 38. Au cours du procès de la Brinvilliers en 1676, le président dit à l'accusée que « le plus grand de tous ses crimes, si horribles qu'ils fussent, n'avait pas été l'empoisonnement de son père et de ses frères, mais sa tentative de s'empoisonner elle-même ». (Ives, *Classification of Crimes*, p. 36).

charité que l'homme se doit à soi-même, constitue donc un péché mortel. La seconde, c'est qu'en se tuant on porte préjudice au corps social dont on fait partie. La troisième, c'est que « la vie est un don divin conféré à l'homme, et sujet à la puissance de Celui qui tue et donne la vie »; et par suite, celui qui supprime sa propre vie pèche contre Dieu, de même que celui qui tue l'esclave d'autrui pèche contre le maître de cet esclave, de même encore que celui-là pèche qui usurpe l'autorité du juge sur un point qui ne lui est pas soumis; or il n'appartient qu'à Dieu d'être juge de la vie ou de la mort[1]». Le second de ces arguments est emprunté d'Aristote, et entièrement étranger à l'esprit du christianisme primitif : celui-ci n'encourageait pas la conception du patriotisme comme devoir moral; et, ainsi que le fait remarquer Lecky, « il était impossible d'invoquer contre le suicide l'argument civique sans condamner en même temps la vie solitaire des ermites, qui, au IIIe siècle, devint l'idéal de l'Eglise[2] ». Quant aux autres arguments, ils ont de profondes racines dans quelques-unes des doctrines fondamentales du christianisme : caractère sacré de la vie humaine, soumission absolue à la volonté de Dieu, extrême importance attachée au moment où l'on meurt. La vie terrestre est une préparation à l'éternité; les souffrances que Dieu envoie, il les faut non pas esquiver, mais endurer[3]. Se défaire délibérément de la vie que le créateur nous a donnée, c'est faire preuve d'un parfait mépris pour sa volonté et son autorité; et, qui pis est, à la minute suprême de cette vie, alors que la destinée future se scelle pour jamais. Une telle action, dit Thomas d'Aquin, est « de toutes choses la plus dangereuse, parce qu'elle ne laisse pas le temps de l'expier par le repentir[4] ». Celui qui tue son prochain ne renonce pas au même point à la protection de Dieu, car il ne tue que le corps, tandis que celui qui se suicide tue à la fois le corps

1. Thomas d'Aquin, *op. cit.* II.-II. 64. 5.
2. Lecky, *History of European Morals*, II. 44.
3. *Cf.* St. Augustin, *De Civitate Dei*, I. 23.
4. Thomas d'Aquin, *op. cit.* II.-II. 64. 5. 3. *Cf.* St. Augustin, *De Civitate Dei*, I. 25.

et l'âme[1]. En refusant à ce dernier des funérailles chrétiennes, l'Eglise reconnaît qu'il s'est exclu de son sein.

La législation séculière subit ici l'influence de l'Eglise. Les stipulations des Conciles passèrent dans les lois. En France, Saint Louis mit en vigueur la mesure qui confisquait les biens des suicidés[2]; d'autres pays d'Europe firent des lois du même genre[3]. Louis XIV assimila le crime de suicide à celui de lèse-majesté[4]. Aux yeux de la loi écossaise, « le meurtre de soi est aussi criminel que le meurtre d'autrui[5] ». La loi anglaise considère encore le suicide comme un meurtre commis sur soi-même[6]; et jusqu'en 1870, le suicidé, à moins d'être déclaré fou, perdait ses biens : en 1870 cette clause disparut pour tous les crimes[7]. Dans la Russie actuelle (du moins dans celle du siècle dernier), la loi refuse de reconnaître les dispositions testamentaires d'un suicidé[8].

L'horreur du suicide s'est également donné carrière dans les outrages perpétrés sur le cadavre. A Edimbourg, en 1598, une femme qui s'était noyée « fut traînée par la ville à reculons, puis pendue à la potence[9] ». En France, jusqu'au milieu du XVIIIe siècle, les suicidés furent traînés sur une claie à travers les rues, le visage tourné vers le sol, puis on les pendait la tête en bas avant de les jeter à l'égout[10]. La plupart du temps, toutefois, le traitement infligé aux suicidés n'avait pas pour but de les punir, mais, au début, de mettre leurs « esprits » hors d'état de nuire. Dans toute l'Europe, on attribuait à ceux-ci des propensions vagabondes[11]. On croit, en certains pays, que

1. Damhouder, *op. cit.* LXXXVIII. 1 *sq.* p. 258.
2. *Les Etablissements de Saint Louis*, I. 92. vol. II. 150.
3. Bourquelot, *op. cit.* IV. 263. Morselli, *op. cit.* p. 196 *sq.*
4. Louis XIV, Ordonnance criminelle, A. D. 1670, XXII. 1, dans Isambert, Decrusy et Taillandier, *Recueil général des anciennes lois françaises*, XVIII. 414.
5. Erskine-Rankine, *Principles of the Law of Scotland*, p. 559.
6. Stephen, *History of the Criminal Law of England*, III. 104. Pour les époques antérieures, voir Bracton, *De Legibus et Consuetudinibus Angliæ*, fol. 150, vol. II. 504 *sq.*
7. Stephen, *op. cit.* III. 105.
8. Foinitzki, dans von Liszt, *La législation pénale comparée*, p. 548.
9. Ross, Superstitions as to burying Suicides in the Highlands, dans *Celtic Magazine*, XII. 354.
10. Serpillon, *Code Criminel*, II. 223. *Cf.* Louis XIV, Ordonnance criminelle, A. D. 1670, XXII. 1, dans Isambert, Decrusy et Taillandier, *op. cit.* XVIII. 414.
11. Ross, dans *Celtic Mag.* XII. 352 (Ecossais). Atkinson, *Forty Years in a Moorland Parish*, p. 217. Hyltén-Cavallius, *Wärend och Wirdarne*, I. 472 *sq.* (Suédois). Allardt, Nyländska folkseder och bruk, dans *Nyland*, IV. 114 (Finnois de Suède). Wuttke, *Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart*, § 756, p. 474 *sq.* Schiffer, Totenfetische

le cadavre d'un suicidé rend stérile la terre avec laquelle il est en contact[1]; ou qu'il cause la grêle ou la tempête[2]; ou qu'il produit la sécheresse[3]. A Lochbroom, dans le nord-ouest de l'Ecosse, on croit que les restes d'un suicidé, ensevelis en vue de la mer ou des champs, porteraient malheur à la pêche et à l'agriculture, causeraient « la famine (ou la disette) sur terre et sur mer »: aussi la coutume s'est-elle établie d'enterrer les suicidés en des lieux reculés, parmi les solitudes désertes des montagnes[4]. L'habitude de les enterrer loin des autres morts a été très répandue en Europe, et souvent il est manifeste que cette habitude est née de la peur[5]. Dans le nord-est de l'Ecosse, on enterrait un suicidé à l'extérieur du cimetière, tout contre le mur, et la tombe était signalée par une grande pierre isolée, ou par un petit cairn, sur lequel tout passant était tenu d'ajouter un caillou. Plus tard, quand on admit les suicidés à l'intérieur du cimetière, on les plaça contre le mur de telle sorte que personne ne pût marcher sur la tombe: car on était persuadé que, si une femme enceinte y posait le pied, son enfant quitterait ce bas-monde de son propre mouvement[6]. En Angleterre, on enterrait les suicidés aux carrefours, un épieu dans le corps pour empêcher leurs fantômes de se promener[7]. C'est dans le même

bei den Polen, dans *Am Ur-Quell*, III 50 (Polonais), 52 (Lithuaniens). Volkov, Der Selbstmörder in Lithauen, *ibid.* V. 87. Von Wlislocki, Tod und Totenfetische im Volkglauben der Siebenbürger Sachsen, *ibid*, IV. 53. Lippert, *Christenthum, Volksglaube und Volksbrauch*, p. 391. Dyer, *The Ghost World*, p. 53 151. Gaidoz, Le Suicide, dans *Mélusine*, IV. 12.

1. Schiffer, dans *Am Ur-Quell*, III. 52 (Lithuaniens).

2. *Ibid.* p. 50 (Polonais), 53 (Lithuaniens). Von Wlislocki, *Volksglaube und religiöser Brauch der Magyaren*, p. 61. Strausz, *Die Bulgaren*, p. 455. Prexl, Geburts - und Todtengebraüche der Rumänen in Siebenbürgen, dans *Globus*, LVII. 30.

3. Strausz, *op. cit.* p. 455 (Bulgares).

4. Ross, dans *Celtic Magazine*, XII. 350 *sq.*

5. Gaidoz, dans *Mélusine*, IV. 12. Frank, *System einer vollständigen medicinischen Polizey*, IV. 499. Moore, *op. cit.* I. 310 (Danois). Schiffer, dans *Am Ur-Quell*, III. 50 (Polonais), 53 (Lithuaniens). Volkov, *ibid.* V. 87 (Lithuaniens). Strausz, *op. cit.* p. 455 (Bulgares).

6. Gregor, *Folk-Lore of the North-East of Scotland*, p. 213 *sq.*

7. Stephen, *History of the Criminal Law of England*, III. 105. Atkinson, *op. cit.* p. 217. Cette coutume fut formellement abolie en 1823 par 4 Geo. IV c. 52 (Stephen, *op. cit.* III. 105). Pourquoi enterrait-on les suicidés aux carrefours? Peut-être parce que la croix était supposée disperser l'énergie mauvaise attribuée à leurs corps. Tant en Europe qu'aux Indes, un carrefour a été depuis des temps lointains le lieu favori pour se débarrasser des maladies et autres influences malignes (Wuttke, *Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart*, §§ 483, 484, 492, 508, 514, 522, 545, p. 325, 326, 331, 341, 345, 349, 361. *Hymns of the Atharva-Veda*, p. 272, 473, 519. Oldenberg, *Die Religion des Veda*, p. 267, 268 n. 1). Il est dit dans les livres sacrés de l'Inde qu'« un étudiant qui a failli a son vœu de chasteté devra offrir un âne à Nirriti à un carrefour » (*Gautama*, XXIII 17); et que celui qui a déjà subi certaines cérémonies de purification « est libéré de tous péchés, même mortels,

but que l'on brûlait souvent les corps des suicidés[1]. On les portait hors de la maison le plus souvent par la fenêtre[2], ou par un trou pratiqué dans la porte pour la circonstance[3], ou par un trou pratiqué sous le seuil[4], afin que le fantôme ne retrouvât pas son chemin, ou peut être pour garder de toute souillure l'entrée de la maison[5].

si, à un carrefour, il fixe les yeux sur un pot rempli d'eau, tout en récitant le texte « Simhe me manyuh » (*Baudhâyana*, IV. 7. 7). Dans les collines du Nord-Est de l'Inde, et jusqu'à Madras, il est reconnu souverain contre les maladies d'origine démoniaque de planter un pieu à un carrefour et d'enterrer au-dessous des graines que les corneilles déterrent et mangent (*North Indian Notes and Queries*, I. § 652, p. 100; Madden, The Turaee and Outer Mountains of Kumaoon, dans *Jour. As. Soc. Bengal*, XVII, pt. I. 583; Crooke, *Popular Religion and Folk-Lore of Northern India*, I. 290). Dans la province de Bihar, « en cas de maladie, on expose divers objets, dans une soucoupe, à un carrefour » (Grierson, *Bihar Peasant Life*, p. 407). Un conte bulgare veut que Lot ait reçu du prêtre l'ordre de planter à un carrefour trois rameaux carbonisés pour se libérer de son péché (Strausz, *op. cit.* p. 115). Les Gypsies de Serbie croient qu'un voleur peut détourner de lui tous les soupçons en peignant avec du sang une croix surmontée d'un point, au lieu de son larcin (von Wlislocki, Menschenblut im Glauben der Zigeuner, dans *Am Ur-Quell*, III. 64 *sq.*). Au Maroc, la croix protège contre le mauvais œil, surtout, je crois, parce qu'on la regarde comme conductrice de l'énergie funeste émanée de l'œil, énergie qu'elle disperse aux quatre vents, et qu'elle empêche ainsi de nuire à l'individu ou à l'objet qui a été visé (Westermarck, Magic Origin of Moorish Designs, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXXIV. 214). Au Japon, si un criminel des classes inférieures se suicide, on crucifie son corps (*Globus*, XVIII. 197). Tarquin l'Ancien ayant voulu contraindre les Romains à travailler à la cloaca maxima, beaucoup d'entre eux préférèrent le suicide : le roi ordonna que leurs corps fussent crucifiés et abandonnés aux oiseaux et aux bêtes de proie (Pline, *Historia naturalis*, XXXVI. 24. Servius, *Commentarii in Virgilii Æneidos*, XII. 603). On ne dit pas pourquoi l'on crucifiait ainsi les suicidés : mais il n'est pas sans intérêt, dans cet ordre d'idées, de relever cette opinion exprimée par certains écrivains chrétiens, que la croix du Sauveur symbolisait la diffusion en tous sens de sa bienfaisante influence (d'Ancona, *Origini del teatro italiano*, I. 646; Tauler, cité par Peltzer, *Deutsche Mystik und deutsche Kunst*, p. 191); c'est mon ami, le Dr Yrjö Hirn, qui a bien voulu signaler ce fait curieux à mon attention. Platon, parlant de parricides, fratricides et infanticides, écrit dans ses *Lois* (IX. 873) « que si l'accusé est trouvé coupable, les serviteurs des juges et les magistrats le mettront à mort en un lieu fixé, hors de la ville, à la rencontre de trois chemins, où ils exposeront son corps nu; et chacun des magistrats, au nom de la cité, saisira une pierre et la lancera sur la tête du mort, purifiant ainsi tous les citoyens; après quoi on le transportera hors des limites du territoire, et on l'y laissera sans sépulture, conformément aux lois ». Les duels auxquels étaient astreints les anciens Suédois, pour la réparation de leur honneur blessé, se livraient à la croisée de trois chemins (Leffler, *Om den fornsvenska hednalagen*, p. 40 *sq*,; *supra*, I. 504). En divers pays a régné la coutume d'enterrer les morts aux carrefours (Grimm, Ueber das Verbrennen der Leichen, dans *Kleinere Schriften*, II. 288 (Bohémiens); Lippert, *Die Religionen der europäischen Culturvölker*, p. 310 (Slavons); Winternitz, *Das altindische Hochzeitsrituell*, p. 68; Oldenberg, *Die Religion des Veda*, p. 267, 268, 562, n. 3) — et cette coutume a pu faire naître l'idée que les carrefours étaient hantés (Winternitz, *op. cit.* p. 68; Oldenberg, *op. cit.* p. 267 *sq. Cf.* Wuttke, *op. cit.* § 108, p. 89 *sq*).

1. Bourquelot, *loc. cit.* IV. 263. Hyltén-Cavallius, *op. cit.* I. 459. Nordström, *Bidrag till den svenska samhälls-författningens historia*, II. 331 (Suédois). Von Wlislocki, Tod und Totenfetische im Volkglauben der Siebenbürger Sachsen, dans *Am Ur-Quell*, IV. 53.

2. Wuttke, *op. cit.* § 756, p. 474. Frank, *op. cit.* IV. 498 *sq.* Lippert, *Der Seelencult*, p. 11 (Allemagne). Schiffer, dans *Am Ur-Quell*, III. 50 (Pologne).

3. Bourquelot, *loc. cit.* IV. 264 (à Abbeville).

4. Grimm, *Deutsche Rechtsalterthümer*, p. 726 *sqq.* Hyltén-Cavallius, *op. cit.* I. 472 *sq.* (Suédois).

5. Voir *infra*, ch. XLV, Respect des Morts. Le contact avec un corps de suicidé est considéré comme une souillure (Prexl, Geburts- und Todtengebräuche der Rumänen in Siebenbürgen, dans *Globus*, LVII. 30; Hyltén-Cavallius, *Wärend och Wirdarne*, I. 459, 460 et II. 412). Au dix-huitième siècle, paraît-il, peu de gens se hasardaient à couper la corde d'un pendu, fût-il encore vivant (Frank, *op. cit.* IV. 499). Chez

Nonobstant l'extrême sévérité avec laquelle l'Eglise chrétienne juge et traite le suicide, nous trouvons, même au Moyen-Age, des exemples de sentiments plus humains à l'égard du suicidé. Dans les ballades et les contes médiévaux, les fidèles amants meurent ensemble et partagent le même tombeau : deux roses naissent du gazon sous lequel ils reposent, et s'enlacent tendrement[1]. Dans la seconde partie du Moyen-Age, dit Bourquelot, « on voit qu'à mesure qu'on avance, l'antagonisme devient plus prononcé entre l'esprit religieux et les idées mondaines relativement à la mort volontaire. Le clergé continue à suivre la route qui a été tracée par Saint Augustin et à déclarer le suicide criminel et impie; mais la tristesse et le désespoir n'entendent pas sa voix, ne se souviennent pas de ses prescriptions[2] ». La renaissance de la culture classique, accompagnée comme elle le fut d'admiration pour l'antiquité et du désir d'en imiter les grands hommes, non seulement accrut le nombre des suicides, mais modifia sur cette question les sentiments populaires[3]. Les casuistes catholiques eux-mêmes, puis les philosophes de l'école de Grotius, d'autres encore, commencèrent à distinguer certains cas de suicide légitime, tels ceux qui se commettent pour éviter le déshonneur ou le péché probable, pour échapper après une condamnation à la torture en anticipant une mort certaine, pour sauver la vie d'un ami[4]. Dans son « Utopie », Sir Thomas More permet que l'on se donne la mort si l'on souffre d'un mal incurable et douloureux, à condition d'avoir l'agrément des prêtres et des magistrats : ceux-ci devraient même exhorter au suicide l'homme dont la vie n'est plus qu'un fardeau pour lui-même comme pour autrui[5]. Donne, le célèbre doyen de St. Paul, écrivit dans sa jeunesse un livre à la défense du suicide : « Déclaration (c'est ainsi qu'il l'intitule) de ce paradoxe ou de cette thèse que le suicide n'est pas si naturellement

les Bannaves du Cambodge, quiconque participe aux obsèques d'un suicidé est soumis ensuite à certaines cérémonies de purification, qui ne sont nullement prescrites en d'autres cas (*Mittheil. d. Geogr. Ges. zu Jena*, III. 9).

1. Voir Bourquelot, *loc. cit.* IV. 248. Gummere, *Germanic Origins*, p. 322.
2. Bourquelot, *loc. cit.* IV. 253.
3. *Ibid.* IV. 464. Morselli, *op. cit.* p. 35.
4. Buonafede, *op. cit.* p. 148 *sqq.* Lecky, *op. cit.* II. 55.
5. More, *Utopia*, p. 122.

un péché qu'il n'en puisse jamais être autrement ». Il insiste sur un point que ne devraient jamais oublier ceux qui tirent leurs arguments de la « nature » : savoir, que ce qui est naturel à l'espèce n'est pas forcément naturel à chacun de ses membres[1]. Un des « Essais » de Montaigne décrit des suicides classiques avec une sympathie manifeste. « La plus volontaire mort, c'est la plus belle. La vie despend de la volonté d'aultruy; la mort de la nostre[2] ». Le rationalisme du XVIIIe siècle inspira de nombreuses attaques, tant contre les idées de l'Eglise que contre les lois de l'Etat, au sujet du suicide. Montesquieu en soutient la légitimité : « La société est fondée sur un avantage mutuel; mais lorsqu'elle me devient onéreuse, qui m'empêche d'y renoncer? La vie m'a été donnée comme une faveur; je puis donc la rendre lorsqu'elle ne l'est plus : la cause cesse, l'effet doit donc cesser aussi[3] ». Voltaire dénonça vivement la cruauté de lois qui soumettaient aux outrages le corps d'un suicidé et privaient ses enfants de son héritage[4]. Si son acte fait du tort à la société, que dire des homicides volontaires commis à la guerre, et permis par les lois de tous les pays? Ne sont-ils pas bien plus funestes au genre humain que les suicides, ceux-ci nécessairement restreints à un petit nombre d'hommes grâce aux puissants ressorts (espérance, crainte) dont se sert la nature pour arrêter la main du malheureux prêt à se frapper[5]? Beccaria fit observer que l'Etat se trouve lésé bien davantage par l'émigrant que par le suicidé, car celui-là emporte ses biens, que celui-ci laisse derrière lui[6]. Pour Holbach, se suicider, ce n'est offenser en rien la nature ou son auteur : c'est au contraire suivre l'indication qu'elle a donnée, et quitter ses souffrances par la seule porte qui soit ouverte. Quant à la patrie ou à la famille, elles n'ont rien à reprocher à celui qu'elles n'ont pu ren-

1. Donne, *Biathanatos*, p. 45, publié pour la première fois en 1644 par son fils.
2. Montaigne, *Essais*, II. 3 (*Œuvres*, p. 187).
3. Montesquieu, *Lettres persanes*, 76 (*Œuvres*, p. 53).
4. Voltaire, *Commentaire sur le livre Des délits et des peines*, 19 (*Œuvres*, V. 416). Idem, *Prix de la justice et de l'humanité*, 5 (*ibid.* V. 424).
5. *Idem*, *Note à Olympie*, *acte V*, *sc.* 7 (*Œuvres*, I. 826 n. *b.*) *Idem*, *Dictionnaire Philosophique*, art. Suicide (*ibid.* VIII. 236).
6. Beccaria, *Dei delitti e delle pene*, § 35 (*Opere*, I. 101).

dre heureux, et de qui, dès lors, elles n'avaient plus rien à espérer[1]. D'autres louaient le suicide commis dans un noble dessein[2], ou le recommandaient en certains cas. « Supposez », dit Hume, « qu'il ne soit plus en mon pouvoir de fournir un travail qui profite aux intérêts de la société; supposez que je lui sois à charge; supposez que mon existence empêche quelqu'un d'autre de lui être bien plus utile. En pareil cas, l'abandon que je fais de ma vie n'est pas seulement innocent; il est louable[3] ». Hume s'en prend aussi à la doctrine qui voit dans le suicide une violation de notre devoir envers Dieu. « S'il n'est pas criminel de détourner le Nil de son cours, à supposer qu'on puisse le faire, comment serait-il criminel de détourner de leur canal naturel quelques gouttes de sang? Si la disposition de la vie humaine est à ce point le domaine réservé du Tout-Puissant que l'on empiète sur son droit en disposant soi-même de sa vie, n'est-il pas également coupable de chercher à prolonger cette vie au delà du terme que lui ont fixé les lois générales de la nature? Ma mort, si volontaire qu'elle soit, n'a lieu qu'avec le consentement de la Providence; quand je me jette sur mon épée, c'est de la main de la Divinité que je reçois la mort, tout comme si elle m'était venue d'un lion, d'un précipice ou d'une fièvre[4] ».

Ainsi les arguments principaux qu'avaient invoqués contre le suicide les philosophes païens et les théologiens chrétiens parurent, à l'examen, peu satisfaisants : trop faibles, en tout cas, pour justifier la condamnation sévère et absolue dont l'Eglise et l'Etat frappaient cet acte. Mais il est malaisé de jeter bas une doctrine inculquée depuis des siècles par ceux qui font autorité sur les questions morales; si les vieux arguments prêtent à la critique, on en forge de nouveaux. Kant prétendit que celui qui dispose de sa propre vie dégrade ainsi la parcelle d'humanité qui existe en sa personne, et qui lui a été confiée

1. Holbach, *Système de la nature*, I. 369.

2. Parmi eux, au début du dix-neuvième siècle, Fries, *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft*, III. 197.

3. Hume, Suicide, dans *Philosophical Works*, IV. 413.

4. *Ibid.* p. 407 *sqq.*

afin qu'il la mette en valeur[1]. Pour Fichte, nous avons le devoir de conserver notre vie, de vouloir vivre, non pour la vie elle-même, mais parce que cette vie est la condition indispensable pour que se réalise en nous la loi morale[2]. Aux yeux de Hegel, il y a contradiction à parler du droit de quelqu'un sur sa propre vie, car cela suppose que l'on a un droit sur soi-même, alors que nul ne peut être supérieur à lui-même et s'exécuter lui-même[3]. Paley, à son tour, craignait que, si la religion et la morale nous autorisaient à nous tuer dans n'importe quel cas, chacun ne dût vivre en de constantes alarmes au sujet de ses amis et de ses proches les plus chers[4] : dirait-on pas qu'une irrésistible tentation pousse les hommes à abréger leur existence? Mais le bon sens n'est ni métaphysicien ni sophiste. Délivré du joug d'une étroite théologie, il incline le plus souvent à plaindre le suicidé bien plus qu'à le condamner ; et parfois à le saluer comme un héros. Aussi, dès qu'alla s'affaiblissant l'influence de la religion sur les lois, celles-ci se modifièrent-elles. La Révolution française abolit les lois contre le suicide[5]; puis divers Etats du continent la suivirent dans cette voie[6]. En Angleterre, les jurés prirent l'habitude de supposer chez le suicidé un égarement de l'esprit, le parjure devenant ainsi, selon le mot de Bentham, la pénitence au prix de laquelle on évitait de commettre une offense contre l'humanité[7]. De telles mesures ne témoignent pas seulement d'une plus grande considération pour la famille innocente du suicidé; elles indiquent aussi, à n'en pas douter, un changement dans les idées morales sur l'acte même du suicide.

Comme il appert de cette revue des faits, l'évaluation morale du suicide varie extrêmement. Elle dépend en partie des circonstances dans lesquelles l'acte est commis, en partie du point de vue d'où on l'envisage et des idées

1. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, p. 73.
2. Fichte, *Das System der Sittenlehre*, p. 339 *sqq.* Voir aussi p. 360, 391.
3. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 70. Zusatz, p. 72.
4. Paley, *Principles of Moral and Political Philosophy*, IV. 3. (*Complete Works*, II. 230).
5. Legoyt, *op. cit.* p. 109.
6. Bourquelot, *loc. cit.* IV. 475.
7. Bentham, *Principles of Penal Law*, II. 4. 4 (*Works*, I. 479 *sq.*).

que l'on se fait de la vie future. Lorsqu'un homme sacrifie sa vie pour le bien de son prochain, ou pour l'amour de son pays, ou pour satisfaire ce qu'il croit être le désir d'un dieu, il se peut que son action soit l'objet des plus hauts éloges. Il se peut aussi qu'elle suscite l'approbation ou l'admiration en tant qu'elle indique un sens aigu de l'honneur ou atteste un courage égal à toute épreuve : au Japon, écrit Basil Hall Chamberlain, « le courage de l'homme qui prend une vie — fût-ce la sienne ou celle d'autrui — tient un rang extraordinairement élevé dans l'estime publique[1] ». En d'autres cas, le suicide n'évoque que l'indifférence, comme un acte qui est l'affaire personnelle de l'agent et qui ne regarde que lui. Mais il peut d'autre part, et pour diverses raisons, encourir la réprobation morale. Le tort que se fait à lui-même le suicidé peut éveiller à son égard le ressentiment par sympathie : on peut voir en lui tout ensemble un coupable et une victime : « Quelle peine méritera », se demande Platon, « celui qui assassine son ami le plus proche et soi-disant le plus cher? J'entends, celui qui s'assassine lui-même[2] ». Et le même point de vue se manifeste dans l'argument de Saint Augustin, qui dit que plus le suicidé était innocent avant le suicide, plus il est coupable de l'avoir commis[3], argument tirant une force particulière de son lien avec une théologie qui condamne les suicidés aux tortures éternelles et pour qui le devoir impérieux de l'homme est le salut de son âme. La condamnation du meurtre d'autrui peut conduire par association d'idées à la condamnation du meurtre de soi-même[4] ; ainsi la doctrine chrétienne interdit le suicide au nom de ce commandement : « tu ne tueras point ». L'horreur qu'inspire cet acte, la crainte de l' « esprit » malfaisant de l'agent, l'idée d'une souillure attachée à l'effusion du sang, tout cela tend aussi à faire du suicide un objet de réprobation morale, ou à augmenter cette réprobation[5]; il en va de

1. Chamberlain, *Things Japanese*, p. 221.
2. Platon, *Leges*, IX. 873.
3. St. Augustin, *De Civitate Dei*, I. 17.
4. Voir Simmel, *Einleitung in die Moralwissenschaft*, I. 187.
5. *Cf. supra*, I. 385.

même du traitement exceptionnel infligé au corps du suicidé, de son anéantissement supposé ou de son sort misérable après la mort, dans lesquels on ne tarde pas à voir un châtiment[1]. On blâme encore dans le suicide un acte de lâcheté morale[2], et, en particulier, le tort causé à des gens envers lesquels le suicidé avait des devoirs : devoirs auxquels il s'est dérobé en abrégant sa vie[3]. Chez les sauvages même nous rencontrons cette idée que nul n'a le droit de disposer de soi absolument comme il lui plaît. Ainsi chez les Indiens Goajires, en Colombie, si l'un d'eux, par accident, se coupe avec son couteau, se casse une jambe, se fait un tort quelconque, il se voit immédiatement réclamer le prix du sang par sa famille maternelle : car, étant du sang de cette famille, il ne peut le verser sans la dédommager. Quant à la famille paternelle, elle exige le prix de ses larmes ; et les amis présents demandent une compensation pour le chagrin qu'ils ont eu à voir souffrir leur ami[4]. Quelques-unes des constatations rapportées ci-dessus montrent que c'est parfois ainsi que les sauvages considèrent le suicide[5]. L'opinion que le suicide est une offense à la société en général a des chances de prévaloir là où l'on subordonne entièrement au bien public les intérêts individuels. De même l'argument religieux, qui voit dans le suicide un péché contre le créateur, une intervention illégitime dans son œuvre et ses décrets, occupe une place proportionnelle à l'influence qu'exercent sur la conscience morale les considérations théologiques. En Europe, cette influence diminue tous les jours. Et puisque, dans les pays chrétiens, c'est surtout la conception religieuse du suicide qui a valu à celui-ci tant de sévérité, je ne saurais souscrire à l'opinion du professeur Durkheim, pour qui l'in-

1. Voir *supra*, II. 228 *sqq*. Josèphe, *De bello Judaico*, III. 8, 5. Platon, *Leges*, IX. 873. Aristote, *Ethica Nicomachea*, V. 11. 2 *sq*.

2. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 70, Zusatz, p. 72 : Fowler, *Progressive Morality*, p. 151 ; etc.

3. Les juristes anglais montrent dans le suicide une double offense : contre Dieu et contre le souverain, lequel « a intérêt à la conservation de tous ses sujets » (Plowden, *Commentaries*, I. 261 ; Blackstone, *Commentaries on the Laws of England*, IV. 190. *Cf*. Ives, *op. cit*. p. 40 *sq*.)

4. Simons, Exploration of the Goajira Peninsula, dans *Proceed. Roy. Geo. Soc*. N. Ser. VII. 790.

5. *Supra*, II. 231 *sq*.

dulgence actuelle est accidentelle et passagère. L'argument invoqué à l'appui de cette opinion ne tient aucun compte des causes réelles qui déterminent l'évaluation du suicide : on prétend qu'il est peu probable que l'évolution morale soit, sur ce point particulier, régressive, quand depuis des siècles elle a suivi un certain cours[1]. Certes, le progrès moral tend à augmenter notre sens du devoir envers nos semblables. Mais il nous rend aussi plus circonspects à l'égard des motifs de leur conduite; et sans parler des suicides qui se proposent le bien d'autrui, le désespoir du suicidé palliera dans une large mesure le tort qu'il inflige peut-être à son prochain.

1. Durkheim, *Le suicide*. p. 377.

CHAPITRE XXXVI

LES DEVOIRS ENVERS SOI-MÊME ET LES VERTUS CORRESPONDANTES. ACTIVITÉ. — REPOS.

D'après les idées courantes, les hommes ont envers eux-mêmes un certain nombre de devoirs qui sont de la même espèce que leurs devoirs envers d'autres hommes. Non seulement il leur est interdit d'attenter à leur propre vie, mais on les tient pour obligés, dans une certaine mesure, de subvenir à leur existence, de prendre soin de leur corps, de se ménager une part de liberté personnelle, de ne pas gaspiller leur avoir, de montrer de la dignité et, généralement parlant, de veiller à leur propre bonheur. En étroite corrélation avec ces devoirs ayant le « moi » pour objet sont les vertus qui s'y rattachent par la même raison : diligence, économie, tempérance, etc... Ici toutefois le jugement moral dépend en grande partie de la mesure dans laquelle l'acte, l'abstention ou l'omission qui accroît le bonheur personnel, entre ou non en conflit avec l'intérêt d'autrui. S'il y a conflit, les opinions varient quant au degré d'égoïsme admissible. Mais, le plus souvent, les jugements contenant une louange morale ou l'inculcation d'un devoir portent sur la conduite qui implique plus ou moins sacrifice de soi, et non indulgence envers soi.

Il est d'usage, en outre, d'insister beaucoup moins sur ce que nous devons à nous-même que sur ce que nous devons à autrui. « La nature, dit Butler, ne nous a pas inspiré pour l'imprudence ou la folie, soit en nous soit chez

autrui, une réprobation aussi vive que pour le mensonge, l'injustice et la cruauté[1] ». Nul doute non plus qu'une vertu faite de prudence recueille moins d'éloges que celle qui naît du désir de rendre heureux un de nos semblables. Bien des moralistes ont même soutenu qu'il n'existe, à vrai dire, ni devoirs envers soi ni vertus correspondantes; que l'acte utile, s'il n'est utile qu'à nous seul, ne tombe pas dans le domaine de la morale; qu'en tout cas les devoirs envers soi se peuvent ramener aux devoirs envers autrui; que, par exemple, l'intempérance et la prodigalité ne sont blâmables que parce qu'elles tendent au détriment de l'intérêt public, et que la prudence n'est une vertu qu'autant qu'elle contribue au bien général[2]. Mais cette thèse ne s'accorde guère avec les jugements de la conscience morale ordinaire.

Il n'est pas un seul mode de conduite qui soit exclusivement égotiste; c'est là une vérité incontestable. Du moment que l'homme n'est pas absolument isolé, tout ce qui affecte immédiatement son bonheur affecte en même temps, dans une certaine mesure, le bonheur d'autres individus. Une autre vérité, c'est que les idées morales relatives à des actes ayant pour objet le « moi » de l'agent sont plus ou moins influencées par la considération de l'effet de ces actes sur autrui. Mais ce n'est assurément pas le seul facteur qui détermine ici le jugement. Parents et maîtres insistent à l'envi, dans l'éducation des enfants, sur certains modes de conduite égotiste. On regarde comme fautif ce qu'ils blâment et punissent; comme bon ce qu'ils louent ou récompensent; car, ainsi que nous l'avons vu, les hommes ont tendance à partager les émotions rétributives de ceux qu'ils respectent[3].

En outre, dans les cas où l'on se fait du mal à soi-même, il en va comme dans le cas du suicide[4] : l'offense commise peut susciter à l'égard de son auteur le ressentiment par

1. Butler, Dissertation on the Nature of Virtue, dans *Analogy of Religion*, etc., . 339.

2. Hutcheson, *Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*, p. 133, 201. Grote, *Treatise on the Moral Ideas*, p. 77 *sqq*. Clifford, *Lectures and Essays*, p. 298, 335. Von Jhering, *Der Zweck im Recht*, II. 225.

3. *Supra*, I. 1 [illegible] *sq*.

4. *Supra*, II. 251.

sympathie, bien qu'il en soit aussi la victime. Des inclinations ou des aversions désintéressées donnent souvent naissance à l'approbation ou à la réprobation d'actes ayant pour objet essentiel le « moi » de l'agent[1]. On a également prétendu que l'homme n'a pas le droit de traiter son bien-être à la légère, alors même que les intérêts d'autrui n'en seraient pas visiblement affectés, parce qu'il ne lui appartient pas de gaspiller follement « ce dont il ne dispose que sous condition[2] ». Et de diverses autres façons encore, nous l'allons constater, les idées religieuses, non moins que magiques, ont pesé sur les opinions morales relatives à la conduite envers soi-même. Mais il n'est pas difficile de voir pourquoi les devoirs envers soi-même et les vertus correspondantes n'occupent dans notre conscience morale qu'un rang subordonné. L'influence qu'ils exercent sur le bonheur d'autrui est généralement trop lointaine pour attirer l'attention. L'éducation n'insiste, parmi ces devoirs (et vertus), que sur ceux qui exigent le sacrifice du confort ou bien-être immédiat de l'individu à son bonheur véritable. La compassion que nous inclinons à ressentir pour la victime d'une offense se trouve naturellement amoindrie si la victime s'est blessée elle-même; et, d'autre part, l'indignation contre le coupable est désarmée par la pitié, car l'imprudence porte généralement en elle son propre châtiment[3].

Leur place est si petite dans la coutume et l'opinion publique, et si petite surtout dans la loi, que la plupart de ces devoirs égotistes ne supporteraient pas une étude minutieuse. On peut dire, d'une manière générale, que le progrès de la culture leur a été à certains égards favorable. Darwin soutient même qu'à part quelques exceptions les vertus égotistes ne sont pas appréciées des sauvages[4]. Moins l'intelligence est développée, moins elle discerne les conséquences lointaines des attitudes humaines. Il faut plus de réflexion que n'en a le sauvage pour voir

1. *Supra*, I, 122 *sq.*
2. Martineau, *Types of Ethical Theory*, II. 126
3. *Cf.* Butler, *op. cit.* p. 339 *sq.* Dugald Stewart, *Philosophy of the Active and Moral Powers of Man*, II. 346 *sq.*
4. Darwin, *Descent of Man* p. 118 *sq.*

que la conduite d'un homme, en même temps qu'elle affecte son bien-être immédiat, a aussi des répercussions sur celui de ses voisins ou de l'ensemble de son groupe. La même inaptitude à prévoir fait que le sauvage ne comprend pas toujours l'importance qu'il y aurait pour lui à accepter une privation, un dérangement temporaires, en vue d'un bonheur plus grand dans l'avenir. Bien des sauvages, nous l'avons vu, ne corrigent presque jamais leurs enfants[1], ce qui décèle en eux l'absence de l'une des sources principales des devoirs envers soi-même. En revanche, les antipathies désintéressées, autre source de ces devoirs, ont bien plus d'action sur la conscience morale irréfléchie, et la civilisation supprime bien des devoirs envers soi-même qui étaient nés d'idées magiques ou religieuses.

Ces observations générales sur la nature et l'origine des devoirs et des vertus ayant le « moi » pour objet, je vais maintenant les illustrer par une brève revue des idées morales relatives à quelques modes représentatifs de la conduite à l'égard de soi-même : activité et repos, tempérance, jeûne, et abstention de certains aliments ou breuvages; propreté et malpropreté; enfin, pratiques ascétiques en général.

L'homme incline naturellement à la paresse; non que l'activité musculaire en soi lui répugne, mais il déteste la monotonie du travail régulier, et la tension d'esprit qui l'accompagne[2]. En général, il n'est poussé au travail que par un motif spécial, qui lui donne à penser que le travail vaut la peine d'être fait. Chez les sauvages, qui se soucient peu du lendemain[3], qui n'ont guère d'aises à satisfaire, dont les biens sont d'une telle nature qu'ils ne les peuvent accumuler, les seuls stimulants de l'activité sont la nécessité ou la contrainte. Les hommes sont paresseux ou industrieux, selon que les objets nécessaires à leur existence sont faciles ou difficiles à se procurer; et ils préfèrent rester oisifs, s'ils peuvent faire travailler à leur place des domestiques ou des esclaves.

1. *Supra*, I. 514 *sq.*
2. *Cf.* Ferrero, Les formes primitives du travail, dans *Revue scientifique*. sér. IV, vol. V 331 *sqq.*
3. Buecher, *Die Entstehung der Volkswirtschaft*, p. 21 *sqq.*

Les indigènes d'Australie « sont capables de vigoureux efforts, à la chasse ou à la pêche, à la bataille ou à la danse, dans toutes les circonstances où la récompense est immédiate : mais le travail prolongé, en vue d'un gain éloigné, n'est pas de leur goût[1] ». Quant aux Polynésiens, remarque Hale, ils sont indolents et apathiques dans les îles les plus proches de l'équateur, où la chaleur suffit, sans le travail des hommes, à produire des fruits nourrissants : au contraire, un climat plus âpre, un sol plus rude, favorisent l'industrie, la prévoyance, un tempérament résistant. Ces effets opposés se manifestent d'une part à Samoa, Noukahiva, Tahiti, et de l'autre aux îles Sandwich et en Nouvelle-Zélande[2]. Yate établit le même contraste entre l'industrie des Maoris et la proverbiale fainéantise des insulaires des Tonga : ceux-là « sont obligés de travailler s'ils veulent manger »; tandis que, « sous le riche climat des îles des Amis, il est à peine besoin de travail pour se procurer non seulement le nécessaire, mais aussi bien du superflu[3] ». Les Malais, dit-on, goûtent fort une vie d'aisance indolente, parce que chez eux « un travail assidu n'est pas nécessaire, ou ne donnerait pas de nouvelles jouissances[4] ». Les indigènes de Sumatra, note Marsden, « sont insouciants et imprévoyants, parce qu'ils ont peu de besoins : pauvres, ils ne sont pas nécessiteux, car la nature est singulièrement prodigue de tout ce qu'il leur faut pour subsister[5] ». Les Todas des Monts Nilghiri « ne font aucun travail que n'exigent les circonstances immédiates[6] ». L'indolence

1. Brough Smyth, *Aborigines of Victoria*, I. 29 *sq*. Voir encore *ibid*. II. 248; Collins, *English Colony in New South Wales*, I. 601; Fison and Howitt, *Kamilaroi and Kurnai*, p. 259 *sqq*.

2. Hale, *U. S. Exploring Expedition, Vol. VI. Ethnol. and Philol.* p. 17. Voir aussi Williams, *Missionary Enterprises in the South Sea Islands*, p. 534 (Samoan); Ellis, *Polynesian Researches*, I. 130 *sq*. (Tahitiens); Brenchley, *Cruise of H. M. S. Curaçoa among the South Sea Islands*, p. 58 (indigènes de Tutuila); Melville, *Typee*, p. 287 (quelques insulaires des Marquises); Anderson, *Notes of Travel in Fiji and New Caledonia*, p. 236 (Néo-Calédoniens); Penny, *Ten Years in Melanesia*, p. 74 (indigènes des îles Salomon).

3. Yate, *Account of New Zealand*, p. 105 *sq*.

4. McNair, *Perak and the Malays*, p. 201. Bock, *Head-Hunters of Borneo*, p. 275. Raffles, *History of Java*, I. 251. St. John, *Life in the Forests of the Far East*, II. 323.

5. Marsden, *History of Sumatra*, p. 209. Voir aussi *Glimpses of the Eastern Archipelago*, p. 76, 87 (Bataks).

6. Marshall, *A Phrenologist among the Todas*, p. 88. Voir aussi : *ibid*. p. 86; Shortt, Hill Tribes of the Neilgherries, dans *Trans. Ethn. Soc.* N. S. VII. 241 Mantegazza, Studii sull'etnologia dell' India, dans *Archivio per l'antropologia e la etnologia*, XIII. 406.

semble caractériser la plupart des peuplades de l'Inde[1], bien que cette règle n'aille pas sans exceptions[2]. Burckhardt remarque que ce n'est pas, comme l'imaginait Montesquieu, le soleil du midi, mais la luxuriance du sol méridional, l'abondance des provisions, qui dissuade les habitants d'un effort énergique et cause leur apathie. « La fertilité de l'Egypte, de la Mésopotamie, de l'Inde, où tout vient presque spontanément, induit les gens au demi-sommeil d'une continuelle indolence, tandis qu'en des pays voisins, d'un climat aussi chaud, telles les montagnes de l'Yémen et de la Syrie, où il faut peiner dur pour obtenir une bonne moisson, nous trouvons une race aussi supérieure à la première, comme activité, que le sont aux Espagnols et aux Italiens les Européens du Nord[3] ».

L'indolence est un trait commun[4], sinon universel[5], chez les Africains. Des nègres de la Côte de l'Or, Bosman dit que « rien sauf l'extrême nécessité ne saurait les contraindre à travailler[6] ». Les Waganda sont réputés d'une indolence extrême, conséquence de la facilité avec laquelle ils se procurent le nécessaire[7]. Les Namaqua « restent des jours entiers à se chauffer au soleil, apathiques et inactifs, mourant presque de faim ou de soif, alors qu'avec très peu d'efforts ils pourraient apaiser leurs besoins. Quand on leur dit qu'il faut travailler, ils répondent : Pourquoi ressemblerions-nous aux vers de terre[8] ? » La plupart des

1. Cooper, *Mishmee Hills*, p. 100 (indigènes de l'Assam), Tickell, Memoir on the Hodésum, dans *Jour. As. Soc. Bengal*, IX. 808 (Hos). Dalton, *Ethnology of Bengal*, p. 57. (Jyntias et Kasias), 101 (Lepchas). Burton, *Sindh*, p. 284. Moorcroft and Trebeck, *Travels in the Himalayan Provinces of Hindustan*, I. 321 (Ladakhis). Caldwell, *Tinnevelly Shanars*, p. 58.

2. Man, *Sonthalia*, p. 19. Hodgson, *Miscellaneous Essays*, I. 152 (Bodo et Dhimals). Macpherson, *Memorial of Service in India*, p. 81 (Kandhs).

3. Burckhardt, *Arabic Proverbs*, p. 219

4. Beltrame, *Il Sènnaar*, I. 166. Tuckey, *Expedition to Explore the River Zaire*, p. 369. Johnston, *The River Congo*, p. 402 (Bakongo). Casati, *Ten Years in Equatoria*, I. 85 (nègres Abaka). Wilson and Felkin, *Uganda*, II. 310 (gens de Gowane). Burton, *Zanzibar*, II. 96 (Wanika). Bonfanti, L'incivilimento dei negri nell' Africa intertropicale, dans *Archivio per l'antropologia e la etnologia*, XV. 133 (Bantous). Andersson, *Lake Ngami*, p. 231 (Héréros). Magyar, Reisen in Süd-Afrika, p. 290 (Kimbunda). Kropf, *Das Volk der Xosa-Kaffern*, p. 89. Tyler, *Forty Years among the Zulus*, p. 194. Ellis, *History of Madagascar*, I. 140. Shaw, Betsileo Country and People, dans *Antananarivo Annual*, III. 140.

5. Baker, *Ismaïlia*, p. 56 (Chillouks). Baumann, *Usambara*, p. 244 (Wapares). Bosman, *Description of the Coast of Guinea*, p. 318 (nègres de Fida). Anderson, *Notes on Travel in South Africa*, p. 235 (Ovambo). Voir *infra* p. 260 *sq.*

6. Bosman, *op. cit.* p. 101.

7. Wilson and Felkin, *op. cit.* I. 225.

8. Andersson, *Lake Ngami*, p. 335. Voir aussi Kolben, *Present State of the Cape of Good-Hope*, I. 46, 324. Barrow, *Travels into the Interior of Southern Africa*, I. 152; Fritsch, *Die*

Indiens d'Amérique sont d'un tempérament indolent, parce qu'ils peuvent vivre avec un minimum de travail[1]. Mais il en va tout autrement des Groenlandais et autres Esquimaux, qui sont obligés pour vivre à un travail pénible[2].

Pour les sauvages, l'homme marié a le devoir, nous l'avons vu, de subvenir aux besoins de sa famille[3]; d'où suit qu'il est obligé, la plupart du temps, de faire un certain travail. Nous avons vu aussi que les diverses occupations sont réparties entre les sexes selon des règles fixées par la coutume[4]; d'où suit que l'on ne tolère en général ni chez les hommes, ni chez les femmes, d'oisiveté absolue, bien que celles-ci aient généralement les corvées dans leur lot. Certains peuples sauvages, on nous le dit positivement, enjoignent le travail comme un devoir, ou regardent l'activité comme une vertu. Pour les Groenlandais, le goût du travail est la première des vertus, et l'homme industrieux mènera dans l'autre monde une existence fort agréable[5]. Les Aléoutes d'Atkha interdisaient la paresse[6]. Batchelor rapporte une fable Aïno qui encourage le travail et décourage la paresse chez les jeunes gens[7]. Voici un précepte en honneur chez les Karen de Birmanie : « Ne soyez pas oisifs, mais travaillez diligemment, pour ne point devenir esclaves[8] ». Les Maoris disent : « Que l'on récompense l'activité, de peur que la paresse n'ait l'avantage[9] ». De même les Malgaches ont divers proverbes incitant à l'activité[10]. Les Bassoutos ont ce dicton : « La persévérance triomphe toujours[11] ». Chez les Bachapin,

Eingeborenen Süd-Afrika's, p. 324 (Hottentots).

1. Bridges, Manners and Customs of the Firelanders, dans *A Voice for South America*, XIII. 203. Dobrizhoffer, *Account of the Abipones*, II. 151; mais il loue l'infatigable activité de leurs femmes, *ibid.* II. 151 *sqq.* Brett, *Indian Tribes of Guiana*, p. 343; Kirke, *Twenty-five Years in British Guiana*, p. 150. Domenech, *Seven Years' Residence in the Great Deserts of North America*, II. 190. Burton, *City of the Saints* (Sioux), p. 126. Harmon, *Voyages and Travels in the Interior of North America*, p. 285 (Takillis). Meares, *Voyages to the North-West Coast of America*, p. 265 (Noutkas).

2. Cranz, *History of Greenland*, I, 126. Armstrong, *Narrative of the Discovery of the North-West Passage*, p. 196 (Esquimaux de l'Ouest).

3. *Supra*, I. 526 *sqq.*

4. *Supra*, I. 630 *sqq.*

5. Cranz, *op. cit.* I. 186.

6. Yakof, cité par Petroff, *Report on Alaska*, p. 158.

7. Batchelor, *Ainu of Japan*, p. 111.

8. Smeaton, *Loyal Karens of Burma* p. 255.

9. Taylor, *Te Ika e Maui*, p. 293. Voir aussi Johnston, *Maoria*, p. 43.

10. Clemes, Malagasy Proverbs, dans *Antananarivo Annual*, IV. 29.

11. Casalis, *Basutos*, p. 310.

tribu Betchouana remarquable pour son activité, «on mesure le mérite avant tout au labeur; et dire de quelqu'un qu'il est *múnona usináacha* (un homme industrieux), c'est haute approbation et louange. Mais celui que l'on voit rarement chasser ou préparer des peaux et coudre des vêtements, celui-là passe pour une nullité et fait honte à la société[1] ». Chez les Béni M'zab du Sahara, tribu industrieuse au milieu d'un pays stérile, la loi oblige les gamins à travailler dès l'âge de six ans, qu'ils conduisent un âne ou un chameau, ou qu'ils tirent de l'eau pour les jardins[2]. Nous pouvons nous attendre à voir l'activité particulièrement recommandée par les non-civilisés qui s'y adonnent habituellement, tant parce qu'elle est pour eux une nécessité que par la force de l'habitude.

Mais il arrive que l'activité industrielle (même au sens rudimentaire de l'industrie primitive), loin d'être regardée comme un devoir, soit méprisée comme indigne d'un homme libre. C'est surtout le cas pour les nations guerrières, les tribus nomades, les peuples riches en esclaves. Ainsi, dans l'Ouganda, l'existence de l'esclavage « fait que tout travail manuel est considéré comme une dérogation à la dignité d'homme libre[3] ». Les Massaï[4] et les Matabélés[5] jugent que la guerre est la seule occupation qui convienne à un homme. Aux yeux des Arabes du désert, il y a humiliation à travailler, quand on n'est pas esclave[6]. Vambéry, parlant des Turcomans, remarque que « dans son cercle domestique, le nomade nous offre le tableau de la plus parfaite indolence. A ses yeux, rien n'est plus honteux pour un homme que de mettre la main aux occupations domestiques[7] ». De tous temps, les Chippewas « ont jugé dégradants les travaux agricoles et mécaniques », et « ont vu les plus nobles fonctions de l'homme dans le maniement de l'arc et de la flèche, de la massue et de la lance[8] ». Chez

1. Burchell, *Travels in the Interior of Southern Africa*, II. 557.
2. Tristram, *The Great Sahara*, p. 207 *sq.*
3. Wilson and Felkin, *op. cit.* I. 186.
4. Merker, *Die Masai*, p. 117.
5. Holub, Die Ma-Atabele, dans *Zeitschr. f. Ethnol.* XXV. 198.
6. Burton, *Pilgrimage to Al-Madinah and Meccah*, II. 10.
7. Vambéry, *Travels in Central Asia*, p. 320.
8. Schoolcraft, *Archives of Aboriginal Knowledge*, V. 150.

les Iroquois, « le guerrier méprisait les besognes de 'agriculture, il estimait que tout travail était indigne de lui[1] ». Race pourtant industrieuse, les Maoris trouvaient plus honorable, et plus désirable, de s'enrichir par la guerre et le pillage que par le travail[2]. Chez les insulaires de l'équateur, un propriétaire manquerait à la dignité en accomplissant aucun travail, si ce n'est fabriquer des armes : aussi emploie-t-il à son service des gens d'un rang inférieur[3]. A Noukahiva, les gens de qualité « laissent pousser leurs ongles, pour montrer qu'ils ne sont pas accoutumés aux travaux pénibles[4] ». Il est facile d'expliquer ce mépris de l'activité industrielle. Celui qui gagne sa vie en travaillant passe pour manquer des seules qualités que l'on admire : le courage et la force; ou bien le travail reste lié à l'idée de sujétion et d'esclavage. En tous lieux, aussi, il est jugé dégradant pour un homme de se livrer à une occupation qui appartient aux femmes[5]. Ainsi, chez les peuples de pasteurs et de chasseurs, il serait déplacé pour l'homme de procurer à la famille des légumes, par exemple[6]. Mais l'agriculture, en devenant indispensable à la vie, devint aussi une occupation avouable. Si le commerce fut méprisé, c'est sans doute, comme le suggère Spencer, parce qu'il était généralement aux mains de gens sans résidence, membres détachés (et dès lors peu dignes de confiance) d'un corps social où la plupart avaient de solides attaches[7]. Les Kandhs « trouvent indigne d'eux de marchander ou de trafiquer, et... regardent comme de vils plébéiens tous ceux qui ne sont pas soit guerriers, soit cultivateurs[8] ». A Java, « on méprise le commerce; c'est une honte pour les gens bien nés de s'y livrer. Mais le vulgaire est toujours disposé à travailler la terre, et les chefs à honorer, à encourager l'agriculture[9] ».

Le progrès de la civilisation implique un accroissement

1. Morgan, *League of the Iroquois*, p. 329.
2. Travers, Life and Times of Te Rauparaha, dans *Trans. New Zealand Inst.* V, 29.
3. Tutuila, Line Islanders, dans *Jour. Polyn. Soc.* I. 266. *Supra*, I. 404, n. 6.
4. Von Langsdorf, *Voyages and Travels*, I. 174.
5. *Supra*, I. 632 *sq.*
6. *Supra*, I. 630.
7. Spencer, *Principles of Ethics*, I. 429.
8. Campbell, *Wild Tribes of Khondistan*, p. 50.
9. Raffles, *op. cit.* I. 246 *sq.*

de l'activité industrielle. Les besoins se multiplient avec les ressources. Il faut donc plus de travail pour y suffire, et l'on est aussi plus vivement stimulé à accumuler des richesses. On reconnaît plus nettement les avantages de l'effort public et privé; le gouvernement, en particulier, tient à ce que l'on travaille pour que les impôts soient payés. Tout cela aboutit à la condamnation de la paresse, à l'éloge de l'activité; et, nécessairement, la force de l'habitude agit dans le même sens, au sein d'une nation dont les aptitudes industrielles ont été la cause de sa civilisation.

Mais l'Etat antique regarde encore la guerre comme une occupation plus noble que le travail : et si l'agriculture y est en honneur, le commerce et le travail manuel y sont fréquemment méprisés.

Dans le royaume des Incas péruviens existait une loi interdisant l'oisiveté. « Dès l'âge de cinq ans, les enfants étaient employés à de petites besognes appropriées à leur âge. Certains travaux étaient assignés même aux aveugles et aux boiteux, s'ils n'avaient pas d'autre infirmité. Quant au reste du peuple, chacun, tant qu'il était en bonne santé, avait son occupation propre, et il était infâme et dégradant d'être châtié en public pour sa paresse[1] ». Quiconque se montrait indolent, ou dormait le jour, recevait le fouet ou portait la pierre au cou[2]. C'est qu'il appartenait au peuple de couvrir les dépenses du gouvernement, et que, pauvre d'argent, peu riche en biens, il payait les impôts en travail : être oisif, c'était donc, en quelque sorte, frustrer le trésor[3].

Un des traits de la religion de Zoroastre, c'est l'estime où elle tient le travail[4]. Le fidèle doit être vigilant, alerte, et actif; le sommeil n'est autre chose qu'une concession faite aux démons, et il faut le contenir dans les limites de la nécessité[5]. Le paresseux est de tous les hommes le plus

1. Blas Valera, cité par Garcilasso de la Vega, *First Part of the Royal Commentaries of the Yncas*, II. 34. Voir ibid. II. 140; Acosta, *Natural and Moral History of the Indies*, II. 413.
2. Herrera, *General History of the West Indies*, IV. 339.
3. Prescott, *History of the Conquest of Peru*, I. 57.
4. Voir Darmesteter, dans *Sacred Books of the East*, IV. p. LXVII; Geiger, *Civilization of the Eastern Iranians*, II. 70; Rawlinson, *Religions of the Ancient World*, p. 108; *Dinâ-i Maînôg-i Khirad*, II. 29; XXXVI. 15; XXXVII. 14, etc.
5. *Vendîdâd*, XVIII. 16.

indigne, parce qu'il mange sa nourriture imméritée contre toute justice[1]. Et de tous les travaux le plus nécessaire est la culture du sol[2]. L'homme a été mis sur terre pour conserver la bonne création d'Ahura Mazda, ce qui ne se peut faire que par une culture attentive, l'éradication des épines et des mauvaises herbes, et la récupération des espaces sur lesquels Angra Mainyu a jeté la malédiction de la stérilité. Zoroastre demanda : « Quelle est la nourriture qui remplit la religion de Mazda » ? et Ahura Mazda répondit : « C'est la semaille toujours renouvelée, O Spitama Zarathoustra ! Qui sème le blé sème le bien[3] ». S'il faut en croire Xénophon, le roi des Perses voyait dans l'agriculture et la guerre les arts les plus honorables et les plus nécessaires, et il montrait beaucoup d'intérêt à l'une et à l'autre. Il nomma des fonctionnaires, tant pour surveiller les cultivateurs que pour percevoir le tribut prélevé sur eux, car « ceux qui cultivent mal le sol ne peuvent ni maintenir les garnisons, ni payer leur tribut[4] ».

Dans sa description de l'Egypte ancienne, Hérodote nous dit que l'un de ses rois fit une loi par laquelle tout Egyptien devait chaque année déclarer au gouverneur du district ses moyens de subsistance : s'il omettait cette déclaration, ou s'il ne pouvait prouver qu'il vivait par des moyens honnêtes, il serait puni de mort[5]. Que ce fait soit exact ou non[6], il semble certain que les Egyptiens aient eu à cœur d'encourager l'activité[7]. Un ostrakon souvent cité contient cette maxime : « N'épargne pas ton corps pendant que tu es jeune, car la nourriture vient par les bras, et les provisions viennent par les jambes[8] ».

Une loi contre la paresse, ressemblant à celle dont nous venons de parler pour l'Egypte, fut instituée à Athènes, par Dracon ou Pisistrate, suivant les uns[9], par Solon

1. *Dinâ-î Maînôg-î Khirad*, XXI. 27.
2. Voir *Vendîdâd*, III. 23 *sqq.*
3. *Ibid.* III. 30 *sq.*
4. Xénophon, *Œconomicus*, IV. 4, 8 *sqq.*; 9, 11.
5. Hérodote, II. 177. *Cf.* Diodore de Sicile, *Bibliotheca historica*, I. 77, 5.
6. *Cf.* Wiedemann, *Herodots zweites Buch*, p. 605.
7. Voir Amélineau, *Essai sur l'évolution des idées morales dans l'Egypte ancienne*, p. 329.
8. Gardiner, Egyptian Ethics, dans Hastings, *Encyclopædia of Religion and Ethics*, V. 484.
9. Pollux, *Onomasticum*, VIII. 42. Diogène Laërce, *Vitæ philosophorum*, I. 55. Plutarque, *Solon*, XXXI. 6.

d'après d'autres, qui ajoutent qu'il l'emprunta aux Egyptiens[1]. Comme la cité, raconte Plutarque, était pleine de gens venus de toutes parts à cause de la grande sécurité régnant en Attique, et qu'en même temps la campagne était pauvre et stérile, Solon résolut d'appeler l'attention des citoyens sur les manufactures. A cette fin, il ordonna que les négoces fussent regardés comme honorables; que le conseil de l'Aréopage s'enquît des moyens d'existence de chacun et châtiât les oisifs; qu'enfin aucun fils ne fût tenu de subvenir aux besoins de son père, si celui-ci ne lui avait enseigné un métier[2]. Voici les paroles que Thucydide met dans la bouche de Périclès : « Chez nous, il n'y a pas de honte à s'avouer pauvre, la honte est de ne rien faire pour l'éviter. Un citoyen athénien ne néglige pas l'Etat parce qu'il s'occupe de son intérieur; et ceux-là même qui, parmi nous, sont dans les affaires, ont une conception suffisante de la politique[3] ». Dans les *Mémorables* de Xénophon, Socrate recommande l'activité comme moyen de subvenir aux besoins de l'existence, de maintenir le corps en santé et en force, de servir la cause de la tempérance et de l'honnêteté[4]. Pour Platon, l'oisiveté est la mère de la licence; par le travail, au contraire, l'aliment de la passion se trouve détourné en d'autres parties du corps[5]. On prisait fort l'agriculture. C'est la meilleure des occupations et le meilleur des arts par lesquels les hommes se procurent le nécessaire[6]. Là où elle est prospère, toutes les autres poursuites des hommes sont en pleine vigueur : là où le sol est en jachère, les autres occupations en sont presque suspendues[7]. L'agriculture est exercice pour le corps; elle le fortifie en vue des devoirs qui incombent à un homme d'honorable naissance[8]. Elle exige que l'on s'accoutume à la froidure de l'hiver, à la chaleur de l'été[9]; elle rend capable de courir, de sauter, de lancer des traits[10]; elle est, de tous les travaux, celui qui récompense le mieux;

1. Hérodote, II. 177. Diodore de Sicile, I. 77, 5.
2. Plutarque, *Solon*, XXII. 1.3 *sq.*
3. Thucydide, *Historia belli Peloponnesiaci*, II. 40. 1 *sq.*
4. Xénophon, *Memorabilia*, II. 7.7 *sq.*
5. Platon, *Leges*, VIII. 835, 841.
6. Xénophon, *Œconomicus*, VI. 8.
7. *Ibid.* V. 17.
8. *Ibid.* V. 1; VI. 9.
9. *Ibid.* V. 4.
10. *Ibid.* V. 8.

de toutes les occupations, la plus attrayante[1]. Elle assure aux étrangers l'accueil le plus hospitalier, l'hospitalité la plus riche[2]. Elle offre aux dieux les plus agréables prémices et pour les jours de fête les plus dignes banquets[3]. Elle enseigne la justice, car elle récompense de ses plus nombreux bienfaits ceux qui traitent le mieux la terre[4]. Elle enseigne l'entr'aide, car on ne peut la pratiquer sans le secours d'autrui[5]. Elle n'occupe pas si constamment l'esprit qu'elle ne laisse le temps de songer à ses amis, à son pays[6]. La possession d'un domaine est le meilleur stimulant à prendre les armes pour défendre la patrie[7]. Bref, l'agriculture rend les citoyens au plus haut point utiles, vertueux, soucieux des intérêts publics[8].

Mais la manière même, toute argumentative, dont les philosophes présentaient ces opinions montre combien les occupations industrielles trouvaient peu la faveur publique[9]. Hérodote dit que ce n'est pas seulement chez les Barbares, mais dans la Grèce entière, que l'on honorait par-dessus tous les autres ceux qui s'adonnaient uniquement à la guerre[10]. C'était le cas surtout à Sparte, où il était interdit à tout homme libre de se livrer à une occupation industrielle. Mettant en parallèle les législations de Lycurgue et de Solon, Plutarque remarque que, dans un Etat où la terre aurait pu nourrir une population double, et où il existait une foule d'ilotes bons à être usés dans la servitude, il était légitime de libérer les citoyens des métiers et des besognes, et de leur ouvrir la carrière des armes, comme la seule qui leur convînt[12]. Une loi thébaine interdisait l'accès des fonctions publiques à ceux qui n'avaient pas cessé leur commerce depuis dix ans, car on regardait le commerce comme une occupation vile[13]. Même dans la démocratique Athènes, avec ses lois contre l'oisiveté,

1. Xénophon. *Œconomicus*, V. 8, 11.
2. *Ibid.* V. 8.
3. *Ibid.* V. 10.
4. *Ibid.* V. 12.
5. *Ibid.* V. 14.
6. *Ibid.* VI. 9.
7. *Ibid.* V. 7.
8. *Ibid.* VI. 10.
9. *Cf.* Schmidt, *Die Elhik der alten Griechen*, II. 435 *sqq.*
10. Hérodote, II. 167.
11. *Ibid.* II. 167. Xénophon, *Lacedæmoniorum respublica*, VII. 2. Plutarque, *Lycurgus*, XXV. 2. *Idem*, *Agesilaus*, XXVI. 6. Elien, *Varia historia*, VI. 6.
12. Plutarque, *Solon*, XXII. 2.
13. Aristote, *Politica*, III. 5. 7, p. 1278 a; VI. 7, 4, p. 1321 a.

public et philosophes méprisaient, au fond, le négoce et le travail manuel. Le Socrate de Xénophon dit que les arts industriels sont peu recommandables et à juste titre méprisés, car ils affaiblissent ceux qui s'y livrent en les obligeant à travailler assis, dans leurs maisons, et parfois même à passer des jours entiers auprès du feu : or, quand le corps s'effémine, l'esprit perd de sa force. En outre, les occupations mécaniques ne laissent aucun loisir pour songer aux intérêts des amis ou à la chose publique : c'est pourquoi les artisans semblent également impropres à servir leurs relations et à défendre leur pays[1]. Pour Platon, les arts manuels portent témoignage contre celui qui y excelle parce qu'ils « supposent une faiblesse naturelle du principe supérieur[2] »; par leur mesquinerie, ils mutilent et défigurent les âmes aussi bien que les corps[3]. Quand Hésiode disait « le travail n'est pas une honte[4] », il est clair qu'il n'entendait pas par là la fabrication de chaussures ou la vente d'oignons confits[5]. Et dans ses *Lois*, Platon établit ce règlement : qu'aucun citoyen, ni même le serviteur d'aucun citoyen, n'exerce de métier manuel, « car avoir la charge de maintenir l'ordre public de l'Etat est une occupation qui exige beaucoup d'étude et des connaissances variées, et qui ne souffre pas que l'on s'y livre en passant[6] ». Aristote à son tour fait observer que, dans une communauté dont le gouvernement est du type aristocratique, l'artisan et le laboureur ne sauraient être des citoyens, parce que les honneurs y sont accordés à la vertu et au mérite, or « l'on ne saurait pratiquer la vertu en menant la vie d'un artisan ou d'un laboureur[7] ». De toutes les villes de la Grèce, Corinthe est celle où l'on méprisait le moins les professions mécaniques[8], sans doute parce que sa position était naturellement propice à un commerce actif, et par suite à ce luxueux genre de vie qui encourage les arts d'utilité et d'ornement[9].

1. Xénophon, *Œconomicus*, IV. 2, 3.
2. Platon, *Respublica*, IX. 590.
3. *Ibid.* VI. 495.
4. Hésiode, *Opera et dies*, 311.
5. Platon, *Charmides*, p. 163.
6. *Id m*, *Leges*, VIII. 849.
7. Aristote, *Politica*, III. 5. 5, p. 1278a; VI. 4. 12, p. 1319a; VII. 8. 3, p. 1328b, VIII, 2, 4 *sq.* p. 1337b.
8. Hérodote, II. 167.
9. Voir la note de Rawlin on, trad. d'Hérodote, II. 252 n. 7.

Les Romains, sur ce point, pensaient à peu près comme les Grecs. Voici, dit Cicéron, comment l'on nous a appris à distinguer, parmi les arts et les moyens de s'enrichir, ceux qui sont recommandables et ceux qui ne le sont pas. Nous condamnons tout d'abord les sources de revenus qui encourent la haine du public, comme celles des percepteurs de taxes et des usuriers. Nous tenons également pour vils les gains des artisans salariés, dont le profit ne vient pas de l'art, mais du labeur; leurs gages même sont la consécration de leur servitude, Nous devons encore mépriser ceux qui revendent au détail des denrées achetées aux marchands en vue d'un débit immédiat, car ils ne peuvent réussir qu'au prix des plus abominables mensonges : or rien de plus honteux que le manque de sincérité. Tous les gens de métier manuel sont vils par leur métier même; un atelier ne peut rien contenir qui siée à un homme de qualité. Plus méprisables que les autres sont les métiers qui servent la sensualité : bouchers, cuisiniers, pêcheurs. Quant aux professions qui supposent un degré plus élevé d'intelligence ou qui visent des fins d'une utilité plus haute, médecine, architecture, enseignement des arts libéraux, elles sont honorables pour ceux dont le rang social y est adapté. Le négoce, vil sur une petite échelle, cesse d'être aussi méprisable quand il prend de l'envergure, quand il fait venir de toutes les parties du monde toutes sortes de commodités, quand, sans duperie, il donne du pain à une multitude de gens. Toutefois, si un marchand, satisfait de son profit, quitte son comptoir pour acquérir un domaine, il semble fort juste de lui décerner des éloges. Car de toutes les professions lucratives nulle n'est plus agréable et charmante, nulle ne sied mieux à un homme bien élevé, que l'agriculture[1].

Le christianisme primitif ne pouvait guère partager le mépris en lequel les anciens païens tenaient le travail manuel. Le Christ était venu au monde dans la famille d'un charpentier; ses apôtres, et, au début, la plupart de ses adeptes, appartenaient aux classes laborieuses. C'est

1. Cicéron, *De officiis*, I. 42. *Cf. Idem*, *Cato Major*, ch. 15 *sqq.*

avec orgueil qu'Origène accepte le reproche de Celse, quand celui-ci accuse les chrétiens d'adorer le fils d'un pauvre ouvrier qui gagnait sa vie à filer[1], et qu'il oppose la sagesse de Platon à celle de Paul, le fabricant de tentes, de Pierre, le pêcheur, et de Jean, qui avait abandonné les filets paternels[2]. Saint Paul se fait pressant quand il tente d'inculquer aux Thessaloniciens le devoir du travail personnel : « Celui qui ne veut pas travailler, il ne devrait pas non plus manger[3] ». D'un autre côté, il n'était pas dans l'esprit du christianisme de s'inquiéter outre mesure de choses terrestres. Le vrai disciple du Christ se proposait, non de prospérer ici-bas, mais de chercher le royaume de Dieu; non d'entasser des trésors sur cette terre, mais de se ménager des trésors dans le ciel[4]. La pauvreté devint un idéal, conforme à l'exemple comme à l'enseignement du Christ; elle fut bientôt associée à l'idée de piété, comme la richesse à celle d'impiété[5]. « L'amour de l'argent », dit Saint Paul, « est la racine de tout mal[6] »; et on trouve constamment cette même conception chez les moralistes chrétiens[7]. Dans l'état originel de l'humanité non encore pécheresse, la propriété et le travail étaient également inconnus. C'est pour châtier l'homme de sa désobéissance que Dieu lui fit manger son pain quotidien à la sueur de son front[8]. Depuis lors, le travail est une nécessité, mais la vie contemplative est supérieure à la vie active[9]. Jésus, fait observer Bonaventure, préféra la méditative Marie à Marthe, l'affairée[10], et lui-même semble n'avoir pas travaillé avant sa trentième année[11]. Le travail n'a pas de valeur en soi : il ne vaut que pour favoriser la contemplation, macérer le corps, dompter la concupiscence[12]. C'est

1. Origène, *Contra Celsum*, I. 28 *sq.* (Migne, *Patrologiæ cursus*, ser. Graeca, XI. 714 *sq.*)
2. *Ibid.* VI. 7 (Migne, ser. Gr. XI. 1298 *sq.*
3. *I Thessaloniciens*, IV. 11; *II Thessaloniciens*, III. 10.
4. *St. Luc*, XII. 22 *sqq.* *St. Mathieu*, VI. 19 *sq.*
5. *St. Luc*, XVI. 19 *sqq.* *St. Mathieu*, XIX 24.
6. *I Timothée*, XI. 10.
7. Von Eicken, *Geschichte der Mittelalterlichen Weltanschauung*, p. 498 *sqq.* Thomas d'Aquin, *Summa theologica*, II.-II. 186, 3.
8. *Genèse*, III. 19.
9. Thomas d'Aquin, *op. cit.* II.-II. 182, 1 *sq.* Von Eicken, *op. cit.*, p. 488 *sqq.*
10. Bonaventure *Meditationes vitæ Christi*, ch. 45 (*Opera*, XII. 452.)
11. *Ibid.* ch. 15 (*Opera*, XII. 405).
12. Guigo, *Epistola ad Fratres de Monte-Dei*, I. 8 (dans St. Bernard, *Opera omnia*, II. 214) : « Non spiritualia exercitia sunt propter corporalia, sed corporalia propter spiritualia ». Von Eicken, *op. cit.* p. 491 *sqq.*

pourquoi tant de fondations d'ordres monastiques tenaient au travail. Pour Saint Benoît, «l'oisiveté est l'ennemie de l'âme : c'est pourquoi les frères doivent s'occuper tantôt du travail de leurs mains, tantôt de saintes lectures[1] ». Saint Bernard écrit : « La servante du Christ doit toujours prier, lire, travailler, crainte que l'esprit d'impureté ne vienne égarer l'esprit oisif. Les délices de la chair sont vaincues par le travail... Le corps fatigué par le travail est moins charmé par le vice[2] ». Mais il ne faut pas pousser la vie active au point d'entraver ce qu'elle doit favoriser : car il est impossible que l'on s'occupe d'actions extérieures en même temps que l'on s'adonne à la contemplation divine[3]. Et si celui-là est bien obligé de travailler qui n'a rien d'autre pour vivre, c'est péché de vouloir entasser des richesses au delà des limites fixées par la nécessité[4].

Cette doctrine, plus ou moins réalisée dans la vie monastique, n'était guère applicable aux laïcs. Le baron, le chevalier du Moyen-Age, ressemblaient au guerrier teuton dont parle Tacite, qui trouvait « stupide d'accumuler péniblement à la sueur de son front ce que l'on pouvait gagner au prix d'un peu de sang[5] ». Après la conquête de l'Angleterre, l'aristocratie normande mena une vie en général oisive, mais souvent distraite par des chasses, et ses membres organisèrent constamment des parties de pillage[6]. Longtemps les classes inférieures, formant la masse de la société, n'existèrent qu'au profit de la classe supérieure. On trouvait honorable de vivre à ne rien faire grâce au labeur d'autrui, on trouvait dégradant de vivre des gains de l'industrie. En réalité, c'est au gain plus qu'au travail même que s'attachait la dégradation : car, en cessant d'être lucratif, le travail cessait d'être dégradant. « Louis XVI peut bien fabriquer des serrures, les dames de sa cour faire du beurre et du fromage, à condition que ce soit

1. St. Benoît, *Regula Monachorum*, 48.

2. St. Bernard, *De modo bene vivendi*, ch. 31 (*Opera mnia* II. 883 *sq.*).

3. *Speculum Monachorum*, dans St. Bernard, *Opera omnia*, II. 818, von Eicken, *op. cit.* p. 494 *sq.* *Cf.* Thomas d'Aquin, *op. cit.* II.-II. 182. 3.

4. Thomas d'Aquin, *op. cit.* II.-II, 187. 3 : 118, 1.

5. Tacite, *Germania*, 14.

6. Wright, *Domestic Manners and Sentiments in England during the Middle Ages*, p. 102.

par plaisir. Lord Rosse peut bien construire un télescope, en amateur, dans l'intérêt de la science, et ne pas déchoir. Mais vendez les serrures, le beurre, le télescope, vous vous ravalez au rang des commerçants[1] ». Pourtant, comme l'observe Spencer, le commerce qui avait été d'abord un facteur relativement secondaire (puisque les choses essentielles à la vie se confectionnaient surtout à la maison), et qui manquait ainsi de la sanction de la nécessité et de la coutume ancestrale, cessa d'être méprisé à mesure qu'il acquit de l'importance[2]. Même aujourd'hui, notre respect pour une occupation dépend encore, en grande partie, du degré de puissance mentale qu'elle exige : par suite, le travail manuel, celui surtout qui n'exige pas un apprentissage préalable, est encore un peu méprisé. Mais nous ne jugeons une occupation contraire à l'honneur que si elle heurte les règles ordinaires de moralité. Nous distinguons plus nettement que les anciens entre l'infériorité sociale et l'infériorité morale. Nos jugements moraux sont moins influencés par des antipathies de classe. Nous reconnaissons qu'un haut idéal de devoir est compatible avec la plus humble des conditions. Et si nous y réfléchissons, nous admettons que la valeur morale de l'activité dépend, non pas de l'occupation dans laquelle elle se manifeste, mais du but que poursuit le travailleur.

Alors même que l'activité est applaudie et recommandée, il est des circonstances où le repos apparaît, lui aussi, comme un devoir. Par excès de travail on peut faire tort à soi-même, et indirectement à autrui. Dans la société primitive, on n'est guère tenté de se surmener, mais il en va tout autrement dans la civilisation moderne. Ainsi s'expliquent la persistance et la popularité d'une institution qui, à l'origine, provint de sources toute différentes, savoir : le repos dominical.

1. Harris, The Christian Doctrine of Labor, dans *New Englander*, XXIV. 245.

2. Spencer, *Principles of Ethics*, I. 429.

Divers peuples ont coutume de s'abstenir du travail, ou de quelque sorte spéciale de travail, en de certaines occasions ou à certains jours, regardés comme impurs ou défavorables. On suspend souvent le travail après une mort, peut-être en partie parce que l'inactivité semble un accompagnement naturel du deuil[1], ou que les personnes frappées par un deuil sont supposées dans un état de faiblesse qui exige repos[2], mais surtout, à mon sens, parce que l'on redoute de souiller par la contamination de la mort le travail que l'on accomplirait. Chez les Arabes du Maroc, on ne doit se livrer à aucun travail dans un village où la mort a passé, avant que le cadavre ne soit enterré. Au Groenland, quiconque avait cohabité avec un mort devait rester inactif pendant une période que fixaient les prêtres ou sorciers[3]. Chez les Esquimaux du détroit de Behring, aucun des proches du défunt ne doit faire aucun travail, tant que l'on suppose l'ombre encore avec le cadavre, soit pendant quatre ou cinq jours[4]. En Floride, chez les Indiens Séminoles, les proches restaient chez eux dans l'oisiveté le jour de l'enterrement et pendant trois autres jours, où l'on croyait que le mort demeurait dans sa tombe[5]. Les insulaires de Kar Nikobar cessent tout travail en signe de deuil[6]. A Samoa, la mort d'un chef arrêtait tout travail dans le campement[7]. Les Bassoutos non plus ne travaillent pas le jour où meurt un grand personnage. Ils s'abstiennent en outre d'aller aux champs, ou se hâtent d'en revenir à l'approche de nuages prometteurs de pluie, « afin d'attendre paisiblement la bénédiction désirée, et pour ne pas troubler la Nature dans ses opérations Ils poussent si loin cette idée que la plupart sont convaincus que, s'ils s'obstinent à travailler dans cet instant, les nuages irrités s'en vont, ou envoient de la grêle au lieu de pluie. Les jours de sacrifice ou de grande purification sont également des jours de repos. Aussi la loi qui ordonne le

1. *Cf. infra*, p. 295.
2. *Cf. infra*, p. 295 *sq.*
3. Egede, *Description of Greenland*, p. 149 *sqq.*
4. Nelson, Eskimo about Bering Strait, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* XVIII. 319.
5. Maccauley, Seminole Indians of Florida, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* V. 52.
6. Kloss, *In the Andamans and Nicobars*, p. 3 5.
7. Turner, *Nineteen Years in Polynesia*, p. 229. *Idem.*, *Samoa*, p. 186.

repos du septième jour, loin de rencontrer chez eux la moindre objection, leur semble-t-elle toute naturelle, et peut-être même plus fondamentale qu'à certains chrétiens[1] ».

Les changements de lune sont souvent regardés comme défavorables au travail. Chez les Betchouanas, « quand apparaît la nouvelle lune, tous doivent cesser de travailler et prendre ce qu'on appellerait en Angleterre un *holiday*[2] ». A Thermia, l'une des Cyclades, on prétend qu'il faut autant que possible suspendre tout travail dans les jours qui précèdent immédiatement la pleine lune[3]. Le Vichnou Pourana dit que celui qui s'occupe des affaires de ce monde les jours de pleine et de nouvelle lune est promis à l'enfer Rudhirandha, où les puits sont de sang[4]. Dans l'Inde septentrionale, il est regardé comme néfaste d'entreprendre une affaire importante à la nouvelle lune ou pendant une éclipse[5]. D'après les Lois de Manou, un Brahmane n'est pas autorisé à étudier « le jour de la nouvelle lune, ni le quatorzième ni le huitième jour de chaque demi-lune, ni le jour de la pleine lune ». On ajoute : « Le jour de la nouvelle lune détruit le professeur, le quatorzième jour détruit l'élève, le huitième et celui de la pleine lune détruisent tout souvenir du Véda : qu'il évite donc de lire ces jours-là[6] ». Les bouddhistes ont leur sabbat, ou *Uposatha*, qui revient quatre fois par mois, savoir : à la pleine lune, quand il n'y a pas de lune, et à huit jours de la pleine et de la nouvelle lune. Ces jours-là, vente et achat, travail et affaires, chasse et pêche, sont interdits; écoles et tribunaux sont fermés[7]. Dans le pays des Achantis et ses environs, on compte par lunes, et il y a un jour par semaine qui est le « jour de fétiche » ou sabbat, et qui semble d'origine indigène. « Sur toute la côte, le jour de fétiche est régulièrement le mardi, qu'observe le roi d'Achanti. Dans la brousse, on a d'autres jours sacrés. En ce jour de fétiche, les gens ont coutume de s'habiller de blanc; ils se mar-

1. Casalis, *Basutos*, p. 260 *sq.*
2. Campbell, *Second Journey in the Interior of South Africa*, II. 205.
3. Bent, *Cyclades*, p. 438.
4. *Vishnu Purana*, p. 209.
5. Crooke, *Popular Religion of Northern India*, I. 23.
6. *Laws of Manu*, IV. 113 *sq.*
7. Childers, *Dictionary of the Pali Language*, p. 535. Kern, *Der Buddhismus*, II. 258.

quent le visage, et parfois les bras, d'argile blanche. Ils ne travaillent point. Les pêcheurs, s'ils sortaient, craindraient que le fétiche courroucé gâtât leur pêche[1] ». Les indigènes de Coumassie, Côte de l'Or, ont une loi qui interdit la culture du sol le jeudi[2]. A Hawaï, où chaque mois comprenait trente nuits, et où les différents jours et nuits dérivaient leurs noms des divers aspects de la lune selon ses phases, il y avait chaque mois quatre périodes de deux à quatre nuits où les nuits étaient tabou. Il y avait encore des saisons tabou en d'autres circonstances, quand par exemple un chef était malade, quand on se préparait à la guerre, quand approchaient d'importantes cérémonies religieuses. Ces tabous étaient soit « communs », soit « stricts ». Dans le premier cas, il fallait seulement arrêter ses occupations ordinaires et assister aux prières matin et soir; mais dans la saison du tabou strict, un morne silence et une atmosphère générale d'accablement régnait sur tout le district ou sur toute l'île. « Ni feu ni lumière, pas de lancement de pirogue, pas de bains. On liait le museau des chiens, on mettait les volailles sous des calebasses, ou on leur entourait la tête d'un drap : il ne fallait pas que l'on entendît le moindre bruit de bêtes ou de gens. Seuls ceux qui officiaient au temple avaient le droit de quitter leur maison. Que si une seule de ces règles était violée, le tabou était manqué, et gare aux dieux mécontents[3] ! »

Les peuples de souche ou de culture sémitique ont, eux aussi, leurs jours tabou. Au Maroc, on doit éviter le travail, ou certaines sortes de travail, comme voué à l'échec, ou même dangereux pour qui l'entreprendrait, pendant les périodes ou les jours sacrés; on dit couramment que « le travail un jour de fête est comme un coup de poignard ». Nul ne se soucie de partir en voyage un vendredi, avant que n'ait été dite la prière de midi, et l'on tient qu'il est mauvais de commencer ce jour-là n'importe quel ou-

1. Beecham, *Ashantee*, p. 185 *sq. Cf.* Bosman, *op. cit.* p. 131 (indigènes de la Côte de l'Or).

2. Ellis, *Tshi-speaking Peoples of the Gold Coast*, p. 304.

3. Jarves, *History of the Hawaiian Islands*, p. 40, 28. Le mot *tapua'i* signifie : « s'abstenir de tout travail, de jeux, etc... » (Tregear, *Maori-Polynesian Dictionary*, p. 472).

vrage[1]. Je me suis laissé dire aussi que les vêtements lavés un samedi ne restent pas propres. Les Egyptiens modernes voient dans le samedi le plus malchanceux des jours, surtout pour se raser, se couper les ongles, partir en voyage[2]. A Kheybar, le dimanche est réputé malheureux pour commencer un travail quelconque[3]. Il est fort probable que le sabbat juif est né de la croyance qu'il était néfaste ou dangereux de travailler le septième jour, parce que les anciens Hébreux, comme tant d'autres peuples, établissaient un rapport entre l'activité des hommes et les phases de la lune[4]. On a suffisamment démontré qu'à l'origine le sabbat dépendait de la nouvelle lune, ce qui oblige à croire qu'à une certaine époque les Hébreux ont observé un sabbat hebdomadaire correspondant aux phases de la lune[5]. Dans l'Ancien Testament, on mentionne constamment ensemble le sabbat et la nouvelle lune[6]. C'est ainsi que l'on fait dire aux oppresseurs des pauvres : Quand finira la nouvelle lune, que nous puissions vendre du blé ? et le sabbat, que nous puissions offrir du froment[7] ? Chez les Juifs modernes, à la fête de la Nouvelle Lune, qui se tient chaque mois, le premier ou les deux premiers jours, les femmes sont tenues de suspendre toute besogne servile, bien que les hommes puissent continuer leurs travaux[8]. Que la crainte superstitieuse de travailler le septième jour soit devenue interdiction religieuse, ce n'est qu'un exemple de plus d'une tendance que souvent déjà nous avons notée : la tendance des forces magiques à se transformer en volitions divines[9]. Tout comme les anciens

1. Voir Westermarck, *The Moorish Conception of Holiness* (*Baraka*), p. 140 *sqq.*

2. Lane, *Modern Egyptians*, p. 272.

3. Doughty, *Arabia Deserta*, II. 197 *sq.*

4. Voir Jastrow, Original Character of the Hebrew Sabbath, dans *Amer. Jour. Theology*, II. 321 *sqq.*

5. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel*, p. 112 *sqq.* Jastrow, *loc. cit.* p. 314, 327.

6. *II Rois*, IV. 23, *Isaïe*, I. 13. *Osée*, II. 11.

7. *Amos*, VIII. 5.

8. Allen, *Modern Judaism*, p. 390 *sq.*

9. C'est là ce qui semble avoir échappé à Jastrow, quand il écrit (*loc. cit.* p. 323) : « Si, à l'origine, le Sabbat fut un jour «néfaste», où l'on devait éviter de se montrer devant Iahveh, il devait naturellement passer pour dangereux de provoquer sa colère en cherchant à s'assurer ce jour-là des profits personnels par les formes habituelles de l'activité ». De son côté, Wellhausen (*op. cit.* p. 114) suggère que le repos du sabbat fut, à l'origine, une conséquence du fait que ce jour était le jour de fête et de sacrifice de la semaine; le repos en devint peu à peu l'attribut essentiel à cause de la régularité avec laquelle le retour du huitième jour interrompait le cours des travaux quotidiens ? Il prétend que le caractère de repos du sabbat ne pouvait remonter très loin, car ce serait présupposer « l'agriculture, et une vie de travail

Hébreux, Assyriens et Babyloniens regardaient le septième jour comme un « jour de malheur »; et si en général il ne semble pas que l'on ait cessé de travailler, il y avait cependant divers tabous royaux relatifs à ce jour. Le roi ne devait pas se montrer dans son chariot, ni tenir sa cour, ni offrir de sacrifices, ni changer de vêtements, ni prendre un bon repas, ni même maudire ses ennemis[1].

Le Christ abolit le sabbat des Juifs. « Le sabbat fut fait pour l'homme, et non l'homme pour le sabbat[2] »; « mon père travaille [en ce jour-là] jusqu'à présent, et moi aussi je travaille[3] ». Les Juifs convertis ne cessèrent pas sans doute d'observer le sabbat, mais on ne les approuva pas. Dans une des Epîtres d'Ignace, nous trouvons l'exhortation à ne pas « sabbatiser », qui par la suite fut développée par un paraphraseur au point de devenir un avertissement contre l'observance du sabbat à la manière des Juifs, « comme si l'on prenait son plaisir à ne rien faire[4] ». Au quatrième siècle, un Concile stipula que « les chrétiens ne devaient pas judaïser et se reposer au sabbat, mais travailler ce jour-là[5] ». En revanche, ce fut dès le début une coutume chez les chrétiens de sanctifier le premier jour de la semaine en mémoire de la résurrection du Christ, en célébrant une sorte de cérémonie religieuse. Mais on ne respectait pas ce jour comme un sabbat, c'était plutôt un jour de réjouissance[6]. Tertullien le premier représente l'abstention de tout souci et de tout travail séculier le dimanche comme un devoir pour les chrétiens, « de peur qu'ils ne cèdent au démon[7] ». Mais il est extrêmement douteux que la plus ancienne loi du dimanche ait eu réel-

quotidien assez fatigant ». Voilà un argument qui paraît bien futile quand on songe combien souvent il arrive que les phases de la lune exercent, dans la croyance des gens, une influence mauvaise sur le travail quel qu'il soit. Voir *infra* Notes additionnelles.

1. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, p. 592 *sq.* Hirschfeld, Remarks on the Etymology of Sabbath, dans *Jour. Roy. As. Soc*, 1896, p. 358. Jastrow, *loc. cit.*, p. 320, 328.

2. *St. Marc*, II. 27.

3. *St Jean*, V. 17.

4. Ignace, *Epistola ad Magnesios*, 9 (Migne, *op. cit.* Ser. Gr. V. 768). Neale, *Feasts and Fasts*, p. 89.

5. *Concilium Laodicenum*, can. 29 (Labbe-Mansi, *Sacrorum Conciliorum collectio*, II. 580).

6. Justin le Martyr, *Apologia I pro Christianis*, 67 (Migne, *op. cit.* Ser. Gr. VI. 429). Schaff, *History of the Christian Church*, Ante-Nicene Christianity, p. 202 *sqq.* Hessey, *Sunday*, p. 29 *sqq.*

7. Tertullien, *De oratione*, 23 (Migne *op. cit.* I. 1191).

lement une origine chrétienne. En l'an 321, l'empereur Constantin publia un édit aux termes duquel tous juges et citadins et commerçants devaient se reposer en « le vénérable Jour du Soleil »; par contre, les paysans gardaient toute liberté de s'adonner à la culture de leurs champs, « car il advient souvent que nulle journée n'est aussi favorable à la semence des grains ou à la plantation des vignes[1] ». Ce rescrit est muet sur les rapports avec le christianisme, et rien n'indique qu'il soit dû à l'influence chrétienne[2]. Il semble que Constantin, en sa capacité de Pontifex Maximus, ait simplement ajouté le jour du Soleil (dont le culte était la caractéristique du nouveau paganisme) à ces jours défavorables, *religiosi dies*, que les anciens Romains jugeaient impropres aux affaires du monde, surtout aux affaires judiciaires[3]. Mais bien que le repos obligatoire du dimanche ne fût en rien la continuation du sabbat juif, il se confondit peu à peu avec lui, par suite de l'adoption du Décalogue juif avec son commandement du jour de repos hebdomadaire, comme code de la divine moralité. A partir du sixième siècle se multiplièrent les restrictions vexatoires enjointes par les autorités civiles, les conciles, les écrivains ecclésiastiques[4], jusqu'à ce que le dimanche chrétien fut devenu, dans le Puritanisme, la parfaite image du sabbat juif, ou même eut enchéri sur lui par la rigueur avec laquelle était prescrite à ses observants l'abstention de toute espèce d'activité mondaine. La théorie que la sainteté qui appartient à un jour sur sept est l'essence du quatrième commandement réconcilie l'opinion publique avec le fait que le sabbat juif tombait le septième jour, et le dimanche, le premier. En Angleterre, au dix-septième siècle, des gens furent punis pour avoir, le dimanche, porté du charbon, mis du linge à sécher, voyagé à cheval, ou même pour des promenades à pied

1. *Codex Justinianus*, III. 12. 2 (3).
2. *Cf.* Lewis, *Critical History of Sunday Legislation*, p. 18 *sqq* ; Milman, *History of Christianity*, II. 291 *sq.*
3. Aulu-Gelle, *Noctes Atticæ*, IV. 9. 5; VI. 9. 10. Varron, *De lingua Latina*, VI. 30. Neale, *op. cit.* p. 5, 6, 86, 87, 206. Fowler, *Roman Festivals of the Period of the Republic*, p. 8 *sq.* Les Grecs aussi eurent leurs jours « néfastes et de mauvais augure » où ne siégeait ni tribunal ni assemblée, et où l'on devait s'abstenir de tout travail (Platon, *Leges*, VII. 800. Karsten, *Studies in Primitive Greek Religion*, p. 96).
4. Hessey, *op. cit.*, p. 87 *sqq.*

dans la campagne. Et des pasteurs écossais enseignaient à leurs ouailles que c'était péché que de sauver, ce jour-là, un navire en détresse, mais faire preuve de religion que de le laisser périr corps et biens[2].

1. Roberts, *Social History of the People of the Southern Countries of England*, p. 244 *sqq*.

2. Buckle, *History of Civilization in England*, III. 276.

CHAPITRE XXXVII

RESTRICTIONS APPORTÉES AU RÉGIME ALIMENTAIRE

Les voyageurs ont souvent remarqué avec étonnement les immenses quantités de nourriture que peuvent absorber les sauvages. Sir George Grey a décrit les orgies qui, en Australie, suivent l'échouage d'une baleine, et au cours desquelles les indigènes demeurent plusieurs jours auprès de la carcasse et même dedans, car à force de manger ils se fraient un passage à l'intérieur[1]. Les Indiens des Montagnes Rocheuses, encore qu'ils soient capables de vivre longtemps de très peu de chose, se gorgent, à leurs fêtes, « d'une incroyable quantité d'aliments[2] ». Un Mongol « peut en une séance manger plus de vingt livres de viande; mais on en a connu qui, dans l'espace de vingt-quatre heures, dévoraient un mouton de taille moyenne[3] ». Les Waganda, Afrique Centrale, « s'empiffrent parfois à un tel point qu'ils ne peuvent plus bouger, et ont l'air ivres[4] ». On a observé, avec raison, que ce qui, chez nous, serait gloutonnerie répugnante est au contraire, dans les conditions d'existence de certaines races, parfaitement normal et, en fait, nécessaire. « Là, dit Spencer, où l'habitat est tel qu'à un certain moment il donne fort peu d'aliments, et qu'à tel autre moment il en donne d'abondants, la survivance dépend de la capacité d'absorber des quantités

1. Grey, *Journals of Expeditions in North-West and Western Australia*, II. 277 sq.
2. Harmon, *Journal of Voyages in the Interior of North America*, p. 329.
3. Prejevalsky, *Mongolia*, I. 55.
4. Wilson and Felkin, *Uganda*, I, 185.

énormes de nourriture quand s'en présente l'occasion[1] ». En pareil cas, l'on ne saurait voir un vice dans la gloutonnerie; et rien ne vient prouver directement qu'elle soit regardée comme telle, même chez les sauvages que l'on représente comme habituellement modérés dans leur alimentation. D'ailleurs l'imprévoyance, qui est si caractéristique des peuples non civilisés, les empêche sans doute d'attacher une grande valeur morale à la tempérance. Au contraire, ils admirent souvent la gloutonnerie. Torday m'informe que les Bambala (Congo sud-occidental), quand ils vantent la force d'un homme, ont coutume de dire : « Il mange une chèvre entière, avec la peau ».

A un plus haut degré de civilisation, l'intempérance est souvent sujette au blâme — soit parce qu'elle est funeste à la santé et à la prospérité, soit parce qu'elle provoque un sentiment instinctif de dégoût, soit parce que l'on trouve honteux de se laisser aller aux plaisirs sensuels, ou plus généralement parce que c'est un excès incompatible avec l'idéal ascétique. Il est dit dans les *Proverbes* : « Le glouton tombera dans la pauvreté[2] ». Aux termes des Lois de Manou, « le fait de manger avec excès nuit à la santé, à la bonne réputation, au bonheur dans le ciel; empêche d'acquérir le mérite spirituel; est odieux parmi les hommes : aussi doit-on l'éviter avec soin[3] ». Aristote prétend que le plaisir né de l'intempérance est avec raison tenu pour honteux, « puisqu'il ressortit en nous à ce qui est de l'animal, non à ce qui est de l'homme[4] ». Pour Cicéron, le plaisir purement corporel est indigne de la naturelle excellence de l'homme : aussi, en nourrissant notre corps, « devons-nous avoir en vue non pas notre plaisir, mais notre force et notre santé[5] ». Beaucoup parmi nous partagent, au moins verbalement, cette opinion. D'autres, au contraire, tout en n'admettant pas qu'il faille rechercher pour elle-même la satisfaction de l'appétit, lui assignent pour fin légitime non seulement le maintien de la force et

1. Spencer, *Principles of Ethics*, I. 436.
2. *Proverbes*, XXIII. 21.
3. *Laws of Manu*, II. 57.
4. Aristote, *Ethica Nicomachea*, III. 10. 10.
5. Cicéron, *De officiis*, I. 30.

de la santé, mais aussi « la bonne humeur et la culture des affections sociales[1] ». Mais, dans la pratique, la plupart d'entre nous sont moins exigeants qu'en théorie, et ne trouvent rien de vraiment blâmable dans les plaisirs de la table, s'ils ne vont pas jusqu'à compromettre la santé, ou à diminuer sensiblement des satisfactions plus hautes, ou à empiéter sur nos devoirs envers autrui[2].

On a parfois prêché la tempérance pour des raisons qui, en d'autres cas, mènent au devoir du jeûne, savoir à l'abstention de toute nourriture et boisson, ou (dans un sens moins strict du mot) à celle de certains aliments, pendant une période déterminée. La coutume du jeûne est très répandue, et elle mérite une attention particulière dans l'étude des idées morales.

On pratique et l'on ordonne le jeûne pour des raisons très diverses. On y recourt souvent en vue d'un commerce surnaturel, ou afin d'acquérir un pouvoir surnaturel[3]. Le jeûneur, dans des rêves ou des visions, voit ce que nul œil ordinaire ne peut contempler. Les Esquimaux de la Baie d'Hudson « s'aperçurent qu'une période de jeûne et d'abstinence, loin du contact d'autrui, donnait des pouvoirs surnaturels et permettait d'apprendre les secrets de Tung ak (ou Grand Esprit). Ce résultat s'obtient en se retirant dans un lieu solitaire où, pendant un certain temps, l'ermite se prive d'eau et d'aliments; et son imagination s'exalte à tel point qu'il se croit investi du pouvoir de guérir les malades et de commander aux destins. Tung ak est supposé lui révéler ces choses et l'assister au cours de l'épreuve[4] ». Les Naudowessis s'abstiennent complètement de boire et de manger après une expédition de chasse; ils croient ainsi faciliter les rêves « qui leur révèlent les endroits giboyeux[5] ». Les Tsimshian (Co-

1. Whewell, *Elements of Morality*, p. 124 *sq*.
2. Voir Sidgwick, *Methods of Ethics*, p. 328 *sq*.
3. Tylor, *Primitive Culture*, II. 410 *sqq*. Spencer, *Principles of Sociology*, I. 261. Avebury, *Origin of Civilisation*, p. 266 *sqq*. Landtman, *Origin of Priesthood*, p. 118-123, 158 *sqq*. Müller, *Geschichte der Amerikanischen Urreligionen*, p. 285, 651. Dorsey, Siouan Cults, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* XI. 390. Mooney, Myths of the Cherokee, *ibid.* XIX-480. Herrera, *General History of the West Indies*, I. 65 (anciens indigènes d'Hispaniola). Niebuhr, *Travels through Arabia*, II. 282.
4. Turner, Ethnology of the Ungava District, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* XI. 195.
5. Carver, *Travels through the Interior Parts of North America*, p. 285.

lombie Britannique), quand ils ont en vue un objet particulier, croient que par un jeûne sévère ils peuvent contraindre la divinité à le leur accorder[1]. Un dicton Amazoulou veut que « le corps toujours bourré ne voie pas des choses secrètes »; aussi n'a-t-on pas foi en un devin qui serait gras[2]. Un chaman Toungouze, appelé au chevet d'un malade, demeure quelques jours dans un jeûne silencieux, attendant l'inspiration[3]. Les Santals, avant d'offrir un sacrifice dans une fête, s'y préparent par le jeûne et la prière, et toutes les apparences d'un grand recueillement mental[4]. Le sauvage, fait remarquer Tylor, a souvent l'occasion involontaire, pendant des journées et des semaines entières, de se rendre compte des effets du jeûne, accompagné d'autres privations, et de longues contemplations solitaires dans le désert ou la forêt. Dans ces conditions, il lui arrive de voir des fantômes et de leur parler, ils deviennent pour lui des esprits personnels, visibles; et ayant appris de la sorte le secret de ce commerce spirituel, il renouvelle la cause quand il veut renouveler l'effet[5]. Les Hindous croient qu'un jeûneur montera au ciel du dieu pour lequel il jeûne[6]. Les Hébreux associaient le jeûne à l'idée de révélations divines[7]. Saint Chrysostome dit que le jeûne « rend l'âme plus brillante, et lui donne des ailes pour planer[8] ».

Ce sont des idées de ce genre que sous-entend en partie la coutume qui veut que l'on s'abstienne de nourriture avant ou pendant l'accomplissement d'une cérémonie magique ou religieuse[9]. Mais cette coutume a encore une

1. Boas, dans *Fifth Rep. on the North-Western Tribes of Canada*, p. 50.
2. Callaway, *Religious System of the Amazulu*, p. 387, n. 41.
3. Krivoshapkin, cité par Landtman, *op. cit.* p. 159.
4, Dalton, *Ethnology of Bengal*, p. 213. Voir aussi Rowney, *Wild Tribes of India*, p. 77.
5. Tylor, *Primitive Culture*, II. 410.
6. Ward, *View of the History, etc. of the Hindoos*, II. 77.
7. *Exode*, XXXIV. 28. *Deutéronome*, IX. 9. *Daniel*, IX. 3.
8. St. Chrysostome, *In Cap. I. Genes. Homil. X* (Migne, *Patrologiæ cursus*, Ser. Graeca, LIII. 83). *Cf.* Tertullien, *De jejuniis*, 6 *sqq.* (Migne, II. 960, 961, 963); Haug, *Alterthümmer der Christen*, p. 476, 482.
9. Bossu, *Travels through Louisiana*, I. 38 (Natchez). Clavigero, *History of Mexico*, I. 285 *sq.*; Bancroft, *Native Races of the Pacific States*, III. 440 *sq.* (anciens Mexicains). Landa, *Relacion de las cosas d Yucatan*, p. 156. Junghuhn, *Die Battaländer auf Sumatra*, II. 311 *sq.* (indigènes de Tjumba). Beauchamp, dans *Bulletin du Muséum* du Gouvernement de Madras, IV. 56 (Hindous du Sud). Ward, *op. cit.* II. 76 *sq.* (Hindous). Wassiljew, cité par Haberland, dans *Zeitschr. für Völkerpsychologie*, XVIII. 30 (Boudhistes). Porphyre, *De abstinentia ab esu animalium*, II. 44; Wachsmuth, *Hellenische Alterthumskunde*, II. 560, 576; Hermann-Stark, *Lehrbuch der gottesdienstlichen Alter-*

autre raison d'être. L'effet du jeûne n'est pas seulement psychique : il empêche aussi la souillure. La nourriture peut causer cette souillure, et par là, comme toute autre matière polluante, porter préjudice à la sainteté. Chez les Maoris, « on ne laisse pas un aliment toucher la tête ou la chevelure d'un chef, qui sont sacrées. Et parler de nourriture en même temps que d'une chose sacrée (ou « tapou ») c'est une insulte qui crie vengeance[1] ». On peut être souillé par le fait d'avoir l'estomac plein[2]. Voilà évidemment pourquoi, au Maroc et ailleurs[3], certaines pratiques magiques, si on les veut efficaces, doivent avoir lieu avant déjeuner. Les Massaï se purgent à fond avant d'oser manger la viande sacrée[4]. Les Caraïbes se purifient le corps par la purge, la saignée et le jeûne[5]. Les Antillais, dans certaines cérémonies religieuses, se purifiaient par un vomissement avant d'approcher du sanctuaire[6]. Le vrai objet du jeûne apparaît souvent dans le fait qu'on le trouve associé à d'autres cérémonies purificatoires. Un *noaide*, ou sorcier lapon, se prépare à l'offrande d'un sacrifice par le jeûne et les ablutions[7]. Hérodote rapporte que les anciens Egyptiens jeûnaient avant d'offrir un sacrifice à Isis; et tandis que brûlait la victime, ils se flagellaient[8]. Quand un Hindou prend la décision de visiter un lieu saint, il se fait raser la tête deux jours avant son départ, et jeûne le lendemain ainsi que le dernier jour de son voyage. A son arrivée au lieu sacré, il se fait raser tout le corps, puis il se baigne[9]. Le christianisme aussi fait du jeûne un rite de purification. Déjà certainement à l'époque de Tertullien, il était d'usage que les communiants se préparassent par le jeûne à recevoir l'Eucharistie[10]; et aujourd'hui encore, pour le catholique romain, il est illégitime de la consacrer ou de la

thüm r der Griechen, p. 381 ; Anrich, *Das antike Mysterienwesen*, p. 25; Diels, Ein orphischer Demeterhymnus, dans *Festschrift Th. Gomperz dargebracht*, p. 6 *sqq*. Ch olsohn, *Die Ssabier und der Ssabismus*, II. 23, 74.

1. Angas, *Polynesia*, p. 149.

2. Voir Robertson Smith, *Religion of the Semite* , p. 434 *sq*., Westermarck, *The Moorish Conception of Holiness*, p. 127.

3. Wuttke, *Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart*, § 219, p. 161.

4. Thomson, *Masai Land*, p. 430.

5. Waitz, *Anthropologie der Naturvölker*, IV. 330.

6. *Ibid*. III. 384.

7. Von Düben, *Lapplard*, p. 256. Friis, *Lappisk Mytholog'*, p. 145 *sq*.

8. Hérodote, I. 40.

9. Ward, *op. cit*. II. 130 *sq*. *Cf*. *Institutes of Vishnu*, XLVI. 17, 24 *sq*.

10. Tertullien, *De oratione*, 19 (Migne, *op. cit*. I. 1182).

recevoir après avoir bu ou mangé[1]. Le jeûne du carême lui-même était en partie regardé comme une purification avant d'approcher la sainte Table[2]. Dans l'Eglise primitive, les catéchumènes avaient coutume de jeûner avant le baptême[3].

Dans le cas d'un sacrifice, ce n'est pas seulement l'oblateur, mais aussi la victime, qui devait être libre de toute souillure. Les Egyptiens voulaient que l'animal sacrifié fût parfaitement propre[4]. Les Hindous pensent que seuls les sacrifices purs sont agréables aux dieux[5]. D'après le Kalika Pourana, ouvrage supposé écrit sous la direction de Siva, si l'on offre un homme, il faut qu'il soit parfait de corps et non souillé de grands crimes; si c'est un animal, qu'il ait trois ans révolus, qu'il soit sans défaut ni maladie. En aucun cas la victime ne sera une femme ni une femelle, car celles-ci semblent passer pour naturellement impures[6]. Aux termes de la loi religieuse des Hébreux, on ne devait pas employer de levain ni de miel dans les offrandes végétales, car ils produisent une fermentation, et tendent à aigrir et à gâter tout ce qu'ils touchent[7]; quant à l'animal du sacrifice, il devait être absolument exempt de tout défaut, et âgé de huit jours au moins[8], c'est-à-dire indemne de l'impureté de sa naissance. En harmonie avec ces prescriptions est l'idée que les victimes, humaines ou animales, s'abstiennent de nourriture quelque temps avant d'être offertes. Chez les Kandhs, l'homme destiné au sacrifice était privé de nourriture depuis la veille au soir; mais, le jour venu, on le rafraîchissait d'un peu de miel et d'huile de palme. Avant de l'emmener hors du village, en procession solennelle, on avait soin de le laver, et de l'habiller de neuf[9]. Au Maroc, il est méritoire de jeûner la veille de la fête annuelle du sacrifice (*l'aîdl-kbir*); bien mieux, en diverses localités, on fait jeûner aussi ce jour-là, ou tout

1. *Catechism of the Council of Trent*, II. 4, 6.
2. St. Jérôme, *In Jonam*, 3 (Migne, *op. cit.* XXV. 1140).
3. Justin le Martyr, *Apologia I. pro Christianis*, 61 (Migne, *op. cit.* Ser. Graeca, VI. 420) St. Augustin, *De fide et operibus*, VI. 8 (Migne, XL. 202).
4. Hérodote, II. 38.
5. *Bandhâyana*, I. 6. 13. 1 *sq.*
6. Dubois, *Description of the Character, etc. of the People of India*, p. 491.
7. Keil, *Manual of Biblical Archæology*, I. 262.
8. *Lévitique*, XXII. 19 *sqq.* 27.
9. Macpherson, *Memorials of Service in India*, p. 118.

au moins le lendemain matin, le mouton qui constituera l'offrande et on ne lui donne un peu de nourriture qu'à l'instant de l'égorger. Peut-être faut-il voir aussi dans la coutume juive, qui exige le jeûne du premier-né la veille de Pâques[1], une survivance de l'époque où tout premier-né appartenait au Seigneur[2].

En certains cas, la coutume du jeûne avant le sacrifice vient peut-être de l'idée qu'il est dangereux ou malséant que le fidèle touche aux aliments avant que le dieu en ait eu sa part[3]. Aux Indes, il est prescrit que le brahmane maître de maison offre un sacrifice, régulièrement, deux fois par mois, pendant trente ans à partir du jour de son installation — d'aucuns disent pendant tout le reste de sa vie. Cette cérémonie occupe d'habitude deux jours consécutifs : le premier employé surtout à des rites préparatoires, et au vœu d'abstinence, *vrata*, que forment le sacrificateur et sa femme, le second réservé pour le sacrifice proprement dit. Le *vrata* s'applique à certains aliments, surtout à la viande que l'on doit le lendemain offrir aux dieux; il s'applique aussi à d'autres plaisirs de la chair. Voici l'explication qu'en donne le Satapatha-Brâhmana : « Les dieux voient dans l'esprit de l'homme; ils savent que, lorsqu'il prononce ce vœu, il a l'intention de leur sacrifier le lendemain matin, aussi se transportent-ils dans sa maison, et demeurent-ils auprès de lui, ou des feux, *upa-vas*, qu'il y a dans sa maison : d'où le nom d'*upavasatha* donné à ce jour. Or, s'il y a inconvenance à se servir avant des hommes que l'on a invités, que dire de celui qui se servirait avant les dieux qui sont venus chez lui? Qu'il s'abstienne donc de toute nourriture[4] ». Il est peu probable, cependant, que telle ait été à l'origine la signification de ce rite d'abstinence. Il a lieu aux environs de la pleine et de la nouvelle lune; pour certains auteurs indigènes, l'abstinence et le sacrifice se placent aux deux derniers jours de chaque moitié du mois lunaire; mais pour

1. Greenstone, Fasting, dans *Jewish Encyclopedia*, V. 348. Allen, *Modern Judaism*, p. 394.
2. *Supra*, p. 463.
3. *Cf.* Oldenberg, *Die Religion des Veda*, p. 414.
4 *Satapatha-Brâhmana*, I. 1, 1.7 *sq.* Eggeling, dans *Sacred Books of the East*, XII. 1 *sq.* Oldenberg, *op. cit.* p. 413, n. 1.

la majorité des écrivains ritualistes, c'est le premier jour du demi-mois — c'est-à-dire le 1 et le 16 du mois — qui convient le mieux au sacrifice[1]. Nous allons voir tout à l'heure combien le jeûne est fréquent à cette date, sans doute parce que l'on craint de manger des aliments souillés par la lune : aussi ne me paraît-il pas improbable que le *vrata* ait une origine analogue, au lieu d'être simplement un rite préparatoire du sacrifice. Mais, d'un autre côté, l'idée de réserver aux dieux ou aux esprits la première part est certainement très ancienne, et peut mener à un jeûne réel, si pour quelque raison l'offrande est retardée. Une légende de Polynésie nous raconte qu'un homme du nom de Maui prit un jour un immense poisson. Il quitta alors ses frères, en leur disant : « Quand je serai parti, soyez courageux et patients; ne mangez point jusqu'à mon retour et ne laissez pas découper notre poisson, mais plutôt n'y touchez pas avant que j'aie porté aux dieux une offrande prise sur ce grand coup de filet, et trouvé un prêtre pour offrir les prières et les sacrifices qui conviennent, et accomplir les rites nécessaires. Ainsi nous serons tous purifiés. Je reviendrai alors, et nous pourrons sans crainte découper ce poisson, et le répartir justement entre celui-ci, celui-là et cet autre ». Mais sitôt Maui parti, ses frères se mirent à manger, et à découper le poisson. Si Maui était arrivé au lieu sacré avant cette action, le cœur de la divinité eût été apaisé par l'offrande d'une partie du poisson pris par ses disciples, et toutes les divinités, mâles et femelles, auraient eu leur part du sacrifice. Mais après ce qui s'était passé, le courroux des dieux retomba sur les frères, en raison du poisson qu'ils avaient ainsi découpé sans offrir un sacrifice convenable[2].

Chez divers peuples, la coutume prescrit le jeûne après un décès. Lucien dit qu'au banquet funèbre les parents du mort se laissent fléchir par les instances de leurs proches, car ils sont abattus par trois jours de jeûne[3]. Chez les Hindous, paraît-il, les enfants jeûnent trois jours à la

1. Eggeling, dans *Sacred Books of the East*, XII. 1.
2. Grey, *Polynesian Mythology*, p. 26 sq.
3. Lucien, *De luctu*, 24.

mort de leurs parents, et l'épouse trois jours à la mort de son mari[1]. Mais s'il faut en croire un témoignage plus récent, que nous citerons tout à l'heure, ce jeûne n'a rien d'absolu. Il est dit dans un des livres sacrés de l'Inde que les gens frappés du deuil jeûneront trois jours, et que, s'ils en sont incapables, ils se contenteront d'aliments achetés au marché, ou obtenus sans qu'on les ait demandés[2]. Chez les Nayadis de Malabar, « depuis l'instant de la mort jusqu'après les funérailles, toute la parenté doit observer le jeûne[3] ». Chez les Iroulas des Nilghiri, « les proches du mort jeûnent le premier jour; c'est-à-dire que si... la mort survient après le repas du matin, ils se passent de manger le soir; si elle survient dans la nuit, ou avant le repas du matin, ils ne mangent plus avant le soir. On observe le même jeûne aux mêmes jours de la semaine, jusqu'après les obsèques[4] ». Chez les Bogos, un fils jeûne trois jours à la mort de son père[5]. Sur la Côte de l'Or, il est d'usage que les proches du défunt se livrent à un jeûne prolongé et douloureux; parfois on a du mal à les décider à reprendre des aliments[6]. Au Dahomey aussi, ils doivent jeûner pendant le deuil, ou « temps du cadavre[7] ». Chez les Paressi du Brésil, les proches demeurent six jours auprès du tombeau, dans un jeûne rigoureux[8]. Aux Antilles, les enfants jeûnaient à la mort des parents, la femme à la mort du mari, le mari à la mort de la femme[9]. Chez certains Indiens de l'Amérique du Nord, les proches jeûnent jusqu'après les funérailles[10]. Chez les Snanaïmuq, tribu des Saliches de la côte, le mari ou la femme qui survit à son conjoint doit rester trois ou quatre jours sans manger[11]. Dans l'une des tribus intérieures des Saliches de la Colombie Britannique, celle des Stlatlumh, les proches d'un mort passent quatre jours après les funérailles dans le jeûne, les lamen-

1. Ward, *View of the History etc. of the Hindoos*, II. 76 *sq.*
2. *Vasishtha*, IV. 14 *sq. Cf. Institutes of Vishnu*, XIX. 14.
3. Thurston, *loc. cit.* IV. 76.
4. Harkness, *Description of a Singular Race*, p. 97.
5. Munzinger, *Die Sitten und das Recht der Bogos*, p. 29.
6. Cruickshank, *Eighteen Years on the Gold Coast*, II. 218.
7. Burton, *Mission to Gelele*, II. 163.
8. Von den Steinen, *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens*, p. 435. *Cf. ibid.* p. 339 (Bakaïri).
9. Du Tertre, *Histoire générale des Antilles*, II. 371.
10. Charlevoix, *Voyage to North-America*, II. 187.
11. Boas, *loc. cit.* p. 45.

tations et les ablutions[1]. En Colombie Britannique, chez les Indiens du Haut-Thompson, ceux qui avaient manié le cadavre et creusé la fosse devaient jeûner jusqu'après l'enterrement[2].

En plusieurs cas, le jeûne après une mort ne s'observe que le jour.

David et son peuple jeûnèrent pour Saül et Jonathan jusqu'au soir, le jour où l'on apprit qu'ils étaient morts[3]. Au Maroc, si le décès a lieu le matin, tout le village jeûne jusqu'à l'après-midi ou jusqu'au soir, où l'on enterre le mort; mais si le décès se produit trop tard pour que l'enterrement ait lieu le même jour, on mange quand vient la nuit. Aux îles Péliou, tant que le mort n'est pas enseveli, on jeûne le jour, mais non le soir[4]. A Fidji, pendant dix ou vingt jours après les funérailles, on observe le *kana-bogi*, ou jeûne jusqu'au soir[5]. A Samoa, il était courant que ceux qui s'étaient occupés du mort ne mangeassent rien le jour, mais prissent un repas le soir[6]. Chez les Tuhous, tribu maori, « à la mort d'un grand chef, sa veuve et ses enfants restaient quelque temps dans la maison de deuil, jeûnant le jour, ne mangeant qu'à la nuit[7] ».
« Au Nebraska, les « Sacs » et les « Foxes » exigeaient autrefois que les enfants jeûnassent pendant trois mois à la mort de leurs parents, n'ayant droit chaque jour qu'à un seul repas, pris après le coucher du soleil, et fait entièrement de bouillie de maïs[8]. Chez les Kansas, un veuf doit jeûner pendant un an et demi, et une veuve pendant un an, du lever au coucher du soleil[9]. Dans certaines tribus de la Colombie Britannique et chez les Thl nkit, les proches du mort, tant que celui-ci n'est pas enterré, peuvent manger un peu le soir, mais doivent jeûner le jour[10]. Chez les Indiens du Haut-Thompson, c'était le contraire : « Nul ne devait manger, boire, fumer en plein air après le coucher du soleil (après la brune, suivant d'autres sources) jusqu'à ce que le mort fût enterré, car son fantôme pouvait faire du mal[11] ».

Très souvent, les gens frappés du deuil n'ont à s'abstenir que de certains aliments, surtout viande ou poisson, ou autre mets essentiel ou favori.

1. Tout, Ethnology of the Stlatlumh of British Columbia, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXXV. 138.
2. Teit, Thompson Indians of British Columbia, dans *Memoirs of the American Museum of Natural History, Anthrop.* I. 331.
3. *II Samuel*, I. 12. *Cf. ibid.* III, 35.
4. Waitz, *op. cit.* V. 153.
5. Williams and Calvert, *Fiji*, p. 169.
6. Turner, *Nineteen Years in Polynesia*, p. 228; *Samoa*, p. 145.
7. Best, Tuhoe Land. dans *Trans. and Proceed. of the New Zealand Institute*, XXX. 38.
8. Yarrow, Mortuary Customs of the North American Indians, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* I. 95.
9. Dorsey, Mourning and War Customs of the Kansas, dans *American Naturalist*, XIX. 679 *sq.*
10. Boas, *loc. cit.* p. 41.
11. Teit, *loc. cit.* p. 328.

Au Groenland, tous ceux qui avaient habité la maison du mort ou touché son cadavre se voyaient interdire quelque temps l'usage de certains aliments[1]. Chez les Indiens du Haut-Thompson, « les parents qui avaient perdu un enfant restaient plusieurs mois sans manger de viande fraîche[2] ». Chez les Stlatlumh de la Colombie Britannique, la nourriture fraîche est interdite à la veuve pendant toute une année, et aux autres membres de la famille pour une période qui va de quatre jours à quatre mois. Quant au veuf, la longueur de cette interdiction varie avec son âge : plus il est jeune, plus elle est longue[3]. Dans certains clans goajires de Colombie, on ne mange pas de viande pendant les neuf jours que dure le deuil[4]. Une tribu d'Abipones, à la mort de son chef, se privait pendant un mois de son mets favori, le poisson[5]. Tant que dure leur deuil, les aborigènes du Queensland septentrional évitent avec soin certains aliments, croyant que s'ils y touchaient ils leur brûleraient les entrailles[6]. Dans l'Ile de Pâques, les plus proches parents du mort sont obligés, pendant un an ou davantage, de renoncer aux patates, leur aliment principal, ou à tel autre aliment qu'ils aiment par-dessus tout[7]. Certains Papous, et diverses tribus de l'Archipel Malais, interdisent, pendant le deuil, le riz et le sagou[8]. Le deuil, aux îles Andaman, se traduit par le renoncement aux mets favoris[9]. A la mort d'un proche, les Tipperahs s'abstiennent de manger de la viande pendant une semaine[10]. De même les Arakh, tribu de l'Oudh, pendant les quinze jours du mois de Kuâr qui sont consacrés au culte des morts[11]. Chez les Nayads du Malabar, les proches ne touchent pas de viande pendant dix jours après la mort de leur parent[12]. Chez les Todas les proches ne doivent consommer ni riz, ni lait, ni miel, ni «gram » (aliment tiré du pois chiche) avant les funérailles[13]. Chez les Hindous dont parle M. Chunder Bose, une veuve ne prend qu'un seul repas, maigre et grossier, et toujours privé de poisson, mets favori d'une Hindoue. Quant au fils, depuis la mort de son père jusqu'à la fin des obsèques, il n'a droit qu'à un repas fait de riz *atab*, d'une sorte de gousse inférieure, de lait, de *ghi*, de sucre, avec quelques fruits — et le soir il n'a qu'un peu de lait, de sucre, de fruits. Ce régime dure dix jours pour un Brahmane, trente-et-un pour un Soudra[14]. Certains livres sacrés disent que, pendant la période d'impureté,

1. Egede, *Description of Greenland*, p. 149 *sq*. Cranz, *History of Greenland*, I. 218.
2. Teit, *loc. cit.* p. 332.
3. Tout, dans *Jour. Anthr. Inst.*, XXXV. 138 *sq*.
4. Candelier, *Rio-Hacha*, p. 220.
5. Charlevoix, *History of Paraguay*, I. 405.
6. Lumholtz, *Among Cannibals*, p. 203.
7. Geiseler, *Die Oster-Insel*, p. 28, 30.
8. Wilken, Ueber das Haaropfer, und einige andere Trauergebräuche bei den Völkern Indonesien's, dans *Revue coloniale internationale*, IV. 348 *sq*.
9. Man, Aboriginal Inhabitants of the Andaman Islands, dans *Jour. Anthr. Inst.* XII. 142, 353.
10. Browne, cité par Dalton, *op. cit.* p. 110.
11. Crooke, *Tribes and Castes of the North-Western Provinces and Oudh* I. 84.
12. Thurston, *loc. cit.* IV. 76.
13. *Ibid.* I. 174. Le Dr Rivers (*Todas*, p. 370) dit que, chez les Todas, un veuf ou une veuve n'est pas autorisé à manger du riz ni à boire du lait; et que chaque semaine, quand revient le jour où mourut le conjoint, il ou elle ne prend qu'un seul repas, celui du soir.
14. Bose, *The Hindoos as they are*, p. 244, 254 *sq*,

tous les gens frappés de deuil doivent éviter la viande[1]. En Chine « viande, moût et spiritueux restaient encore interdits dans le dernier mois du grand deuil, quand déjà d'autres aliments étaient permis[2] ».

Chaque écrivain a découvert une cause nouvelle à la coutume du jeûne après un décès. Spencer croit qu'elle est née de l'habitude de faire pour les morts des provisions excessives[3]. Mais s'il est vrai que, parfois, l'excès des offrandes funéraires a pu réduire les survivants à la misère et à l'inanition[4], je n'ai lu nulle part que ceux-ci aient tenu à donner aux morts toutes les victuailles dont ils disposaient, ni que le jeûne de deuil soit un fait de nécessité matérielle. Ce jeûne est toujours limité à une période fixée qui parfois ne dépasse pas quelques jours, et on le constate chez des peuples qui ne sont pas réputés prodigues dans leurs sacrifices aux morts. Parlant des Chinois, de Groot prétend qu'à l'origine le jeûne des survivants devait permettre plus de libéralité dans le sacrifice fait sur la tombe : en effet, dit-il, les aliments qui demeuraient interdits jusqu'à la fin du grand deuil étaient exactement les mêmes qui, dans la Chine antique, jouaient le premier rôle aux sacrifices funéraires[5]. Mais peut-être cette prohibition s'explique-t-elle aussi par la croyance que l'offrande faite aux morts de certains aliments souille tous les aliments de la même espèce.

De son côté, Wilken pense que l'on s'abstient de nourriture jusqu'à ce que le mort en ait eu son compte, pour montrer qu'on ne veut pas le faire attendre plus qu'il n'est nécessaire, et se concilier ainsi sa bienveillance[6]. Cette explication présuppose que le jeûne est immédiatement suivi d'offrandes, ou d'une fête en l'honneur des morts. En certains cas, on dit expressément qu'il en était ainsi[7]. Par exemple, les anciens Chinois observaient un jeûne spécial, rite introductif aux sacrifices qu'ils offraient

1. *Gautama*, XIV. 39. *Institutes of Vishnu*, XIX. 15.
2. De Groot, *Religious System of China*, (vol. II) I. 651.
3. Spencer, *Principles of Sociology*, I. 261 *sqq*.
4. *Ibid.* I. 262.
5. De Groot, *op. cit.* (vol. II) I. 652.
6. Wilken, dans *Revue coloniale internationale*, IV. 347, 348, 350 *sq*. n. 32.
7. Selenka, *Sonnige Welten*, p. 50 (Dayaks). Black, Fasting, dans *Encyclopædia Britannica*, IX. 44.

aux mânes, à intervalles réguliers, même quand le deuil était terminé[1]. Mais, en général, rien n'indique que le jeûne de deuil ait été essentiellement le préliminaire d'un sacrifice aux morts; un des exemples cités plus haut montre la fête funéraire toujours antérieure au jeûne[2].

Le Dr Frazer serre de plus près, semble-t-il, la vérité, quand il remarque qu'à l'origine on jeûnait après une mort « dans les mêmes circonstances où l'on craignait, en mangeant, de dévorer peut-être un esprit[3] ». Pour moi, toutefois, il serait plus juste de dire que ce que l'on craignait d'avaler, ce n'était pas un esprit, mais des aliments souillés par la contagion de la mort. On regarde le cadavre comme un siège d'infection, qui souille tout ce qui le touche, et l'infection devient particulièrement dangereuse si on la laisse pénétrer dans les entrailles.

Dans certains cas, la durée du jeûne est visiblement déterminée par la durée que l'on attribue à la présence polluante de l'esprit du mort. Le jeûne de six jours des Paressi coïncide avec la période au terme de laquelle le mort est supposé avoir gagné le ciel sans retour; et quiconque ne respecterait pas ce jeûne, « mangerait la bouche » du mort et mourrait à son tour[4]. Souvent, le jeûne dure jusqu'à l'ensevelissement, et celui-ci est souvent une précaution contre le retour du mort[5]. Si l'on restreint le jeûne à la durée du jour, cela résulte sans doute de l'idée que l'esprit du mort n'y voit pas la nuit, et ne peut donc plus venir souiller les aliments. Et que l'objet du jeûne soit d'empêcher la souillure, c'est ce que suggère la ressemblance de cette pratique avec d'autres, évidemment imaginées dans ce but. Les Maoris n'avaient pas le droit de manger en un lieu ni près d'un lieu où un mort était enterré; et s'ils passaienit en pirogue en face d'un tel lieu, ils devaient aussi s'arrêter de manger[6]. A Samoa,

1. De Groot, *op. cit.* (vol. II) I. 656.
2. *Supra*, II. 287.
3. Frazer, Certain Burial Customs as illustrative of the Primitive *Theory of the Soul*, dans *Jour. Anthr. Inst.* XV, 94. Voir aussi Oldenberg, *Die Religion des Veda*, p. 270, 590.
4. Von den Steinen, *op. cit.*, p. 434 *sq.*
5. *Infra*, sur le Respect des morts.
6. Polack, *Manneis and Customs of the New Zealanders*, p. 239,

tant que le mort est dans la maison, il faut que les survivants mangent dehors, ou dans une autre maison[1]. Les Todas jeûnent le jour de la mort; et le lendemain, ils man- dans une autre hutte[2]. Il est dit dans l'un des livres sacrés de l'Inde que le brahmane « ne mangera pas dans la maison d'un parent au sixième degré où quelqu'un sera mort, si dix jours ne se sont pas écoulés depuis l'impureté »; non plus dans une maison « où une femme n'a pas encore quitté la chambre de ses couches »; ni dans une maison où se trouve un cadavre[3] : et en connexion avec ce dernier interdit, on ajoute que, lorsque le mort n'est pas le parent du brahmane, il est d'usage de placer à la distance de « cent portées d'arc » une lampe et un vase d'eau, et de manger au delà de cette distance[4]. Un des livres de Zoroastre montre Ormuzd disant : « Dans une maison où mourra quelqu'un, jusqu'à ce que trois nuits soient écoulées... aucune parcelle de viande ne sera mangée par les proches[5] »; règle évidemment fondée sur cette croyance que, pendant trois nuits, l'âme du mort rôdait autour du cadavre[6]. Rapprocher de cette coutume celle des Parsis modernes, qui interdit pendant trois jours que l'on cuise des aliments sous le toit où s'est produite une mort, mais qui ne défend pas que l'on se procure des aliments chez ses parents ou ses amis[7]. Chez les Agariya, tribu dravidienne des parties montagneuses de Mirzapour, on n'allume pas de feu, on ne fait pas de cuisine, dans la maison d'un mort, le jour de sa crémation : on cuit les aliments dans la maison de son beau-frère[8]. A Mykonos, l'une des Cyclades, il ne faut pas faire de cuisine dans la maison du deuil : aussi proches et amis arrivent-ils chargés de victuailles, et ils dressent la « table d'amertume[9] ». En Albanie, on ne cuit pas d'aliments pendant trois jours dans la maison d'un mort; les amis nourrissent la famille[10]. Les Maronites de Syrie « ne

1. Turner, *Nineteen Years in Polynesia*, p. 228 · *Samoa*, p. 145.
2. Thurston, *loc. cit.* I. 174.
3. *Apastamba*, I. 5. 16. 18 *sqq.*
4. Haradatta, cité par Bühler, dans *Sacred Books of the East*, II. 59, n. 20.
5. *Shâyast Lâ-Shâyast*, XVII. 2.
6. West, dans *Sacred Books of the East*, V. V. 382, n. 3.
7. West, *ibid.* V. 382, n. 2.
8. Crooke, *Tribes and Castes of the North-Western Provinces*, I. 7.
9. Bent, *Cyclades*, p. 221.
10. Von Hahn, *Albanesische Studien*, p. 151.

préparent pas à manger pendant quelque temps dans la maison du mort, mais leurs proches et amis subviennent à leurs besoins[1] ». A la mort d'un Juif, on jette aussitôt toute l'eau qui se trouve dans sa maison et dans les maisons voisines[2]. On ne peut pas manger dans la chambre où se trouve le corps : si la maison n'a qu'une pièce, il faut interposer un écran, pour qu'en mangeant l'on ne voie pas le cadavre; on ne touche ni au vin ni à la viande tant que le corps est dans la maison[3]. Le soir du deuil, les membres de la famille ne doivent pas manger leurs provisions, mais celles que leur fournissent des amis[4]. Parmi les Arabes du Maroc, quand une mort est survenue durant la matinée, on ne fait plus de feu dans tout le village jusqu'après l'enterrement. En certaines localités, les habitants de la maison ou de la tente touchée par la mort restent deux ou trois jours sans faire de feu. En Algérie, « dès que quelqu'un est mort, on ne doit pas allumer de feu dans la maison pendant trois jours, et il est défendu de toucher à de la viande rôtie, grillée ou bouillie, à moins qu'elle ne vienne de quelqu'un du dehors[5] ». En Chine, pendant neuf jours après le décès, « on ne cuit rien dans la maison, il faut compter sur les voisins et les amis[6] ». Il n'y a pas de raison suffisante pour affirmer que cet usage de s'abstenir de cuire des aliments après un décès soit la survivance d'un ancien jeûne de deuil, mais les deux coutumes semblent avoir en partie la même origine. La cuisson peut contaminer les aliments, si elle a lieu dans une maison souillée, ou si elle est faite par des mains souillées. Or les proches du mort, et ceux qui ont manié le cadavre, passent pour souillés : aussi doivent-ils s'abstenir de cuire des aliments, comme d'ailleurs de toute autre besogne[7], et de même qu'ils doivent éviter tout rapport sexuel[8].

1. Dandini, Voyage to Mount Libanus, dans Pinkerton, *Collection of Voyages*, X. 290.
2. Allen, *Modern Judaism*, p. 435.
3. Bodenschatz, *Kirchliche Verfassung der heutigen Juden*, IV. 177.
4. Buxtorf, *Synagoga Judaica*, p. 707.
5. Certeux et Carnoy, *L'Algérie traditionnelle*, p. 220.
6. Gray, *China*, I. 287 *sq.*
7. *Supra*, II. 272 *sq.*
8. Teit, *loc. cit.* p. 331 (Indi ns du Haut-Thompson). Tout, *loc. cit.* p. 139 (Stlatlumh de la Colombie Britannique). Oldenberg, *Die Religion des Veda*, p. 578, 590. Caland, *Die Altindischen Todten-und Bestattungsgebräuche*, p. 81. Die Groot, *op. cit.* (vol. II) I. 609 (Chinois). Wilken, dans *Revue coloniale internationale*, IV. 352, n. 41.

C'est pour la même raison qu'on leur interdit souvent de toucher la nourriture, ce qui parfois s'est traduit pour eux par le jeûne, ou par l'obligation d'être nourris par leurs voisins[1].

Il se peut d'ailleurs qu'un individu impur soit supposé souiller un aliment, non seulement en le touchant de la main, mais parfois en le mangeant; alors, en vertu du principe *pars pro toto*, la souillure peut gagner tous les aliments de la même espèce. Les restrictions apportées au régime alimentaire après un décès s'expliquent souvent par des idées de ce genre. Ainsi les Siciatl, Colombie Britannique, croient qu'un cadavre, ou tout ce qui a quelque rapport avec le défunt, est hostile au saumon : et alors les parents du mort doivent s'abstenir, pendant les premières étapes de la saison de pêche, de manger du saumon ou même d'entrer dans un cours d'eau saumoneux[2]. Chez les Stlatlumh, tribu voisine, on ne permet pas même aux veufs d'un certain âge (dont la période d'abstention est relativement brève) de manger du saumon frais, jusqu'à ce que le poisson soit arrivé en assez grand nombre pour que l'on ne craigne plus qu'il se détourne[3]. Si l'on était toujours parfaitement renseigné sur les motifs de l'abstinence qui suit un décès, on trouverait peut-être, à la base des interdictions qui portent sur un aliment courant ou favori, la même crainte de voir toute l'espèce souillée par la souillure de l'un de ses représentants[4]. Mais de telles interdictions peuvent naître aussi de l'idée que ces aliments, particulièrement recherchés par le mort, sont, par suite, souillés.

Non seulement les individus impurs sont un danger pour les autres, mais ils sont eux-mêmes en danger. Comme l'a

1. Turner, *Samoa*, p. 145; *Nineteen Years in Polynesia*, p. 228 (Samoans). Ellis, *Polynesian Researches*, I. 403 (Tahitiens). Frazer, *Golden Bough*, I. 323 (Maoris). Williams and Calvert, *Fiji*, p. 169. Les Indiens du Haut-Thompson, quand ils on manié un mort, ne touchent pas les aliments avec leurs mains, mais les portent à leur bouche à l'aide de bâtons pointus (Teit, *loc. cit.* p. 331).

2. Tout, Ethnology of the Siciatl of British Columbia, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXXIV. 33.

3. Tout, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXXV. 139.

4. Chez les Aruntas (Australie centrale), aucune femme n'est autorisée, pendant la période menstruelle, à cueillir les bulbes d'irriakura, qui forment la base de l'alimentation des hommes et des femmes; et si cette règle était violée, on croit qu'on ne trouverait plus de bulbes (Spencer and Gillen, *Northern Tribes of Central Australia*, p. 615.).

montré le Dr Frazer, ils se trouvent dans une position délicate qui exige diverses précautions[1], dont l'une est peut-être la restriction alimentaire. Chez les Thlinkit et diverses tribus de la Colombie Britannique, les proches du mort, non contents de jeûner jusqu'aux obsèques, se noircissent le visage, se couvrent la tête de paillasson en lambeaux et parlent le moins possible, se bornant à répondre aux questions, parce qu'ils craignent, s'ils bavardent, de devenir des moulins à parole[2]. D'après les idées primitives, les gens frappés de deuil sont dans un état très semblable à celui des filles qui arrivent à la puberté, et qui, elles aussi, chez divers peuples, sont obligées de jeûner, au moins partiellement, à cause de leur impureté[3]. Ainsi chez les Stlatlumh, quand une fille arrive à la puberté, elle jeûne pendant quatre jours; et pendant tout le temps de son isolement, elle s'abstient de viandes fraîches. « Cette abstinence avait un double but. D'abord la viande fraîche aurait, croyait-on, fait mal à la jeune fille dans l'état où elle se trouvait; ensuite le gibier serait offensé d'être mangé en de telles conditions », et ne se laisserait plus abattre par le père de la jeune fille[4].

Il faut noter enfin que la coutume du jeûne après un décès, si elle a en somme pour origine une superstition, peut aussi s'expliquer physiologiquement[5]. Il n'est pas jusqu'au plus grossier des sauvages que n'afflige la mort d'un ami, et au chagrin correspond la perte de l'appétit. Cette inclination naturelle à s'abstenir de nourriture, jointe à une crainte superstitieuse, a pu donner naissance à des interdictions; c'est peut-être elle qui a même suggéré tout d'abord l'idée qu'il y avait danger à prendre des

1. Frazer, *Golden Bough*, I. 343 etc.
2. Boas, *loc. cit.* p. 41.
3. Boas, *loc. cit.* p. 40 *sqq.* (diverses tribus en Colombie Britannique). Tout, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXXIV, 33 (Siciatl). Sproat, *Scenes and Studies of Savage Life*, p. 93 *sq.* (Aht). Bourke, Medicine Men of the Apache, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* IX. 501. Du Tertre, *Histoire générale des Antilles*, II. 371. Schomburgk, Natives of Guiana, dans *Jour. Ethn. Soc. London*, I. 269 *sq.* Von Martius, *Beiträge zur Ethnographie Amerika's*, I. 644. (Makousis). Seligmann, dans *Reports of the Cambridge Exped. to Torres Straits*, V. 200 *sqq.* (Islandais de l'Ouest). Man, Aboriginal Inhabitants of the Andaman Islands, dans *Jour. Anthr. Inst.* XII. 94. Voir Frazer, *op. cit.* III. 205 *sqq.*
4. Tout, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXXV. 136.
5. *Cf.* Mallery, Manners and Meals, dans *American Anthropologist*, I. 202; Brinton, *Religions of Primitive Peoples*, p. 213; Schurtz, *Urgeschichte der Kultur*, p. 587.

aliments. Telle est, presque toujours, la concordance des rites du deuil avec l'expression naturelle de la douleur, que nous sommes presque obligés de croire à l'existence d'un lien entre ces deux éléments, même si la superstition prend la première place à un certain degré de développement.

Le carême est une importante survivance du jeûne de deuil. A l'origine, il ne durait que 40 heures, temps que le Christ passa dans le tombeau[1]. Irénée parle du jeûne de quarante heures[2] et Tertullien, à l'époque où, montaniste, il polémisait contre les catholiques, soutenait que les seuls jours de jeûne qui fussent légitimes pour les chrétiens étaient ceux où le Christ avait disparu[3]. Plus tard, néanmoins, les quarante heures devinrent quarante jours, à l'imitation des jeûnes de quarante jours soutenus par Moïse, Elie et le Christ[4].

La mort n'est pas la seule occasion dans laquelle les aliments soient supposés souiller ou léser celui qui en prend, et doivent conséquemment être évités. Dans le Palatinat, les gens assurent qu'il ne faut pas manger au moment d'une éclipse de soleil[5]; et dans toute l'Allemagne on trouve cette croyance populaire que celui qui mange pendant un orage sera frappé par la foudre[6]. Quand ils prévoient une éclipse, de soleil ou de lune, les Todas s'abstiennent de nourriture[7]. Chez les Hindous, pendant que se déroule une éclipse, « il est défendu de boire, de manger, de s'occuper dans son intérieur, d'adorer les dieux »: dans les hautes castes, on ne mange même pas les aliments qui se trouvaient dans la maison au moment de l'éclipse; on les donne, de même que l'on brise tous les récipients en terre dont on se servait au moment de l'éclipse[8]. Dans le nombre des règles imposées aux Snatakas, ou Brahmanes

1. *Cf. St. Ma'thieu*, IX. 15; *St. Marc*, II. 20; *St. Luc*, V. 35.

2. Irénée, cité par Eusèbe, *Historia ecclesiastica* V. 24 (Migne, *Patrologiæ cursus*, Ser. Graeca, XX. 501). *Cf.* Funk, Die Entwicklung des Osterfastens, dans *Theologische Quartalschrift* LXXV. 181 *sqq.*; Duchesne, *Christian Worship*, p. 241.

3. Tertullien, *De jejuniis*, 2 (Migne, *op. cit.* II. 956).

4. St. Jérôme, *Commentarii in Jonam*, 3 (Migne, *op. cit.* XXV. 1140). St. Augustin, *Epistola LV* (*alias CXIX*), Ad inquisitiones Januarii, 15 (Migne, XXXIII. 217 *sq.*). Funk, *loc. cit.* p. 209.

5. Schönwerth, *Aus der Oberpfalz*, III. 55.

6. Haberland, dans *Zeitsch. f. Völkerpsychologie*, XVIII. 258.

7. Rivers, *op. cit.* p. 592 *sq.*

8. Crooke, *Popular Religion of Northern India*, I. 21 *sq.*

parvenus au terme de leurs études, il en est une qui leur interdit de manger, de voyager, de dormir au crépuscule[1]. Un des textes Pahlavi du Zoroastrisme dit ceci : « Dans l'obscurité, il n'est pas permis de prendre de nourriture, car les démons arrachent un tiers de sa sagesse et de sa gloire à celui qui mange dans l'obscurité[2] ». Beaucoup d'Hindous qui révèrent le soleil ne rompent leur jeûne, le matin, qu'après avoir clairement aperçu l'astre du jour; si celui-ci est caché par des nuages, ils ne mangent pas du tout[3]. Cette coutume a un parallèle dans l'Amérique du Nord, chez les Indiens Snanaïmuq (appartenant aux Saliches de la côte) qui, adorateurs du soleil, ne doivent rien manger avant que celui-ci ait commencé à monter dans le ciel[4]. Les brahmines jeûnent aux équinoxes, aux solstices, aux jours de conjonction de planètes, aux jours de pleine et de nouvelle lune[5]. Le sabbat bouddhiste, ou *Uposatha*, qui, nous l'avons vu, se place à la pleine et à la nouvelle lune et au huitième jour après chacune de celles-ci, n'est pas seulement un jour de repos, mais aussi, de toute antiquité, un jour de jeûne. Celui qui observe le sabbat s'abstient rigoureusement de toute nourriture entre le lever et le coucher du soleil; et comme on ne fait pas de cuisine pendant l'*Uposatha*, il prépare son repas du soir de bon matin, avant le lever du soleil[6].

Parmi les Juifs, nombreux sont ceux qui s'abstiennent de nourriture le jour d'une éclipse de lune, qu'ils considèrent comme un mauvais présage[7]. Nous croyons aussi savoir qu'autrefois les Juifs non seulement se reposaient, mais jeûnaient, à la nouvelle lune et au sabbat. D'ailleurs, nous avons vu que le sabbat hébreu tire son origine, selon toute probabilité, de la crainte superstitieuse que causaient les phases de la lune[8]. Comment expliquer autrement cette règle curieuse qui interdit le jeûne au septième jour et à

1. *Laws of Manu*, IV. 55.
2. *Shâyast Lâ-Shâryast*, IX. 8.
3. Wilson, *Works*, I. 266. Hunter, *Annals of Rural Bengal*, II. 285. Crooke, *Things Indian*, p. 214.
4. Boas, *loc. cit.* p. 51.
5. Dubois, *Description of the People of India*, p. 160. Voir aussi *supra* II. 285.
6. Childers, *Dictionary of the Pali Language*, p. 535. Kern, *Der Buddhismus*, II. 258.
7. Buxtorf, *op. cit.* p. 477.
8. *Supra*, II. 275 *sq.*

la nouvelle lune[1], si elle ne signifie que ce jeûne, autrefois en vogue parmi les Juifs, fut considéré plus tard comme un rite illégitime[2]? Cette théorie n'est pas nouvelle : déjà Hooker, dans sa « Politique Ecclésiastique », remarque : « On peut vraiment se demander si, en somme, ils n'ont pas toujours jeûné le jour du sabbat ». Il s'appuie sur un passage de Josèphe, d'après lequel « la sixième heure avait coutume au jour du sabbat de les rappeler chez eux pour y prendre leur repas »; et sur ce que tels écrivains païens leur reprochaient de jeûner ce jour-là[3]. On trouve dans Néhémie un passage qui indique la coutume de jeûner le premier jour du septième mois[4], jour qui est « consacré au Seigneur[5] »; et le dixième jour du même mois, il y avait un grand jeûne d'expiation, pendant lequel cessait tout travail[6]. Tous ces jeûnes se rattachent en dernier ressort, si je ne m'abuse, à la croyance que les changements de lune ne sont pas seulement défavorables pour le travail, mais dangereux pour qui ne s'abstient pas de prendre alors de la nourriture. Le septième jour étant jour de repos, le nombre sept devint un nombre sabbatique. Dans le septième mois, il y a plusieurs jours, outre les samedis, auxquels s'applique l'observance du repos[7]. La septième année doit amener « un sabbat de repos pour le pays[8] ». Dans ces règlements relatifs au sabbat, le jour d'expiation joue un rôle particulièrement important. On prescrit les plus sévères châtiments contre celui qui, ce jour-là, ne se repose pas « du soir jusqu'au soir[9] »; et c'est le même jour qu'après un laps de sept fois sept ans retentira dans tout le pays la trompette du jubilé[10]. La plupart des règles relatives au jour d'expiation sont, à n'en pas douter, postérieures à l'exil. Mais parce que ni les prophètes, ni les pre-

1. *Judith*, VIII. 6. *Schulchan Aruch*, I. 91, 117.
2. Voir Jastrow, Original Character of the Hebrew Sabbath, dans *American Journal of Theology*, II. 325.
3. Hooker, *Ecclesiastical Polity*, V. 72, vol. II. 338.
4. *Néhémie*, VIII. 2, 10 : « Il leur dit : Allez, mangez des viandes grasses, buvez des liqueurs douces, et envoyez des portions à ceux *pour qui rien n'est préparé*. »
5 *Néhémie*, VIII. 9 *sqq.* Voir aussi *Lévitique*, XXIII, 24 *sq.*, *Nombres*, XXIX. 1. Chez les Babyloniens également, le septième mois avait un caractère sacré (Jastrow, *Religion of Babylonia and Assyria*, p. 681, 683, 686).
6. *Lévitique*, XVI. 29, 31; XXIII. 27 *sqq.* *Nombres*, XXIX. 7.
7. *Lévitique*, XXIII. 24, 25, 35, 36, 39. *Nombres*, XXXIX. 1, 12, 35.
8. *Lévitique*, XXV. 4. Voir aussi *Exode*, XXIII. 10 *sq.*
9. *Lévitique* XXIII. 29 *sq.*
10. *Ibid.* XXV. 9.

miers livres, ne parlent d'autres jours réguliers de jeûne que ceux mentionnés dans Zacharie, il semble excessif de conclure, comme l'ont fait beaucoup d'érudits, qu'il n'existait pas de jeûnes de ce genre. Il est fort probable que le jeûne du dixième jour du septième mois est relativement moderne *en tant que jeûne d'expiation*; mais on ne pense pas s'aventurer beaucoup en suggérant que l'idée d'expiation est une interprétation tardive d'un jeûne qui existait antérieurement, et qui fut observé dans l'origine par crainte de la qualité dangereuse attribuée au nombre sept. Pourquoi ce jeûne tombait-il le 10e jour du 7e mois? On ne le sait pas trop; mais il semble que le rang du mois ait eu plus d'importance que celui du jour. Néhémie parle d'un jeûne qui serait tombé le 24e jour du 7e mois[1].

D'autres religions sémitiques nous présentent divers exemples de jeûnes rattachés en quelque manière à des changements astronomiques. D'après En-Nedîm, les Harraniens, ou «Sabiens», observaient un jeûne de trente jours en l'honneur de la lune, à dater du 8e jour suivant la lune nouvelle d'Adsar (mars); un jeûne de neuf jours en l'honneur du « Seigneur de la Bonne Chance » (Jupiter, sans doute[2]), à dater du 9e jour précédant la nouvelle lune du premier Kânûn (décembre); et un jeûne de sept jours en l'honneur du soleil à dater du 8e ou 9e jour suivant la nouvelle lune de Shobâth (février[3]). Le jeûne de trente jours semble avoir été complet du lever au coucher du soleil[4]. Celui de sept jours, au contraire, était expressément limité à l'abstention du gras et du vin[5]. Le Manichéisme, essentiellement fondé sur l'antique religion babylonienne de la nature, modifiée par des éléments chrétiens et persiques, et élevée à la hauteur d'une gnose[6], comprenait quantité de jeûnes. Jeûne ininterrompu de deux jours quand le soleil étant dans le Sagittaire (où il entre vers le 22 novem-

1. *Néhémie*, IX. 1.
2. Chwolsohn, *Die Ssabier*, II. 226, n. 247.
3. En-Nedîm, *Fihrist* (livre IX, ch. I) I. 4; V. 8, 11 *sq.* (Chwolsohn, *op. cit.* II. 6, 7, 32, 35 *sq.*). Voir aussi Chwolsohn I. 533 *sqq.*; II. 75 *sq.*
4. Chwolsohn, *op. cit.* II. 71 *sq.* *Cf.* Abulfeda, 6 (*ibid.* II. 500).
5. En-Nedîm, *op. cit.* V. 11 (Chwolsohn, *op. cit.* II. 36).
6. Kessler, Mani, Manichäer, dans Herzog-Hauck, *Realencyclopädie für protestantische Theologie*, XII. 198 *sq.* Harnack, *History of Dogma*, III. 330. *Idem*, Manichæism, dans *Encyclopædia Britannica*, XV. 485.

bre), la lune éclaire en plein. Jeûne quand le soleil entre dans le Capricorne vers le 21 décembre, et que la lune se montre pour la première fois. Jeûne de trente jours, du lever au coucher du soleil, à dater du jour « où la nouvelle lune commence à briller, le soleil étant dans Aquarius (où il se trouve vers le 20 janvier), et le mois étant commencé depuis huit jours »; ce qui semble vouloir dire que le jeûne ne saurait commencer que le huitième jour après l'entrée du soleil dans Aquarius et que, par suite, si la nouvelle lune arrive trop tôt, il faut différer le commencement du jeûne jusqu'après la première nouvelle lune qui suit. Les Manichéens jeûnaient aussi deux jours à toute nouvelle lune; notre source principale à cet égard, En-Nedîm, prétend qu'ils avaient par mois sept jours de jeûne. Tous jeûnaient le dimanche; quelques uns, les *electi*, les parfaits, le lundi également[1]. Léon le Grand nous dit qu'ils observaient ces jeûnes hebdomadaires en l'honneur du soleil et de la lune[2]. Mais d'après l'évêque arménien Ebedjésu, ils jeûnaient le dimanche parce qu'ils se figuraint que la fin du monde aurait lieu ce jour-là[3]. Il n'est pas douteux que les jeûnes des Harraniens et des Manichéens aient eu pour origine non pas l'adoration, mais la crainte d'influences mauvaises : l'adoration n'est jamais le motif initial d'un rite de jeûne devenu coutumier. Si les Harraniens jeûnaient trente jours dans le mois d'Adsar, c'est peut-être en vertu de la croyance babylonienne qu'au mois d'Adsar présidaient les sept mauvais esprits, fermés à la compassion et à la pitié, sourds à la prière et aux supplications, et dont la funeste influence amenait les éclipses de lune[4]. Mais il est bon aussi de noter que ce jeûne harranien se place aux environs de l'équinoxe de printemps, et qu'à cette date, nous l'avons vu, les brahmines de l'Inde ont coutume de jeûner ne fût-ce qu'un jour ou deux.

1. En-Nedîm, *Fihrist*, dans Flügel, *Mani*, p. 95, 97. Flügel, p. 311 *sqq*. Kessler, *loc. cit.* p. 212 *sq.*

2. Léon le Grand, *Sermo XLII* (*al. XLI*) 5 (Migne, *op. cit.* LIV. 279).

3. Flügel, *op. cit.* p. 312 *sq.*

4. Jastrow, *Religion of Babylonia and Assyria*, p. 263, 276, 463.

Il est infiniment problable qu'il faut voir dans le jeûne de trente jours des Harraniens et des Manichéens le prototype du Ramadan des Mahométans. Pendant toute la durée du neuvième mois de l'année musulmane, il est prescrit à tout musulman de s'abstenir complètement, du lever au coucher du soleil, de toute nourriture, de toute boisson, de toute cohabitation — exception faite des enfants, des idiots et aussi des malades et des voyageurs, à qui l'on permet d'ajourner le jeûne[1]. On présente ce jeûne comme la quatrième partie essentielle de la foi, avec la prière, l'aumône et le pèlerinage. Mais, en fait, les Mahométans modernes attribuent au jeûne du Ramadan plus d'importance qu'à toute autre pratique de leur religion[2]. Beaucoup d'entre eux négligent leur prières, mais quiconque ferait profession de ne pas se soumettre au jeûne s'exposerait à un châtiment très sévère[3]. Même le privilège accordé aux malades et aux voyageurs, ceux-ci ne l'acceptent qu'à contre-cœur. Pendant leurs marches, au plus fort de l'été, il ne faut rien de moins que la crainte de la mort pour suspendre le jeûne des Aénèzes[4]. Quand Burton était au Caire, déguisé en docteur musulman, et faisant ses préparatifs pour aller au pèlerinage de la Mecque, il ne trouva, parmi tous ceux qui souffraient de jeûne absolu, qu'un seul malade qui consentît à manger pour sauver sa vie[5]. Rien n'indique que le jeûne du Ramadan soit une ancienne coutume datant d'avant Mahomet[6]. Par contre, sa ressemblance avec les jeûnes harranien et ma-

1. *Koran*, II. 180, 181, 183.
2. *Cf.* Lane, *Modern Egyptians*, p. 106.
3. Von Kremer, *Culturgeschichte des Orients*, I. 460.
4. Burckhardt, *Bedouins and Wahabys*, p. 57.
5. Burton, *Pilgrimage to Al-Madinah and Meccah*, I. 74.
6. Il est difficile d'en voir une preuve dans le verset du Koran (II. 179) où il est dit : — « O vous qui croyez ! il vous est prescrit le même jeûne qu'à ceux qui vous ont devancés : peut-être craignez-vous. » Les traditionnalistes disent que Mahomet avait coutume de passer chaque année le mois du Ramadan dans la caverne de Hira, méditant et nourrissant tous les pauvres qui venaient à lui, et qu'il le faisait en vertu d'une pratique religieuse instituée par les Koréiches au temps où ils étaient païens. D'autres ajoutent que c'est Abd al-Muttalib qui créa cette coutume, et disent : — « C'est le culte de Dieu que ce patriarche avait coutume de commencer avec le nouveau mois du Ramadan, et de poursuivre tout le reste de ce mois » (Muir, *Life of Mahomet*, II. 56, n. *). Sell, *Faith of Islam*, p. 316). Mais, comme l'observe Muir (*op. cit.* II. 56, n. *), il y a tendance chez les traditionnalistes à faire remonter les coutumes et préceptes de l'Islam jusqu'au delà de Mahomet, et à les incorporer à la « religion d'Abraham ». Voir Jacob, Der muslimische Fastenmonat Ramadân, dans *VI. Jahresbericht der Geographischen Gesellschaft zu Greifswald*, 1re partie, 1893-96, p. 2 *sqq.*

nichéen est si frappante qu'on est presque contraint de les regarder comme ressortissant tous trois à la même institution fondamentale; et s'il en est ainsi, il faut que Mahomet ait emprunté son jeûne soit aux Harraniens, soit aux Manichéens, ou aux uns et aux autres. Le Dr Jacob a d'ailleurs établi qu'en l'an 623, date problable de l'institution du Ramadan, celui-ci coïncida exactement avec le mois de jeûne des Harraniens[1]. Sous sa forme mahométane, le jeûne couvrant comme il le fait un mois tout entier, est regardé comme un moyen d'expiation. Il est dit que celui qui l'observera se verra pardonner tous ses péchés véniels dans le passé; et que seuls ceux qui l'auront respecté passeront par la porte du paradis appelée Rayyân, [2]. Mais voilà un exemple de plus du fait si fréquemment observé que les coutumes survivent, pendant une période souvent incalculable, aux motifs qui les ont fait naître.

Diverses religions ont recours au jeûne comme moyen de pénitence, comme moyen d'apaiser le courroux ou l'indignation d'un Dieu, comme expiation du péché[3]. On voit dans la souffrance volontaire qu'il comporte l'expression d'un chagrin ou d'un repentir agréables à Dieu, et propres à remplacer le châtiment que celui-ci infligerait sans doute au pécheur; en même temps, on peut penser que le jeûne suscite la compassion divine, et cette idée est manifeste dans certains jeûnes des Juifs[4]. Chez eux, le jeûne individuel se pratiquait en cas de malheur particulier ou de danger : ainsi Achab, quand Elie eut prédit sa chute[5]; Esdras et ses compagnons avant leur voyage en Palestine[6]; le pieux Israélite, quand ses amis furent malades[7]. En outre, on instituait des jeûnes pour le

1. Jacob, *loc. cit.* p. 5.
2. Sell, *op. cit.* p. 317.
3. Wasserschleben, *Die Bussordnungen der abendländischen Kirche*, *passim* (Christianisme). *Koran*, II. 192 ; IV. 94; V. 91, 96 VIII. 5. Jolly, Recht und Sitte, dans Bühler, *Grundriss der indo-arischen Philologie*, p. 117; Dubois, *Description of the Character etc. of the People of India*, p. 160 (Brahmanisme). Clavigero, *History of Mexico*, I. 285. Quand se produisait une calamité publique, le grand-prêtre mexicain se retirait dans un bois, où il se construisait une hutte, et, enfermé là, il passait neuf ou dix mois dans les prières, avec de fréquentes effusions de sang, se nourrissant uniquement de maïs cru et d'eau (Torquemada, *Monarchia Indiana*, IX. 25 vol. II. 212 *sq.*
4. *Cf.* Benzinger, Fasting, dans l'*Encyclopædia Biblica*, II. 1508; Schwally, *Das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen des alten Israel*, p. 26.
5. *I Rois*, XXI. 27.
6. *Esdras*, VIII. 21.
7. *Psaumes*, XXXV. 13.

peuple entier, quand on le croyait exposé au déplaisir divin, ou sous la menace d'un danger; quand une grande calamité s'abattait sur le pays, que la peste faisait rage, que sévissait la sécheresse, ou quand la guerre amenait des revers[1]. On institua quatre jeûne réguliers en commémoration de divers malheurs tombés sur Israël au temps de sa captivité[2]. Par la suite vinrent s'y ajouter maints autres jeûnes, en souvenir de certains troubles nationaux : mais ces derniers ne furent pas obligatoires[3]. La loi elle-même n'enjoignait le jeûne que pour le grand jour d'expiation.

On peut se demander pourquoi, dans le Judaïsme et dans plusieurs autres religions,cette forme particulière de la mortification devint si fréquente et si populaire comme pénitence. Première raison : c'est que sans aucun doute le jeûne est l'expression naturelle de la contrition, vu l'effet déprimant du chagrin sur l'appétit; autre raison : l'idée de pénitence, nous l'avons remarqué tout à l'heure, peut-être l'interprétation tardive d'un jeûne, qui d'abord eut pour cause la crainte de la contamination. Même dans les cas où l'on a recours au jeûne comme remède contre l'infortune ou le danger, ou en commémoration d'une calamité, il n'est pas impossible que subsiste vaguement cette croyance que les aliments sont contaminés, et qu'il faut donc les éviter. Mais, en divers cas, le jeûne est nettement la survivance d'un sacrifice expiatoire. Le sacrifice ne consista plus à offrir au dieu des aliments; il consista, de la part de l'adorateur, à se priver de ces aliments. Nous observons que, chez les Juifs, le déclin du sacrifice s'accompagna de jeûnes plus fréquents. Ce n'est que dans la période qui précéda immédiatement l'exil que le jeûne commença de prendre une importance particulière; et l'estime où le tenait le peuple ne fit qu'augmenter pendant et après l'exil, estime due, en partie tout au moins, au sentiment qu'il fallait quelque exercice religieux pour suppléer aux

1. *Juges*, XX. 26. *I Samuel*, VII. 6. *II Chroniques*, XX. 3. *Néhémie*, IX. 1. *Jérémie*, XXXVI. 9. *Joël*, I. 14; II. 12.

2. *Zacharie*, VIII. 10.

3. Greenstone, dans *Jewish Encyclopedia*, V. 347.

services dans les temples, nécessairement suspendus[1]. Comme le sacrifice, le jeûne fut un auxiliaire indispensable de la prière, un moyen de rendre les supplications plus efficaces[2]. En fait, jeûne et prière furent deux mots constamment associés[3]. Le lien n'est pas moins intime entre le jeûne et l'aumône — circonstance qui mérite particulièrement l'attention, là où l'aumône est considérée comme une forme du sacrifice ou l'a remplacé[4]. Dans les règles pénitentielles du Brahmanisme nous trouvons à chaque instant ces mots associés : «sacrifice, jeûne, présent[5]»; ou encore jeûnes et présents seulement sans qu'il soit parlé de sacrifices[6]. Chez les Juifs, tout jour de jeûne était virtuellement une occasion de faire l'aumône[7], en conformité avec la parole rabbinique : « La récompense du jour de jeûne est dans le montant des charités distribuées[8]. » Mais parfois on déclare le jeûne plus méritoire encore que les charités, car celles-ci n'atteignent que la bourse, et celui-là affecte le corps[9]. Du Judaïsme, cette combinaison du jeûne et de l'aumône est passée dans le Mahométisme et le Christianisme. D'après l'Islam, c'est un devoir religieux de faire l'aumône après un jeûne[10]. Celui qui est trop vieux pour observer le jeûne nourrira un pauvre[11]. On peut expier la violation d'un vœu téméraire soit en nourrissant et habillant, une fois pour toutes, dix pauvres, soit en libérant un mahométan esclave ou captif, soit en jeûnant trois jours[12].

Dans l'Eglise chrétienne, non seulement le jeûne était l'accompagnement nécessaire de la prière, mais tout ce

1. Benzinger, dans *Encyclopædia Biblica*, II. 1508. Nowack, *Lehrbuch der Hebräischen Archäologie*, II. 271.
2. Löw, *Gesammelte Schriften*, I. 108. Nowack, *op. cit.* II. 271. Benzinger, *loc. cit.* II. 1507.
3. *Judith*, IV. 9, 11. *Tobie*, XII. 8. *Ecclésiastique*, XXXIV. 26. *St. Luc*, II. 37.
4. *Supra*, I. 562 *sq.*
5. *Gautama*, XIX. 11. *Vasishtha*, XXII. 8. *Baudhâyana* III. 10, 9.
6. *Vasishtha*, XX. 47.
7. Kohler, Alms, dans *Jewish Encyclopedia*, I. 435. Löw, *op. cit.* I. 108. *Cf.* *Tobie*, XII. 8; Katz, *Der wahre Talmudjude*, p. 43.
8. *Ibid.* fol. 6 b, cité par Greenstone, *Jewish Encyclopedia*, V. 349.
9. *Berakhoth*, fol. 32 b, cité par Hershon, *Treasures of the Talmud*, p. 124.
10. Sell, *op. cit.* p. 251.
11. *Ibid.* p. 281. Cette opinion se fonde sur une phrase du Koran (II. 180) qui a soulevé bien des discussions. Il y est dit : — « Ceux qui sont aptes à jeûner peuvent le racheter en nourrissant un pauvre. » Mais cette expression « ceux qui sont aptes à jeûner » a été interprétée comme signifiant : ceux qui ne le peuvent qu'au prix d'extrêmes difficultés.
12. *Koran*, V. 91. Lane, *Modern Egyptians*, p. 313 *sq.* Voir aussi *Koran*, II. 192; IV. 94; V. 96; LVIII. 5.

qu'on économisait par le jeûne, il le fallait donner aux pauvres[1]. Saint Augustin dit que le droit chemin dans cette vie consiste en jeûnes, aumônes et prières, que les aumônes et le jeûne sont les deux ailes grâce auxquelles la prière vole jusqu'à Dieu[2]. Mais le jeûne sans aumônes ne compte même pas comme jeûne[3]. Il ne faut pas dépenser le soir en orgie ce que l'on a économisé par le jeûne du matin, il faut en remplir le ventre des pauvres[4]. Et si l'on était trop faible pour jeûner sans compromettre sa santé, il fallait être encore plus généreux[5]. Tertullien donne expressément aux jeûnes le nom de « sacrifices agréables à Dieu[6] » : ils revêtaient le caractère d'offrandes révérentielles, constituaient — disait-on — des œuvres de respect à l'égard de Dieu[7]. Mais tout de même que la tempérance, le jeûne a été prêché de bonne heure par les chrétiens comme « le commencement de la chasteté[8] », tandis que « par l'amour du manger, l'amour de l'impureté se fraie un passage[9] ».

1. Harnack, *History of Dogma*, I. 205, n. 5. Low, *op. cit.* I. 108.
2. St Augustin, *Enarratio in Psalmum XLII*. 8 (Migne, *Patrologiæ cursus*, XXXVI. 482).
3. St. Chrysostome, *In Mathæum Homil LXXVII (al. LXXVIII)* 6 (Migne, *op. cit.* Ser. Graeca, LVIII. 710). St. Augustin, *Sermones suppositilii*, CXLII. 2, 6 (Migne, XXXIX. 2023 *sq.*).
4. St. Augustin, *Sermones suppositilii*, CXLI. 4 (Migne, *op. cit.* XXXIX. 2021). Voir aussi *Canons enacted under King Edgar*, Of Powerful Men, 3 (*Ancient Laws of England*, p. 415) *Ecclesiastical Institutes*, 38 (*ibid.* p. 486).
5. St. Chrysostome, *In Cap. I. Genes. Homil*, X. 2 (Migne, *op. cit.* Ser. Graeca, LIII. 83). St. Augustin, *Sermones suppositilii*, CXLII. 1 (Migne, XXXIX. 2022 *sq.*).
6. Tertullien *De resurrectione carnis*, 8 (Migne, *op. cit.* II. 806).
7. Hooker, *Eccl siastical Polity*, V. 72, vol. II. 334.
8. St. Chrysostome, *In Epist. II. ad Thessal. Cap. I Homil. I.* 2 (Migne, *op. cit.* Ser Gr. LXII. 470).
9. Tertullien, *De jejuniis*, I. (Migne, *op. cit.* II. 953). Voir aussi Manzoni, *Osservazioni sulla morale cattolica* p. 175.

CHAPITRE XXXVIII

RESTRICTIONS APPORTÉES AU RÉGIME ALIMENTAIRE

(*Suile el fin*).

Outre l'abstinence occasionnelle de certains aliments, qui a fait l'objet du dernier chapitre, le régime alimentaire comporte des restrictions d'un caractère plus durable.

Ainsi, chez les indigènes australiens, les membres les plus jeunes de chaque tribu — du moins cet usage semble-t-il universel — sont soumis à une foule de restrictions, dont ils ne se libèrent que par degrés à mesure qu'ils avancent en âge[1]. Dans la tribu Wotjobaluk (Australie sud-orientale) par exemple, défense est faite aux jeunes garçons de manger du kangourou et du melon — et on leur dit que, s'ils violent cette règle, ils tomberont malades, verront leur corps se couvrir d'éruptions et mourront peut-être; une fois adultes, s'ils s'avisent de manger la queue de l'ému ou de l'outarde avant d'avoir atteint la quarantaine, ils se mettront à grisonner; s'ils s'offrent de la tortue d'eau douce, ils seront frappés de la foudre. Dans la tribu Wakelbura, les jeunes gens qui mangent de l'ému, du porc-épic ou du serpent à tête noire tomberont malades; et sans doute mourront-ils en proférant les sons particuliers à la bête dévorée, dont l'esprit aura pénétré dans leur corps; il en ira de même

1. Curr, *The Australian Race*, I. 81. Fraser, *Aborigines of New South Wales*, p. 53. Howitt, *Native Tribes of South-East Australia*, p. 769. Brough Smyth, *Aborigines of Victoria*, I. p. XXXV. Taplin, Narrinyeri, dans Woods, *Native Tribes of South Australia*, p. 137. Jung, Die Mündungsgegend des Murray und ihre Bewohner, dans *Mittheil. d. Vereins f. Erdkunde zu Halle*, 1877, p. 32. Spencer and Gillen, *Native Tribes of Central Australia*, p. 611 sq. Eyre, *Expeditions of Discovery into Central Australia*, II. 293.

à cet égard des femmes[1]. Dans la tribu Warramunga (Australie centrale), il faut être assez avancé en âge pour avoir le droit de manger du dindon sauvage, du lapin-bandicoute ou de l'ému[2]. D'après certains écrivains, ces restrictions viseraient à réserver les meilleurs aliments pour l'usage des anciens et, plus spécialement des vieillards[3]; mais comme d'autres l'ont fait remarquer, on n'aperçoit pas, en parcourant la liste des animaux interdits, les raisons d'un pareil choix, si l'on n'admet pas qu'il a été dicté surtout par des croyances superstitieuses[4]. Chez les Dayaks terriens, les jeunes gens et les guerriers sont privés de venaison, crainte qu'elle ne les rende aussi timides que la biche[5]. Les Maures sont persuadés que, si l'on mange du loup avant l'époque de la puberté, on s'expose à des troubles graves.

En outre, les exemples abondent de certaines espèces d'aliments qui demeurent interdits d'une façon permanente à certains individus. Dans l'Ounyamwezi, au sud du Victoria Nyanza, les femmes n'ont pas droit à la volaille, cette nourriture étant réservée aux hommes[6]. Chez les Mandingues de Tisi, les femmes n'ont pas le droit de manger des œufs, et cette interdiction est si formelle que « le pire affront à faire à une femme de Tisi, c'est de lui offrir un œuf ». Quant aux hommes, ils ne se gênent pas pour manger des œufs, même en présence de leurs épouses[7]. Chez les Bayaka, peuple Bantou de l'Etat libre du Congo, les femmes n'ont droit ni à la volaille, ni aux œufs: « Si une femme mangeait un œuf, on croit qu'elle deviendrait folle, déchirerait ses vêtements et s'enfuirait dans la brousse[8] ». Les Bahima d'Encole (Ouganda) permettent aux hommes de manger du bœuf, et certains buffles et antilopes; quant aux femmes, le bœuf est seul autorisé en général pour leur alimentation[9]. Au Darfour, Afrique Centrale, il est

1. Howitt, *op. cit.* p. 769.
2. Spencer and Gillen, *North rn Tribes of Central Australia*, p. 612.
3. *Iidem*, *Native Tribes of Central Australia*, p. 470 *sq.* *Iidem*, *Northern Tribes of Central Australia*, p. 613. Jung, dans *Mittheil. d. Vereins f. Erdkunde zu Halle*, 1877, p. 32.
4. Brough Smyth, *op. cit.* I. 234.
5. St John, *Life in the Forests of the Far East*, I. 186.
6. Reichard, Die Wanjamuesi, dans *Zeitschr. der Gesellsch. für Erdkunde zu Berlin*, XXIV. 321.
7. Park, *Travels in the Interior of Africa*, I. 114.
8. Torday et Joyce, Ethnography of the Ba-Yaka, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXXVI. 41, 42, 51.
9. Roscoe, Bahima, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXXVII. 101.

interdit aux femmes de manger du foie, car on tient que les gens qui en consomment augmentent par là leur âme : or les femmes n'ont pas d'âme[1]. Les Miri du nord de l'Inde prisent la chair du tigre comme aliment pour les hommes, mais ce n'est pas une nourriture qui convienne aux femmes, car, disent-ils, « elle les ferait trop résolues[2] ». En Australie, certains aliments sont absolument interdits aux femmes[3]. Les indigènes voisins du Cap York interdisent aux femmes certains poissons — et ce ne sont pas les moins bons — « sous prétexte que ces poissons, inoffensifs pour l'homme, rendent les femmes malades[4] ». Aux îles Sandwich, les femmes ne mangeaient ni porc, ni tortue, ni coco, ni bananes[5].

Plusieurs de ces prohibitions ont été interprétées comme signes de la condition inférieure du sexe féminin; mais une connaissance plus approfondie des faits qui s'y rattachent conduirait peut-être à leur découvrir une autre base que le seul égoïsme masculin. Car ce sont parfois les hommes qui subissent des restrictions de ce genre. Chez les Bahuana (Etat libre du Congo), « il est interdit aux femmes de manger des hiboux et autres oiseaux de proie, mais il leur est permis de manger des grenouilles, ce que les hommes ne peuvent faire sous peine de tomber malades[6]. » En Nouvelle-Bretagne, constate Powell, s'il est vrai que les femmes n'ont droit ni au porc, ni à la tortue, les hommes, de leur côté, n'ont droit qu'à la chair humaine, à la volaille et au poisson[7].

Aux îles Caroline, il y a un merle vulgaire, le *lamprothornis*, dont les femmes font leur aliment favori, mais qui est interdit aux hommes : celui qui en mangerait, et qui ensuite grimperait à un cocotier, ne manquerait pas de faire une chute mortelle[8]. Chez certaines tribus Dayaks,

1. Felkin, Notes on the For Tribe, dans *Proceed. Roy. Soc. Edinburgh*, XIII. 218.
2. Dalton, *Ethnology of Bengal*, p. 33.
3. Curr, *The Australian Race*, I. 81. Brough Smyth *op. cit.* I. XXXV.
4. Macgillivray, *Voyage of Rattlesnake*, II. 10.
5. Von Kotzebue, *Voyage of Discovery into the South Sea*, III. 249, note. Cook, cité par Buckle, *Miscellaneous and Posthumous Works*, III. 355.
6. Torday and Joyce, Ethnography of the Ba-Huana, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXXVI. 279.
7. Powell, *Wanderings in a Wild Country*, p. 173.
8. Von Kittlitz, *Reise nach dem russischen Amerika, etc.* II. 103 sq.

riveraines de la branche occidentale du fleuve de Sarawak, il est permis aux femmes et aux enfants, mais interdit aux hommes, de manger des chèvres, des poules et du *pakou*, fine variété de fougère qui constitue un mets excellent[1].

Chez divers peuples, divers aliments sont interdits aux prêtres et magiciens. Les prêtres de l'Egypte antique ne mangeaient pas de poisson[2]. Ils ne touchaient à aucune substance comestible ou potable produite hors de leur pays[3] et, suivant Plutarque, ils détestaient à tel point la nature des matières excrémentielles qu'ils repoussaient non seulement la plupart des légumineuses, mais aussi le mouton et le porc comme produisant une grande superfluité d'éléments nutritifs[4]. Les lamas de Mongolie ne veulent pas toucher à la chair des chèvres, des chevaux, des chameaux[5]. Chez les Sémang de la péninsule malaise, les sorciers ne mangent ni chèvre, ni buffle; et rarement de la volaille[6]. Chez les Todas, les laitiers ne peuvent boire que le lait de certains buffles; le poivre leur est absolument interdit[7]. Ces restrictions imposées aux prêtres et aux sorciers se rattachent probablement à l'idée que la sainteté est une qualité délicate, qui requiert des précautions spéciales[8]. Schomburgk rapporte qu'en Guyane anglaise les sorciers indiens goûtent rarement au porc indigène, parce qu'ils estiment cette nourriture nuisible à leur adresse professionnelle[9]. Et les Oulad Bou `Azîz du Maroc croient que, si un scribe ou un saint goûte à la viande du loup, les charmes écrits par le premier n'auront plus d'efficacité et la salive du second perdra son pouvoir curatif.

Il est encore d'autres cas où certaines personnes sont requises de s'abstenir à jamais de certaines espèces d'aliments. Ainsi, aux îles Andaman, tout homme et toute fem-

1. Low, *Sarawak*, p. 266.
2. Hérodote, II. 39. Plutarque, *De Iside et Osiride*, 7. Porphyre, *De abstinentia ab esu animalium*, IV. 8.
3. Porphyre, *op. cit.* IV. 7.
4. Plutarque, *De Iside et Osiride*, 5.
5. Prejevalsky, *Mongolia*, I. 56.
6. Skeat and Blagden, *Pagan Races of the Malay Peninsula*, II. 226
7. Rivers, *Todas*, p. 102 *sq.* Voir d'autres cas dans Landtman, *Origin of Priesthood*, p. 161 *sq.*
8. *Cf.* Frazer, *Golden Bough*, I. 381.
9. Schomburgk, Expedition to the Upper Corentyne, dans *Jour. Roy. Geograph. Soc. London*, XV. 30.

me « a un poisson, ou un animal quelconque, qu'il lui sera toute sa vie interdit de manger; la plupart du temps, le mets défendu a été frappé de cet interdit parce qu'une mère a remarqué, ou cru remarquer, qu'il occasionnait à son enfant quelque dérangement fonctionnel; quand l'enfant a été d'âge à comprendre une explication, on l'a informé de la circonstance, on lui a démontré le rapport de la cause et de l'effet, si bien qu'à l'avenir il considère le mets en question comme son *yâl-lub* et l'évite soigneusement. Dans les cas où aucune conséquence fâcheuse n'a résulté de l'ingestion d'aucune espèce de nourriture, l'individu à ce point fortuné a le privilège de choisir lui-même son *yâl-lub*; et bien entendu, il est assez malin pour porter son choix sur quelque poisson ou squale aussi peu prisé que la raie ou le requin, dont l'abstinence ne comporte pas le moindre sacrifice. » D'après la croyance régnante, le dieu Puluga châtierait sévèrement quiconque mangerait son *yâl-lub*, en faisant que sa peau pèle ou que ses cheveux blanchissent, puis en l'écorchant vif[1]. A Samoa, chacun possédait son dieu sous la forme de quelque espèce d'animal : s'il mangeait celui-ci, on croyait que le dieu se vengerait en venant habiter son ventre, et en y engendrant un animal de la même espèce qui causerait la mort du sacrilège[2]. Il est courant de voir interdire aux membres d'un clan totem de manger l'animal ou la plante dont ils portent le nom[3]. Ainsi, chez les Omahas, ceux qui ont l'élan pour totem croient que, s'ils mangeaient la chair de l'élan mâle, il leur viendrait par tout le corps des boutons et des taches blanches; ceux qui ont pour totem le blé rouge croient que, s'ils en mangeaient, ils auraient des pustules autour de la bouche[4]. Mais si de telles interdictions sont répandues, elles ne sont pas, toutefois, caractéristiques du totémisme[5]. Sir J. G. Frazer suggère même que la coutume primitive fut, peut-être, de manger le totem; et la coutume

1. Man. Aboriginal Inhabitants of the Andaman Islands, dans *Jour. Anthr. Inst.* XII. 534.
2. Turner, *Samoa*, p. 17 *sq.*
3. Frazer, *Totemism*, p. 7 *sqq.* *Idem*, *Totemism and Exogamy*, IV. 6.
4. Dorsey, Omaha Sociology, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* III. 225, 231. *Idem*, Siouan Folk-Lore, dans *American Antiquarian*, VII. 107.
5. Frazer, *Totemism*, p. 19. *Idem*, *Totemism and Exogamy*, IV. 6 *sq.*

plus récente, de s'en abstenir[1]. Mais ce n'est là guère davantage qu'une conjecture.

Il existe, enfin, des restrictions alimentaires qui lient toute une tribu ou tout un peuple. Dans la société primitive, certains aliments possibles non seulement sont l'objet d'une abstinence universelle, mais se trouvent réellement frappés d'interdit par la coutume ou par la loi. La plupart de ces prohibitions portent sur des animaux ou des produits animaux, qui sont naturellement plus propres à causer le dégoût que la nourriture végétale — sans doute parce que l'instinct de nos premiers ancêtres leur conseillait un régime surtout végétarien, et qu'ils n'acquirent que par la suite un goût plus général pour le régime carné[2]. Certains animaux excitent un sentiment de dégoût par leur seul aspect : aussi arrive-t-il fréquemment que l'on s'en abstienne. Telle est pour moi une des raisons de la répugnance à manger des reptiles. Plusieurs soutiennent que l'on évite de se nourrir de serpents parce que leur chair est supposée aussi venimeuse que leur morsure[3]; mais cette explication ne s'appliquerait guère aux reptiles inoffensifs, qui sont également une nourriture interdite en plusieurs cas[4]. L'abstinence du poisson paraît avoir, en général, une origine analogue, encore que certains peuples disent qu'ils refusent d'en manger certaines espèces parce que certains poissons peuvent receler l'âme d'un parent du mangeur[5]. Les Navahos du Nouveau-Mexique « ne doivent jamais toucher au poisson, et rien ne peut les décider à le faire[6]. » Les Mongols regardent le poisson comme impur[7]. Les Katchines du sud de la Sibérie s'en passent pour ce motif que « le principe du mal vit dans l'eau et se nourrit de poissons[8] ». Les Kafirs de la frontière nord-occidentale de l'Inde « détestent le poisson dont

1. Frazer, *Totemism and Exogamy*, IV. 6 *sq*.
2. *Cf.* Schurtz, *Die Speiseverbote*.
3. Skeat and Blagden, *Pagan Races of the Malay Peninsula*, I. 130 (Berembun). Schurtz, *op. cit.* p. 22.
4. *Lévitique*, XI, 29 *sq*. Sayce, *Hibbert Lectures on the Religion of the Ancient Babylonians*, p. 83.
5. Frazer, *Golden Boug* II. 430.*h*, 432.
6. Stephen, Navajo, dans *American Anthropologist*, II. 337.
7. Prejevalsky, *op. cit.* I. 56.
8. Von Strümpell, Der Volksstamm der Katchinzen. dans *Mittheil. d. Vereins f. Erd unde zu Leipzig*, 1875 p. 23.

foisonnent leurs cours d'eau[1] ». Même aversion, couramment, dans les tribus sud-africaines[2] et chez les peuples Khamitiques de l'Afrique orientale[3]; si on leur en demande la raison, ils répondent que le poisson est parent des serpents. Le poisson, ou du moins certaines espèces de poissons, était interdit aux anciens Syriens[4]; les Hébreux devaient s'abstenir de tout poisson n'ayant pas nageoires et écailles[5]. Rapprochement curieux, les peuples qui détestent le poisson s'abstiennent aussi de volaille[6]. Il est sévèrement interdit aux Navahos de manger le dindon sauvage dont pullulent leurs forêts[7]; quant aux Mongols, telle est leur horreur pour la volaille que l'un des guides de Prejevalsky faillit se trouver mal en le voyant manger du canard bouilli[8]. Certains peuples marquent une grande répugnance pour les œufs[9] qui, disent-ils, étant des excréments, sont impropres à la nourriture[10]. Peut-être est-ce pour la même raison que certains peuples méprisent le lait, alors qu'ils ont des animaux domestiques pour leur en fournir[11]. Les Dravidiens des collines de l'Inde centrale

1. Fosberry, Some of the Mountain Tribes of the N. W. Frontier of India, dans *J ur. Ethn. Soc. London*, N. S. I. 192.

2. Fritsch, *Drei Jahre in Süd-Afri a*, p. 338. Shooter, *Kafirs of Natal and the Zulu Country*, p. 215 (Zo lou). Kropf, *Da Volk der Xosa Kaffern*, p. 102. Campbell, *Second Journ y in the Interior of South Africa*, II. 203 (Betch uanas). Les Hottentots, toutefois, mangent du poisson (Fritsch, p. 339).

3. Hildebrandt, Wakamba und ihre Nachbarn, dans *Zeitschr. f. Ethnol.* X. 378. Paulitschke, *Ethnographie Nordost-Afrikas*, I. 155 (Somalis, Gallas). Schurtz, *op. cit.* p. 23.

4. Porphyre, *op. cit.* IV. 15. Plutarque, *De superstitione*, 10.

5. *Lévitique*, XI. 10 *sqq.*

6. Hildebrandt, dans *Zeitschr. f. Ethnol.* X. 378 (Gallas, Wadshagga, Waikuyu etc...). Paulitschke, *op. cit.* I. 153 *sqq.* (Gallas, Somalis). Burton, *Two Trips to Gorilla Land*, I. 95 (Somalis). eldon, Bahima of Ankole, dans *Jour. African Soc.* VI. 146; Ashe, *Two Kings of Uganda*, p. 303 (Bahima). Kropf, *Das Volk d r Xosa-Kaffern*, p. 102. Chez les Zoulous, seuls les très jeunes et les très vieux mangent les volailles domestiques (Shooter, *op. cit.* p. 215). Pour d'autres peuples qui s'abstiennent de volailles, voir Bastian, *Di deutsche Expedition an der Loango-Küste*, I. 185; Casati, *Ten Years in Equatoria*, I. 165 (Monboutou); Salt, *Voyage to Abyssinia*, p. 179 (Danakil); Skeat and Bla den, *Pagan Races of the Malay Peninsula*, I. 135 (Sabimba), 136 (Orang Mouka Kuning); *Globus*, L. 330 (habitants d'Haïnan); Ehrenreich, cité par Schurtz, *op. cit.* p. 20 (Karayas de Goyaz); von den Steinen, Durch Central-Brasilien, p. 262 (Yourounas); César, *De bello Gallico*, V. 12 (anciens Britanniques).

7. Stephen, dans *American Anthropologist*, VI. 357.

8. Prejevalsky, *op. cit.* I. 56.

9. Autrefois, les Cafres ne mangeaient point d'œufs (Kropf, *op. cit.* p. 102). Chez les Zoulous, il faut être bien jeune ou bien vieux pour en manger (Shooter, *op. cit.* p. 215). Les Bahima n'en veulent pas (Ashe, *op. cit.* p. 303), ni, en général les W ganda, surtout les femmes (Felkin, Notes on the Waganda Tribe, dans *Proceed Roy. Soc. Edinburgh*, XIII. 716; Ashe, p. 303). Voir aussi Andree, *Ethnographische Parallelen*, p. 126 *sq.*; Schurtz, *op. cit.* p. 23 *sq.*

10. Reichard, Die Wanjamuesi dans *Zeitschr. d. Gesellsch. für Erd unde zu B rlin*, XXIV, 321. Hildebrandt, Wakamba und ihre Nachbarn, dans *Zeitschr. f. Ethnol.* X. 378.

11. Voir Westermarck, *History of Human Marriage*, III. 68.

ne prennent jamais de lait, et le regardent expressément comme un excrément[1]. Les anciens Caraïbes avaient les œufs en horreur, et jamais ils ne buvaient de lait[2]. Les Achantis « se voient interdire les œufs par leur fétiche et on ne parvient pas à leur faire boire du lait[3]. » Dans l'Afrique sud-occidentale, les Kimbunda détestent le lait, ils ne comprennent pas comment un adulte peut l'aimer : ils croient que le Kiloulou (l'esprit) punirait celui qui en boirait[4]. Les Dayaks de Bornéo, les Javanais, les Malais, évitent le lait[5]. Quant aux Chinois, beurre et lait leur sont absolument odieux[6].

Il arrive encore que la viande de certains animaux inspire du dégoût à cause de leurs habitudes malpropres ou des choses répugnantes dont ils se nourrissent. Dans la tribu Warramunga de l'Australie Centrale, un interdit général s'applique à l'aigle-faucon, parce que cet oiseau se nourrit de cadavres[7]. Il semble que l'abstinence de la viande de porc rentre, au moins en partie, dans le même groupe de faits. Plusieurs tribus de l'Afrique du Sud ont celle-ci en abomination[8]. En certains lieux de Madagascar, rapporte Drury, il était fort méprisable de manger du porc[9]. On s'en abstient (ou on s'en abstenait) chez les Iakoutes de Sibérie, les Votyaks du gouvernement de Vologda[10] et les Lapons[11]. On a souvent constaté ce dégoût pour le porc dans des tribus de l'Amérique. Les Koniagas mangent à peu près tout ce qui se digère, sauf le porc[12]. Les Navahos le détestent « comme s'ils étaient les plus dévots des Juifs[13]. » Leur religion ne leur en fait pas défense, mais « ils disent qu'ils ne veulent pas manger la chair du porc, simplement parce que c'est un animal d'habitudes malpropres, le vidangeur de la ville[14] ». Adair note en décrivant les Indiens

1. Crooke, *Things Indian*, p. 92.
2. Du Tertre, *Histoire générale des Antilles*, II. 389.
3. Bowdich, *Mission to Ashantee*, p. 319.
4. Magyar, *Reisen in Süd-Afrika*, I. 303, 321.
5. Low, *op. cit.* p. 267.
6. Huc, *Travels in Tartary*, I. 281. Westermarck, *op. cit.* III. 68.
7. Spencer and Gillen, *Northern Tribes of Central Australia*, p. 612.
8. Fritsch, *Drei Jahre in Süd-Afrika*, p. 339. Kropf, *op. cit.* p. 102 (Cafres)
9. Drury, *Madagascar*, p. 143.
10. Latham, *Descriptive Ethnology*, I. 363.
11. Leem, *Beskrivelse over Finmarkens Lapper*, p. 501.
12. Bancroft, *Native Races of the Pacific States*, I. 75.
13. Stephens, dans *American Anthropologist*, VI. 357.
14. Matthews, Study of Ethics among the Lower Races, dans *Jour. American Folk-Lore*, XII. 5.

des Etats du Sud-Est : — « Ils jugent impurs tous animaux qui sont carnivores ou vivent d'aliments répugnants : porcs, loups, panthères, renards, chats, souris, rats... Quand on importa les porcs chez eux, ils prirent à ce point en horreur ceux des leurs qui touchèrent à cette malpropre nourriture qu'ils les exclurent de toute communion religieuse dans leur maison-de-ville circulaire... Ils attachent encore à la chair de porc des idées de vice et de mépris : à telles enseignes qu'ils n'ont pas trouvé pour nous flétrir d'épithètes plus injurieuses que celle-ci : *Shukàpa*, « mangeur de porc »; avec cette autre qui presque toujours l'accompagne : *Akanggàpa*, « mangeur des volailles du fumier ». Les deux ensemble reviennent à dire : animaux dégoûtants, d'une saleté sans remède[1]. » De même, en Guyane anglaise, ceux des Indiens qui sont restés à l'écart des colons rejettent le porc avec la plus grande horreur. Un vieil Indien, à qui Schomburgk demandait ses enfants comme guides, mit une condition à leur départ : c'est que jamais ils ne toucheraient aux mets préparés par le cuisinier du blanc, cela par crainte qu'il n'entrât du porc dans leur préparation. Toutefois cette exclusion n'atteint pas le pourceau indigène, que tout le monde mange, à l'exception des sorciers, et des femmes enceintes ou en relevailles[2]. Ce fait semble indiquer que l'aversion à l'égard du porc domestique vient en partie de ce qu'il est étranger. Les Indiens de la Guyane refusent, en effet, de toucher à la viande de tout animal amené de l'étranger : bœuf, mouton, volaille; sans doute en vertu de ce principe : « que tout objet étrange et anormal a des chances plus fortes d'être possédé d'un esprit mauvais[3]. » Les Cafres, eux aussi, refusent le porc domestique, mais ils mangent le porc sauvage[4]. Pour certains auteurs, le porc a été interdit dans les pays chauds parce que mauvais pour la santé[5]. Mais

1. Adair, *History of the American Indians*, p. 132 *sqq.*

2. Schomburgk, dans *Jour. Roy. Geo. Soc. London*, XV. 29 *sq.*

3. Im Thurn, *Indians of Guiana*, p. 368. Le Dr Schurtz (*op. cit.* p. 19 *sqq*) est d'opinion que certains autres peuples — tels les Indiens du Brésil — ne touchent pas à la volaille parce que celle-ci n'est pas originaire de leur pays.

4. Müller, *Allgemeine Ethnographie*, p. 189.

5. Ramsay, *Historical Geography of Asia Minor*, p. 32. Wiener, Die alttestamentarischen Speiseverbote, dans *Zeitschr. f. Ethnol.* VIII. 103. Voir aussi Buckle, *Miscellaneous and Posthumous Works*, III. 354 *sq.*

cette interdiction se rencontre également, nous l'avons vu, dans diverses populations du nord; et il semble en outre que l'on ait admis sans preuves que le porc en bon état est une nourriture malsaine. De son côté, le Dr Frazer croit que, si les Egyptiens, les Sémites et certains Grecs s'abstenaient de manger du porc, ce n'est pas seulement parce qu'on regardait cet animal comme sale et dégoûtant, mais parce qu'on lui attribuait de grands pouvoirs surnaturels[1]. En Grèce, on employait le porc dans les cérémonies purificatrices[2]. Lucien dit que les adorateurs de la déesse syrienne s'abstenaient de manger la viande du porc, les uns parce qu'ils l'avaient en horreur, les autres parce qu'ils le tenaient pour sacré[3]. Les Harraniens païens sacrifiaient le porc et en mangeaient la chair une fois l'an[4]. Au dire des écrivains grecs, les Egyptiens abhorraient le porc, animal infect et repoussant, dont le lait, croyaient-ils, donnait la lèpre et causait des éruptions et des démangeaisons. Une fois l'an, pourtant, ils sacrifiaient des porcs à la lune et à Osiris, et mangeaient la chair des victimes : alors qu'en toute autre circonstance ils ne voulaient pas entendre parler de toucher à la viande de porc[5].

Je consacrerai un chapitre spécial au cannibalisme, mais dans l'ordre d'idées qui nous occupe il est bon de noter que le fait de manger certains animaux soulève l'horreur ou le dégoût, soit parce que l'on voit en eux des ancêtres métamorphosés[6], soit parce qu'ils ressemblent à l'homme. Divers peuples se retiennent de manger du singe[7]; et des voyageurs européens signalent leur propre répugnance instinctive, soit à tuer, soit à manger des singes[8]. Les Indiens de Basse-Californie mangent n'importe quel animal, sauf l'homme et le singe, «et celui-ci, parce

1. Frazer, *Golden Bough*, II. 304 *sqq*. *Idem*, *Pausanias's Description of Greece*, IV, 137 *sq*.
2. Ramsay, *op. cit.* p. 31 *sq*. Frazer, *Pausanias's Description of Greece*, III. 277, 593.
3. Lucien, *De dea Syria*, 54.
4. Robertson Smith, *Religion of the Semites*, p. 290. *Cf. Isaïe*, LXV. 4, et XVI. 3, 17, où il est fait allusion à ce sacrifice comme à une abomination des païens.
5. Hérodote, II. 47. Plutarque, *De Iside et Osiride*, 8. Elien, *De natura animalium*, X. 46.
6. Frazer, *Golden Bough*, II. 430 *sqq*. St.John, *op. cit.* I. 186 (Dayaks terriens).
7. Shooter, *op. cit.* p. 125 (Zoulous). Schurtz, *op. cit.* p. 28 (Abyssins). Skeat and Blagden, *op. cit.* I. 134 (Orang Sletar). Les *Institutes of Vishnu* (I. 3) stigmatisent d'une manière toute particulière le fait de manger des singes.
8. Schurtz, *op. cit.* p. 28. *Infra*, Les égards envers les animaux (ch. XLIV).

qu'il ressemble trop à celui-là[1] ». D'après un ancien auteur, cité dans Porphyre, les prêtres égyptiens excluaient les animaux qui « atteignent à une ressemblance de la forme humaine[2]. » Les Cafres disent qu'il est interdit de manger les éléphants, parce que leur intelligence ressemble à celle de l'homme[3].

L'intimité avec un animal peut aussi avoir pour effet d'ôter à son compagnon humain tout appétit de sa chair. « Nous-mêmes », fait observer Mandeville, « connaissons des gens qui ne se résignent pas à manger un animal qu'ils ont vu chaque jour et connu quand il était vivant. D'autres limitent leurs scrupules à leur propre volaille, et refusent de manger ce que jadis ils soignaient et nourrissaient eux-mêmes. Mais tous sont prêts à manger sans remords bœuf, mouton, volaille, dès que ceux-ci viennent du marché[4]. » Nous n'avons pas le monopole de ces sentiments raffinés. C'est Mencius, le moraliste chinois, qui dit : — « Telle est envers les animaux la disposition de l'homme supérieur, que, les ayant vus vivants, il ne peut supporter de les voir mourir; ayant entendu leurs cris d'agonie, il ne peut supporter de manger leur chair. Aussi se tient-il à l'écart de son abattoir et de ses cuisines[5] ». Peut-être est-ce parfois la sympathie qui a fait éviter de manger les volailles domestiques et leurs œufs, voire même le porc apprivoisé. Le Dr Von den Steinen constate que les Yourounas du Brésil ne veulent, pour rien au monde, manger un animal qu'ils ont eux-mêmes élevé; à le voir, lui et ses hommes, manger des œufs de poule, ils ne se cachaient pas d'être scandalisés comme par une immoralité[6]. D'après les livres sacrés de l'Inde, c'est une action particulièrement mauvaise que de manger certains animaux domestiques, dont le porc du village et le coq apprivoisé : un homme de deuxième incarnation qui le fait en connaissance de cause retombe au rang d'un paria[7]. Chez les Betchouanas de l'A-

1. Bancroft, *op. cit*. I. 560.
2. Porphyre, *op. cit.* IV. 7.
3. Müller, *Ethnographie*, p. 189.
4. Mandeville, *Fable of the Bees*, p. 188.
5. Mencius, I. 1. 7. 8.
6. Von den Steinen, *Durch Central-Brasilien*, p. 262. Voir ausi Juan and Ulloa, *Voyage to the South America*, I. 426 (Indiens de Quito).
7. *Institutes of Vishnu*, LI. 3. *Laws of Manu*, V. 19.

frique du Sud, on mange les chats sauvages, mais non les chats domestiques, ni les chiens[1]. Les Arabes de Dukkâla (Maroc) mangent bien le chat du voisin, mais pas le leur. Chez les Dinka, on ne mange que les vaches mortes d'accident ou de maladie : encore ne sont-elles jamais mangées par leur propiétaire, qui est trop affecté de leur perte pour toucher à leur viande[2]. Les Lybiens, dit Hérodote, mangeaient le bœuf, mais non la vache[3]; de même les Egyptiens et les Phéniciens, qui auraient plutôt mangé de la chair humaine que de la viande de vache[4]. Le brahmanisme interdit de manger la chair de la vache[5]. D'après le Dr Ràjendralàla Mitra, l'idée du bœuf comme denrée alimentaire « est si odieuse aux Hindous, que des milliers et des milliers des plus orthodoxes d'entre eux ne répètent jamais, dans leurs idiomes locaux, l'équivalent de ce mot; et nombreux, terribles, sanglants, ont été les conflits causés par l'effusion du sang de vaches[6]. » En Chine, « il n'est pas permis d'abattre des buffles pour s'en nourrir, disent les gens; et il est méritoire de se passer de bœuf[7]. Celui qui mange du bœuf ou du chien, dit le « Divin Panorama », sera puni par la divinité[8] ». Au Japon, il y eut un âge où l'on ne tuait, pour les manger, ni bestiaux ni moutons[9]; dans les districts ruraux bien des gens croient encore qu'il est mal de manger du bœuf[10]. A Rome, aux temps antiques, on payait de l'excommunication le fait d'abattre un bœuf de labour[11]; à Athènes et dans le Péloponnèse, on le payait de sa vie[12]. L'idée ancienne a même survécu jusqu'aux temps modernes en Grèce, témoin cette maxime que l'on ne doit pas manger l'animal qui cultive le sol[13]. Il n'est pas douteux que ces interdictions ne soient dans une certaine mesure l'expression de sentiments bien-

1. Campbell, *Second Journey in the Interior of South Africa*, II. 203.
2. Schweinfurth, *Heart of Africa*, I. 163 *sq.*
3. Hérodote, IV. 186.
4. *Ibid.* II. 41. Porphyre, *op. cit.* II. 11.
5. *Institutes of Vishnu*, LI. 3.
6. Ràjendralàla Mitra, *Indo-Aryans*, I. 354.
7. Doolittle, *Social Life of the Chinese*, II. 187.
8. Giles, *Strange Stories from a Chinese Studio*, II. 376.
9. Reed, *Japan*, I. 61.
10. Griffis, *Mikado's Empire*, p. 472.
11. Pline, *Historia naturalis*, VIII. 70.
12. Varron, *De re rustica*, II. 5, 3 *sq.* Elien, *Varia historia*, V. 14.
13. Mariti, *Travels through Cyprus*, I. 35.

veillants envers les animaux qu'elles désignent[1]. Un Dinka, dit-on, préfère ses bestiaux à sa femme et à ses enfants[2]; dans l'opinion d'écrivains classiques, s'il n'est point permis d'abattre le bœuf de labour, c'est qu'il est lui-même un agriculteur, le serviteur de Cérès, et le compagnon du laboureur dans sa tâche[3]. Mais les restrictions dont il s'agit sont dues en grande partie à des considératins pratiques. Les peuples qui vivent surtout des produits du bétail n'aiment guère à réduire leurs troupeaux, surtout en tuant des vaches et des veaux[4]; et les races d'agriculteurs tiennent naturellement à conserver l'animal utilisé pour le travail des champs. Les Egyptiens et les Phéniciens mangeaient des taureaux, mais non les vaches : Porphyre remarque à ce sujet que « par esprit d'utilité, l'on établit une distinction, dans une seule et même espèce d'animaux, entre ce qui est pie et impie », les vaches étant épargnées à cause de leur progéniture[5]. Récemment encore, on n'avait pas le droit, en Egypte, de tuer un veau; et pour abattre un taureau, il fallait une autorisation du gouvernement[6]. Mais, de plus, les animaux domestiques sont souvent regardés comme sacrés en raison de leur utilité : c'est encore un motif de ne pas les manger. Les Dinka ont pour leur bétail une sorte de respect[7]. En Egypte, s'il faut en croire Hérodote, la vache était consacrée à Isis[8]. Aux Indes, elle a été l'objet d'un culte particulier[9].

Ainsi l'on renonce à certains aliments non pas uniquement parce qu'ils inspirent le dégoût, ni, comme le cas peut se présenter, parce qu'ils ont un goût désagréable, mais aussi par des considérations utilitaires. Aux exemples que nous venons de citer peut se joindre celui des insulaires des Tonga, qui jettent un tabou temporaire sur certains comestibles pour les empêcher de se raréfier[10].

1. V. *infra*, ch. XLIV.
2. Schweinfurth, *op. cit.* I. 164.
3. Elien, *Varia historia*, V. 14. Varron, *De re rustica*, II. 5, 3.
4. Fritsch, *Die Eingeborenen Süd-Afrika's*, p. 86; Kropf, *op. cit.* p 102 (Cafres). Merker, *Die Masai*, p. 169. Paulitschke, *Ethnographie Nordost-Afrikas*, I. 153. Ratzel, *History of Mankind*, II. 411 (races pastorales d'Afrique). Erman, *Reise um die Erde*, I. 515 (Kirghiz). Andree, *Ethnographische Parallelen*, p. 122 *sq.* Robertson Smith, *Religion of the Semites*, p. 297. Schurtz, *op. cit.* p. 30 *sq.*
5. Porphyre, *op. cit.* II. 11.
6. Wilkinson, dans Rawlinson, trad. d'Hérodote, II. 72 *sq.* n. 7.
7. Schweinfurth, *op. cit.* I. 163.
8. Hérodote, II. 41.
9. Barth, *Religions of India*, p. 264.
10. Mariner, *Natives of the Tonga Islands*, II. 233.

Mais la raison pratique la plus importante des restrictions générales apportées à l'alimentation, c'est la crainte que tel aliment ait un effet nuisible sur celui qui l'absorberait. Il se peut que le mal ainsi causé soit purement imaginaire ; d'autant que l'on regarde toujours comme malsain l'aliment interdit, quelle qu'ait pu être la raison première de son interdiction[1]. Les nègres de la côte de Loango disent que, s'ils ne mangent pas de chèvre, c'est parce que leur peau s'écaillerait ; s'ils ne mangent pas de volailles, c'est parce que leurs cheveux tomberaient[2]. Certaines tribus de la péninsule malaise refusent de manger la chair de l'éléphant, qui, croient-ils, les rendrait malades[3]. Les tribus montagnardes de l'Assam croient que l'on perd l'usage de la parole si l'on mange du chat ; si l'on mange du chien, on meurt couvert de pustules[4]. Les adorateurs de la déesse syrienne soutenaient que manger de l'éperlan ou de l'anchois, c'était se remplir le corps d'ulcères, et se flétrir le foie[5]. En Russie, on considère le veau comme malsain ; les gens pieux n'en veulent à aucun prix[6]. Il est peu probable que ces idées soient au début le fruit de l'expérience. Toutefois, il est incontestable qu'en bien des cas la crainte des conséquences a été un motif déterminant. Im Thurn suppose que, si l'Indien de Guyane évite la chair de divers animaux, c'est qu'il les croit doués d'une particulière malignité[7]. Les animaux qui présentent quelque chose d'inusité ou de bizarre sont rejetés parce qu'objets d'une crainte superstitieuse. Les prêtres égyptiens, paraît-il, ne mangeaient pas les bœufs jumeaux, ou tachetés, ni les animaux borgnes[8]. Les Indiens des Etats sud-est de l'Amérique du Nord ne mangeaient pas d'oiseaux de nuit, qui les auraient rendus malades[9]. Un autre motif de bannir la chair de certains animaux, c'est l'idée que quelqu'un qui en goûte acquiert du même coup quelque qualité indésirable de l'animal mangé[10]. Les Indiens Zaparo de l'E-

1. *Cf.* Schurtz, *op. cit.* p. 23.
2. Bastian, *Die deutsche Expedition an der Loango-Küste*, I. 185.
3. Skeat and Blagden, *op. cit.* I. 132.
4. Hodson, The « Genna » amongst the Tribes of Assam, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXXVI. 98.
5. Plutarque, *De supersti'ione*, 10.
6. Erman, *Reise um die Erde*, I. 215.
7. In Thurn, *op. cit.* p. 368.
8. Porphyre, *op. cit.* IV. 7.
9. Adair, *op. cit.* p. 130 *sq.*
10. Voir Frazer, *Golden Bough*, II. 353 *sqq.*

quateur « évitent, à moins d'extrême nécessité, de manger les viandes lourdes du tapir et du pécari, et s'en tiennent aux oiseaux, aux singes, aux daims, aux poissons. C'est surtout parce que les viandes lourdes, assurent-ils, les rendraient maladroits comme les animaux dont elles viennent et, diminuant leur agilité, les laisseraient moins aptes à la chasse[1]. » Voilà aussi pourquoi les anciens Caraïbes évitaient la tortue[2].. Autrefois, disent les Indiens de l'Amérique du Nord, nos grands capitaines « mangeaient rarement des animaux de qualité grossière ou d'allure pesante, craignant de répandre dans leur corps une sorte de lourdeur, qui les eût mis hors d'état d'exercer vigoureusement leurs devoirs guerriers, civiques et religieux[3]. Les Namaqua (Afrique du Sud) ne veulent pas manger de lièvre; ils deviendraient poltrons, se figurent-ils[4]. Les Cafres laissent le lièvre aux enfants; les hommes mangent le léopard pour acquérir sa force[5]. D'autres peuples encore interdisent le lièvre, peut-être à cause d'une superstition analogue[6]. On évite le sang d'un animal, ce sang étant supposé contenir sa vie ou son âme : cette coutume se rencontre chez plusieurs tribus d'Indiens nord-américains[7], et aussi dans l'Ancien Testament[8]; des Juifs elle est passée au christianisme primitif[9].

L'abstinence générale relative à certains aliments est donc née de sources fort diverses. Je n'ai pu indiquer ici que les plus générales, les plus évidentes. C'est que, pour expliquer la raison dernière en vertu de laquelle tel aliment est interdit à la tribu entière ou à certains de ses membres, il faudrait la plupart du temps, comme l'observe très justement Frazer, connaître l'histoire et

1. Simson. *Travels in the Wilds of Ecuador*, p. 168.

2. Waitz, *Anthropologie der Naturvölker*, III. 384.

3. Adair, *op. cit.* p. 133.

4. Hahn, *Supreme Being of the Khoi-Khoi*, p. 106.

5. Kropf, *op. cit.*, p. 102.

6. Lévitique, XI 6, 8. César, *De bello Gallico*, V. 12 (anciens Britanniques). Les Chinois ont un préjugé enraciné contre la chair du lièvre, animal qu'ils ont toujours cru doué de facultés mystérieuses (Dennis, *Folk-Lore of China*, p. 64). De vieux exégètes, en commentant l'interdiction biblique de la chair du chameau, ont fait remarquer que le chameau était un animal fort vindicatif, dont l'esprit passerait dans le mangeur (Wiener, dans *Zeitschr. f. Ethnol.* VIII. 104); mais on peut se demander si c'est bien là l'origine de cette interdiction

7. Adair, *op. cit.* p. 134. Frazer, *Golden Bough*, I. 353.

8. *Lévitique*, III. 17; VII. 25 *sqq*; XVII. 10 *sqq*; XIX. 26. *Deutéronome*, XII. 16, 23 *sqq*; XV. 23.

9. Haberland, Gebräuche und Aberglauben beim Essen, dans *Zeitschr. f. Völkerpsychologie*, XVII. 363 *sqq*.

les croyances de cette tribu beaucoup plus intimement que nous ne le faisons[1]. Même les explications que donnent les intéressés peuvent être trompeuses, car on a pu perdre de vue la raison primitive d'une coutume, alors que cette coutume persiste. Toutefois, je crois que l'on peut, *grosso modo*, faire remonter l'abstinence générale d'un aliment donné à l'une des causes suivantes : son goût désagréable; le dégoût causé, dans le cas de nourriture animale, par l'aspect de l'animal, ou par sa malpropreté, ou par la sympathie, ou par des associations de quelque espèce qu'elles soient, ou par le simple fait que l'on n'en mange pas d'habitude; la répugnance à tuer un animal pour s'en nourrir, ou, en général, à réduire la production d'un certain ordre de comestibles; l'idée — juste ou fausse — que cet aliment ferait du mal à qui l'absorberait. Etant donné ce que nous avons dit dans les chapitres précédents, il est clair que n'importe lequel de ces facteurs, s'il influe sur les manières de toute une communauté par la force de l'habitude, peut amener, peut conduire, une fois soutenu par la force de l'habitude, non seulement à l'abstinence de fait, mais aussi à des règles prohibitives dont la transgression aura pour effet de susciter la désapprobation morale. Tel est le cas, notamment, aux étapes inférieures de la civilisation, quand les goûts et habitudes d'un peuple sont le plus uniformes, quand le joug de la coutume est le plus pressant, quand l'aversion instinctive se change le plus aisément en indignation morale, quand l'homme croit devoir, dans presque toutes les branches de l'activité, se mettre en garde contre des dangers surnaturels. Et ici, comme chaque fois qu'il s'agit de morale, l'interdiction trouve aisément des sanctions religieuses, surtout quand l'abstinence est due à la crainte de quelque force ou qualité mystérieuse inhérente à l'aliment que l'on évite. Ce côté religieux est surtout visible dans l'hébraïsme et le brahmanisme. On dit dans les « Institutes de Vichnou » qu'il est plus essentiel de manger des choses pures que de se purifier extérieurement : « Celui-là seul est vraiment pur

1. Frazer, *Golden Bough*, I. 391 *sq.*

qui mange des aliments purs, et non celui qui ne se purifie qu'avec de la terre et de l'eau[1]. » Le Koran interdit de manger « ce qui est mort, et le sang, et la chair du porc, et tout ce qui a été consacré à un autre que Dieu[2]. » Au Moyen-Age, le christianisme interdisait de manger certains animaux, surtout les chevaux, que l'on n'employait pas comme nourriture dans le Midi de l'Europe, mais que les Teutons païens sacrifiaient et mangeaient à leurs fêtes religieuses[3]. L'idée qu'il est « peu chrétien » de manger du cheval a survécu jusqu'à nos jours; et jointe à l'aversion que l'on éprouve à manger un animal favori, elle est cause du gaspillage d'une énorme quantité de nourriture excellente. Parmi nous, le seul aliment condamné comme immoral est la chair humaine. Mais un nombre considérable de gens estiment que nous devons nous abstenir de toute viande animale, non seulement pour des raisons sanitaires, mais parce qu'à leurs yeux l'homme n'a pas le droit, uniquement pour assouvir son appétit, d'infliger à des créatures vivantes la souffrance et la mort.

C'est pour les mêmes raisons que le végétarisme a été présenté comme un devoir moral dans les races orientales, et aussi dans l'antiquité classique. En partant du respect pour la vie en général, qui caractérise le taoïsme, le bouddhisme, le jaïnisme et le brahmanisme[4], on arrive à condamner l'emploi des animaux dans l'alimentation. Il est courant chez les Chinois de toutes classes de regarder l'alimentation carnée comme sensuelle et coupable; ou, du moins, comme absolument incompatible avec le degré le plus élevé de sincérité et de pureté[5]. Au Japon, bien des gens ne mangent pas de viande, sous l'influence du bouddhisme[6]. Dans l'Inde primitive, on ne répugnait pas à la nourriture animale : les héros d'épopée tuent des cerfs, mangent des vaches[7]. Les livres de droit sacré eux-mêmes permettent la viande dans certains cas : « En offrant à un

1. *Institutes of Vishnu*, XXII. 89.
2. *Koran*, II. 168.
3. Langkavel, Pferde und Naturvölker dans *Internationales Archiv für Ethnographie*, I. 53. Schurtz, *op. cit.* p. 32 *sq.* Maurer, *Die Bekehrung des Norwegischen Stammes zum Christenthume*, II. 198.
4. Voir *infra* ch. XLIV.
5. Doolittle, *op. cit.* p. 183.
6. Chamberlain, *Things Japanese*, p. 175 *sq.*
7. Hopkins, *Religions of India*, p. 200.

hôte le gâteau de miel, à un sacrifice, aux rites en l'honneur des mânes, alors, mais alors seulement, on peut égorger un animal[1]. » Bien mieux, certains animaux sont particulièrement désignés comme mangeables. En fait[2], l'abstinence totale de la viande est représentée comme un acte méritoire plus que comme un devoir strict[3]; il est dit « qu'en évitant de manger de la viande on gagne une récompense plus haute qu'en vivant purement de fruits et de racines, nourriture bonne pour les ascètes dans la forêt[4] ». Mais d'un autre côté, nous lisons : « Il n'est pire pécheur que celui qui, alors qu'il n'adore pas les dieux ou les mânes, cherche à augmenter le volume de sa chair par la chair d'autres êtres[5]. » Dans la pratique, aujourd'hui, les Hindous des hautes castes se passent presque entièrement ou même entièrement de viande; ceux des basses castes ne s'en passent que s'ils ne peuvent pas s'en procurer[6]. Beaucoup d'Hindous regardent les mangeurs de viande un peu comme nous, Européens, nous regardons les cannibales[7]. L'origine immédiate de ces restrictions semble assez nette. Elles n'ont pas été introduites, comme certains l'ont cru, par mesure somptuaire[8], ni parce que la viande était trop riche et trop lourde dans un climat chaud[9]; elles sont le résultat naturel d'un système qui ordonne le respect de la vie en général, et la bonté pour tous les êtres vivants. Les « Lois de Manou » disent expressément qu'il faut fuir la viande, parce que « l'on ne saurait en obtenir sans faire mal à des êtres vivants, et ceci est un obstacle au bonheur céleste[10]. » D'autres faits encore laissent supposer que l'interdiction de manger les animaux vient de l'interdiction de les tuer. Quand les parias mangent la chair d'un animal mort de mort naturelle, « ce n'est pas un péché, mais on les regarde comme des malheureux, aussi sales et dégoûtants que leur nourriture est révoltante[11]. » Le boud-

1. *Laws of Manu*, V, 41. Voir aussi *Vasishtha*, IV. 5.
2. *Institutes of Vishnu*, LI. 6. *Laws of Manu*, V. 18.
3. Voir Jolly, Recht und Sitte, dans Bühler, *Grundriss der indo-arischen Philologie*, II. 157.
4. *Laws of Manu*, V. 54. Voir aussi *ibid.* V. 53, 56.
5. *Ibid.* V. 52.
6. Kipling, *Beast and Man in Ind a*, p. 6. Crooke, *Things Indian*, p. 228.
7. Percival, *Land of the Veda*, p. 272.
8. Hopkins, *op. cit.* p. 200.
9. Dubois, *Description of the Character* &c. *of the People of India*, p. 120.
10. *Laws of Manu*, V. 48. Voir aus *ibid.* V. 45, 49.
11. Dubois, *op. cit.* p. 121.

dhisme tolère la viande et le poisson,s'ils sont purs à trois points de vue, savoir : si l'on n'a pas vu, pas ouï, pas soupçonné, qu'ils furent acquis aux fins d'alimentation[1]. Les plus scrupuleux des bouddhistes de Birmanie n'hésitent pas à manger la viande d'un animal tué par quelqu'un d'autre, « car alors, pensent-ils, ce n'est pas à eux, mais à cette autre personne, que remonte le péché de destruction[2] ».

On dit encore que le végétarisme fut pratiqué par la première classe, la plus savante, des Mages de Perse, qui, au dire d'Eubule, ne tuaient ni ne mangeaint aucun être animé[3]; et de même, nombreux furent les prêtres d'Egypte qui s'abstinrent entièrement de nourriture animale[4]. D'anciennes légendes nous content que les premiers hommes, purs de tout péché, ne tuaient pas d'animaux, et vivaient uniquement des fruits de la terre[5]. En Grèce, les Pythagoriciens s'opposaient à ce que l'on tuât et mangeât les animaux, « qui avaient le même droit à la vie que la race humaine[6] », ou parce qu'après la mort, assuraient-ils, l'âme de l'homme passait dans des corps d'animaux[7]. Pour Porphyre, une alimentation sans viande non seulement contribue à la santé du corps et à la conservation de la force et de la pureté de l'esprit, mais la justice aussi l'exige. Les animaux, dit-il, sont apparentés à l'homme : et celui-là doit être regardé comme impie, qui ne se retient pas d'agit injustement envers sa parenté[8].

Il nous reste encore à examiner une catégorie de restrictions au régime alimentaire : ce sont celles qui portent sur l'usage des boissons enivrantes, et qui en interdisent la consommation immodérée, à moins qu'elles ne commandent l'abstinence totale.

Chez beaucoup de peuples l'ivrognerie est chose si courante qu'elle ne peut guère être tenue pour un vice par la communauté; elle y est plutôt, au contraire, un sujet

1. Kern, *Manual of Indian Buddhism*, p. 71, b. 5.
2. Fytche, *Burma Past and Present*, II. 78.
3. Porphyre, *op. cit.* IV. 16.
4. *Ibid.* IV. 7.
5. *Genèse*, I. 29. *Bundahis*, XV. 6 *sqq.* *Cf.* Windischmann, *Zoroastrische Studien*, p. 212. Hésiode, *Opera et dies*, 109 *sqq.* Platon, *Politicus*, p. 272. Porphyre, *op. cit.* IV. 2.
6. Diogène Laërce, *Vitæ Philosophorum*, VIII. 1, 12 (13). Plutarque, *De carnium esu ora io*, I. 1.
7. Sénèque, *Epistulæ*, CVIII. 19.
8. Porphyre, *op. cit.* I. 2; III. 26 *sq.*

d'orgueil et passe presque pour un devoir religieux. Un voyageur qui jadis visita la Côte de l'Or disait qu'on y enseignait l'ivrognerie aux enfants, dès l'âge de trois ou quatre ans, « comme si c'eût été une vertu[1] ». Les nègres d'Accra, dit Monrad, sont fiers de s'enivrer, et chantent le bonheur de celui qui est ivre au point de ne plus pouvoir marcher[2]. Dans l'antique Yucatan, celui qui, à la fin d'un banquet, tombait ivre-mort, on l'enviait, et on le laissait là[3]. Chez les Indiens Puéblos (Nouveau-Mexique), gens sobres en temps ordinaire, l'ivresse fait partie intégrante des fêtes religieuses[4]. Il en va de même des tribus montagnardes du centre de l'Inde, dont les actes cultuels finissent régulièrement dans l'ivresse générale[5]. Chez les Aïnos du Japon, le culte consiste surtout à « boire pour le dieu ». Plus on boit de *saké*, plus en est dévot ! Au contraire, les dieux sont mécontents de celui qui ne boit pas assez[6]. Les anciens Scandinaves terminaient invariablement leurs cérémonies religieuses en vidant des cruches en l'honneur de leurs dieux; convertis au christianisme, on leur toléra cette coutume, à condition de boire désormais au vrai Dieu et à ses saints[7]. Chez les Germains, nous dit Tacite, « passer tout le jour et toute la nuit à boire ne déshonore personne[8] ». Les Anglo-Saxons importèrent cette habitude en Angleterre, où elle fut entretenue par un climat humide et un sol marécageux. Aux septième et huitième siècles, on fit quelques efforts pour réprimer l'ivrognerie sur l'initiative de Théodore, archevêque de Cantorbéry, et d'Egbert, archevêque d'York, efforts soutenus par les rois qui avaient un intérêt politique à empêcher les bagarres et l'effusion de sang[9]. Les Pénitentiels nous montrent, mieux que toute description, le caractère universel de l'intempérance. Si un évêque était

1. Bosman, *Description of the Coast of Guinea*, p. 107.
2. Monrad, *Skildring af Guinea-Kysten*, p. 242.
3. Bancroft, *op. cit.* II. 725.
4. *Ibid.* I. 555.
5. Hislop, *Aboriginal Tribes of the Central Provinces*, p. 1. Campbell, *Wild Tribes of Khondistan*, p. 164 *sq.* (Kandhs).
6. Bird, *Unbeaten Tracks in Japan*, II. 68, 96. *Cf.* Batchelor, *Ainu of Japan*, p. 31.
7. Maurer, *op. cit.* II. 200. Bartholinus, *Antiquitates Danicæ*, I. 8, p. 128 *sqq.* Mallet, *Northern Antiquities*, p. 196.
8. Tacite, *Germania*, 22.
9. *Laws of Hlothhære and Eadric*, 12 *sq.* Thrupp, *The Anglo-Saxon Home*, p. 297.

ivre au point de rejeter en administrant le saint sacrement, il s'en tirait avec 80 ou 90 jours de pénitence; si c'était un prêtre, avec 70; un diacre ou un moine, 60; un clerc, 40[1]. Celui qui était ivre au point de laisser tomber, pendant le rite, les éléments sacrés dans le feu ou dans l'eau, était contraint de chanter cent psaumes[2]. Si un évêque ou un prêtre persévérait dans ses habitudes d'ivrognerie, il devait être dégradé; mais les cas d'ivresse isolés, non accompagnés de vomissements, valaient un certain nombre de jours de pénitence : quarante pour un doyen ou diacre, trente pour un moine, quinze pour un laïc. Ces règles admettaient d'ailleurs des exceptions. Si, dans la joie et la gloire du jour de la Nativité, ou de Pâques, on en l'honneur d'un saint quelconque, un homme ivre vomissait, alors qu'il n'avait bu qu'autant que ses anciens le lui avaient ordonné, la chose ne tirait pas à conséquence. Si c'était un évêque qui lui avait commandé de s'enivrer, il était encore innocent, à moins toutefois que l'évêque fût lui-même en état d'ivresse[3]. Ces tentatives en faveur de la sobriété, si tant est qu'elles eurent quelque effet, n'eurent qu'un effet passager; car peu de temps après, l'exemple des Danois porta l'intempérance à son comble[4]. Sous l'influence des Normans, race plus tempérante, l'ivrognerie décrut quelque temps en Angleterre : mais, après quelques rois, il semble que les Saxons aient plutôt corrompu leurs conquérants que tiré parti de leur exemple[5]. Au dix-huitième siècle encore, l'ivrognerie était universellement répandue dans toutes les classes de la société anglaise. C'était chose aussi rare alors de voir des invités se séparer sans être tous ivres, qu'aujourd'hui de voir un seul invité se dégrader au point de l'être. L'excès habituel n'entachait en rien la réputation. Des gens qui passaient pour des *gentlemen* se félicitaient mutuellement du nombre de bouteilles qu'ils avaient vidées; et nul n'eût pris au sérieux le grief

1. *Pœnitentiale Pseudo-Theodori*, XXVI. 4 (Wasserschleben, *Die Bussordnungen der abendländischen Kirche*, p. 594). *Pœnitentiale Egberti*, XI. 7 (Wasserschleben, p. 242).

2. *Pœnitentiale Pseudo-Theodori*, XXVI. 5 (Wasserschleben, *op. cit.*, p. 594). *Pœnitentiale Egberti*, XI. 9 (Wasserschleben, p. 242).

3. *Pœnit. Theodori*, I. 1, 1, 2, 3, 4, 5 (Wasserschleben, p. 184). *Pœnit. Egberti*, XI. 1, 2, 3 (Wasserschleben, p. 242).

4. Thrupp, *op. cit.* p. 299 *sqq.*

5. *Ibid.* p. 301 *sq.*

d'ivrognerie habituelle, si quelqu'un l'avait allégué contre tel ou tel citoyen aspirant à la dignité de conseiller ou de maire[1].

Bien que l'ivrognerie ait subséquemment décru dans celles des nations européennes qui s'y adonnaient le plus, et bien qu'aujourd'hui presque tout le monde la regarde comme un vice, il n'en reste pas moins que notre civilisation est encore — a toujours été — la grande source qui répand sur le globe, dans toutes les directions, le poison de l'alcoolisme, gangrenant ou exterminant des races qui naguère ignoraient l'alcool ou l'avaient en horreur. Les religions de l'Orient ont solennellement prêché la sobriété ou même l'abstinence complète de toute boisson enivrante. Les codes sacrés du Brahmanisme mentionnent jusqu'à treize breuvages alcooliques interdits aux Brahmanes; et trois interdits aux Kchatriyas et aux Vaïciyas[2]. Quoiqu'il n'y ait pas proprement de péché à boire des spiritueux, « l'abstinence est mieux récompensée[3]. » Un homme de deuxième incarnation qui boit de la liqueur appelée sourâ commet un péché mortel, qu'il expiera et dans cette vie, et dans la suivante; le châtiment qui lui convient le mieux est de boire cette liqueur toute brûlante, et c'est seulement quand il aura tout l'intérieur échaudé qu'il sera libéré du poids de sa faute[4]. Chez les Hindous modernes, l'ivrognerie est abominée de tous, sauf des plus basses d'entre les castes paysannes et, dans les villes, de certains membres des castes supérieures qui ont appris ce vice des Européens; il est réputé destructeur de la pureté de caste : aussi un ivrogne notoire est-il exclu de sa caste; ou du moins il l'était[5]. Le Bouddhisme interdit absolument l'usage de l'alcool[6]. « Des cinq crimes, à savoir : meurtre, vol, adultère, mensonge et ivresse, le dernier est le plus grand[7] ».

1. Porter, *Progress of the Nation*, p. 239. Pike, *History of Crime in England*. II. 587. Massey, *History of England during the Reign of George III*. II. 60.
2. *Institutes of Vish u*, XXII. 82, 84. *Gautama*, II. 20. *Laws of Manu*, XI. 94 *sq.*
3. *Laws of Manu*, V. 56.
4. *Ibid.* IX, 235, 237; XI. 49, 55, 91; XII. 56.
5. Caldwell, *Tinnevelly Shanars*, p. 38. Dubois, *op. cit.* p. 116. Samuelson, *History of Drink*, p. 46.
6. Oldenberg, *Buddha*, p. 290. Monier-Williams, *Buddhism*, p. 126.
7. Hardy, *Manual of Budhism*, p. 491.

Le Taoïsme condamne l'amour du vin[1]. Dans la doctrine de Zoroastre, on représente le saint Sraosha luttant contre le démon de l'ivrognerie[2]; et il est dit que celui-là déplaît aux êtres sacrés qui boit du vin outre mesure[3]. Toutefois, il semble bien que les anciens Persans se soient adonnés fortement à l'ivrognerie[4]. Au dire des écrivains classiques, certains des prêtres égyptiens s'abstenaient de vin totalement, d'autres buvaient très peu[5]; et avant le règne de Psammétique, les rois ne buvaient pas de vin, et ne croyaient pas que des libations de vin fussent agréables aux dieux[6]. L'usage du vin et autres boissons enivrantes est interdit par l'Islam[7]; Mahomet le punissait du fouet[8]. On peut dire que ses fidèles ont pour la plupart respecté son commandement, à la campagne tout au moins; et les exceptions à la règle[9] viennent, directement ou indirectement, de l'influence des chrétiens.

On condamne l'ivrognerie avant tout, naturellement, à cause de ses conséquences funestes. Les Bassoutos disent : — « Il y a du sang dans la lie » (l'ivresse amène des querelles sanglantes)[10]. Les Omahas punissaient l'ivresse par le fouet et la perte des biens, parce qu'elle était souvent la cause de meurtres[11]. Sahagun nous parle d'un roi mexicain qui fit à son peuple un discours sévère pour le mettre en garde contre l'ivresse, cause d'ennuis et de désordres dans les villages et les royaumes, cause de misère, de chagrin, de pauvreté[12]. Celui qui boit sans mesure, dit un texte Pahlavi, l'infamie viendra sur son corps, et la méchanceté dans son âme[13]. « L'ivresse », dit l'Ecclesiastique, « augmente la fureur de l'insensé jusqu'à la rendre mauvaise; elle diminue la force, et cause des blessures[14] ». Et le Talmud : — « Ne bois point, et tu ne pécheras point[15] ».

1. Douglas, *Confucianism and Taouism*, p. 266.
2. *Vendidâd*, XIX. 41.
3. *Dînâ-î Maînôg-î Khirad*, XVI. 62.
4. Hérodote, I. 133.
5. Porphyre, *op. cit.* IV. 6. Plutarque, *De Iside et Osiride*, 6.
6. Plutarque, *De Iside et Osiride*, 6.
7. *Koran*, II. 216.
8. Lane, *Modern Egyptians*, p. 122.
9. Burton, *Pilgrimage to Al-Madinah and Meccah*, II. 118. Blunt, *Bedouin Tribes of the Euphrates*, II. 213. Polak, *Persien*, II. 268. Lane, *Modern Egyptians*, p. 298 *sq.* Pool, *Studies in Mohammedanism*, p. 283.
10. Casalis, *Basutos*, p. 307.
11. Dorsey, Omaha Sociology, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* III. 370.
12. Sahagun, *Historia general de las cosas de Nueva España*, II. 9 4 *sqq.*
13. *Dînâ-î Maînôg-î Khirad*, XVI. 63.
14. *Ecclésiastique*, XXXI. 30.
15. Deutsch, *Literary Remains*, p. 58.

Mahomet déclare que, dans le vin, il y a et péché et profit, mais que le péché l'emporte sur le profit[1]. Le Bouddhisme stigmatise l'ivresse comme le père des péchés, parce qu'il mène à tous les autres. La persévérance dans l'ivresse a six conséquences, à savoir : perte de richesse; disputes, d'où coups et batailles; maladies diverses, telle que mal aux yeux; honte, née des réprimandes des parents et des supérieurs; honte encore, parce que l'on va de-ci de-là sans vêtements; enfin, perte de l'entendement nécessaire pour mener à bien les affaires du monde[2]. Si l'ivrognerie, malgré tous les maux qui en résultent, échappe pourtant si souvent à la censure, c'est en partie par l'effet de l'imprévoyance[3], et surtout par l'influence des habitudes d'intempérance. Pourquoi ces habitudes ont-elles pu naître dans tel pays et non dans tel autre, souvent nous ne pouvons le dire. Sans doute le climat y est-il pour quelque chose; encore qu'il soit difficile d'accepter cette affirmation de Montesquieu : que la fréquence de l'ivrognerie dans un pays est proportionnée à la froideur et à l'humidité de l'air[4]. Un tempérament sombre, une existence sans joie, sont bien faits pour pousser les gens à rechercher les plaisirs artificiels que procure la boisson. Le dimanche puritain, si affreusement morne, a ici une grande responsabilité; à preuve cette déposition, faite par un marchand de spiritueux devant la Commission qui prépara la loi Forbes Mackenzie : — « Il y a le dimanche une forte demande de boisson; cette demande, il faut la satisfaire[5]. » Si dans l'ancienne Europe on trouvait tant de gens intempérants, l'ennui en était sans doute la cause : on ne savait comment passer le temps, en dehors des combats et de la chasse[6]. Aujourd'hui encore, dans les centres industriels, la monotonie de la vie tend à produire le même effet sur les classes inférieures. Autres causes : foyer misérable, misérable cuisine. Lecky pense que, si les femmes des pauvres de Grande-Bretagne et d'Irlande savaient faire la cuisine comme leurs

1. *Koran*, II. 216.
2. Hardy, *op. cit.* p. 491 *sq.*
3. *Cf. supra*, I. 289, 318.
4. Montesquieu, *De l'esprit des lois*, XIV. 10 (*Œuvres*, p. 303 *sq.*).
5. Hessey, *Sunday*, p. 378.
6. *Cf.* Spencer, *Principles of Ethics* I. 445.

sœurs de France et de Hollande, moins de maris chercheraient un refuge au cabaret[1].

Les fâcheuses conséquences de l'ivresse ont eu pour effet non seulement de faire condamner l'abus des boissons alcooliques, mais aussi de faire exiger l'abstinence totale, étant donné que bien des gens sont incapables d'éviter l'excès. Mais cette explication ne suffit pas à justifier l'interdiction religieuse de la boisson, telle qu'on la trouve en Orient. Le vin, les spiritueux, y inspirent une crainte mystérieuse. L'état mental anormal qu'ils produisent fait croire qu'il y a en eux quelque chose de surnaturel, qu'ils contiennent un esprit, qu'ils sont peut-être eux-mêmes un esprit[2]. En outre, on conçoit que le jus du raisin est le sang de la vigne[3] : dans l'Ecclésiastique, le vin répandu au pied de l'autel est même appelé « le sang du raisin[4] ». Or le sang contient l'âme. La loi du Brahmanisme ordonne non seulement de ne pas boire de vin, mais aussi « d'éviter avec soin les rouges exsudations sorties des arbres et les jus qui coulent des incisions[5] ». On croyait que la liqueur spiritueuse recelait une funeste et mystérieuse énergie : la preuve en est que si le « Brahman » (le Véda) qui habite le corps d'un brahmane se trouve inondé, ne fût-ce qu'une seule fois, de cette liqueur, il perd son caractère sacré et devient un soudra[6]. Naturellement les personnages sacrés sont plus facilement affectés par le mystérieux breuvage en raison du caractère délicat de la sainteté. Les Mahométans, eux aussi, regardent le vin comme une impureté et une souillure[7]. Il en est qui le craignent tant que, si une seule goutte de vin tombait sur un vêtement propre, celui-ci ne serait plus présentable avant d'avoir été lavé[8]. Le fait qu'il est interdit par le Prophète suffit peut-être à faire considérer le vin comme impur. Mais avant Mahomet, déjà, il semble que certains Arabes aient scrupuleusement évité

1. Lecky, *Democracy and Liberty*, II. 138.
2. Voir *supra* I. 286, 289; *infra*, ch. XLVII. Frazer, *Golden Bough*, I. 359.
3. Frazer, *op. cit.* I. 358 *sq.*
4. *Ecclésiastique*, L. 15.
5. *Laws of Manu*, V. 6.
6. *Ibid.* XI. 98.
7. Lane, *Modern Egyptians*, p. 299.
8. Winterbottom, *Native Africans in the Neighbourh od of Sierra Leone*, I. 72.

le vin[1], bien que chez certains autres il ait été en honneur, et que les poètes l'aient chanté[2].

En ce qui concerne l'interdiction du vin faite par Mahomet, Palgrave à émis l'idée qu'elle vient surtout de l'antipathie du prophète pour la christianisme, et de son désir d'élargir la ligne de démarcation entre ses fidèles et les fidèles du Christ. En effet, le fondateur du christianisme avait élevé le vin à la dignité du plus haut symbole religieux; le vin était devenu presque typique du christianisme et en quelque sorte son insigne. Le déclarer « impur », en faire « une abomination » et « l'œuvre du diable », c'était donner aux fidèles un contre-insigne[3]. Cette idée apparaît fort probable si l'on songe qu'il y a dans le système de Mahomet plusieurs indications non équivoques du même propos politique, tendant à dresser l'Islam contre les autres religions. Mais l'interdiction a pu avoir en même temps d'autres motifs qui ont collaboré avec celui-là : le désir de prévenir l'ivrognerie, et l'idée que le vin est une souillure.

1. Diodore de Sicile, *Bibliotheca historica*, XIX. 94. 3. Zöckler, *Askese und Mönchtum*, I. 93.

2. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, I. 21 sqq.

3. Palgrave, *Journey through Central and Eastern Arabia*, I. 428 sqq.

CHAPITRE XXXIX

PROPRETÉ ET MALPROPRETÉ
L'ASCÉTISME EN GÉNÉRAL

Il semble que l'homme, comme beaucoup d'autres animaux, soit naturellement doué d'une certaine tendance à la propreté, ou d'une certaine aversion pour la saleté. Parlant de Caspar Hauser — l'enfant qui avait vécu, depuis sa petite enfance jusqu'à l'âge de dix-sept ans, au fond d'un donjon, sans la moindre communication avec le monde extérieur — Feuerbach nous dit que « la malpropreté, ou tout ce qu'il considérait comme tel, sur lui-même ou chez les autres, lui était une abomination[1]. » Le petit sauvage de l'Aveyron, d'abord sale, devint bientôt d'une propreté si scrupuleuse qu'il « jetait au loin, dans un accès de colère, le contenu de son assiette, s'il y était tombé la moindre saleté ou la moindre poussière; et après avoir cassé des noix sous ses pieds, il prenait soin de les nettoyer le plus proprement et le plus délicatement du monde[2]. »

On vante la propreté de beaucoup de sauvages[3]. Les Veddahs de Ceylan se lavent le corps assez souvent, selon les circonstances[4]. Dans les îles de la Mer du Sud, le bain est d'usage courant. Les Tahitiens se baignent dans l'eau douce une ou deux fois par jour[5], et les indigènes de Ni-afu,

1. Feuerbach, *Caspar Hauser*, p. 62.
2. Itard, *Account of the Discovery and Education of a Savage Man*, p. 58.
3. Colquhoun, *Amongst the Sha-s*, p. 298 *sq.* Man, *Sonthalia and the Sonthals*, p. 84. Foreman, *Philippine Islands*, p. 189 (indigènes domestiqués). Boyle, *Dyaks of Borneo*, p. 242. Erskine, *Cruise among the Islands of the Western Pacific*, p. 110 (Samoans : *cf.* Turner, *Nineteen Years in Polynesia*, p. 205), 262, 264 (Fidjiens); Percy Smith, r utuna, dans *Jour. Polyn. Soc.* I. 35. Markham, *Cruise of the Rosario*, p. 136 (Polynésiens).
4. Nevill, Vaeddas of Ceylon, dans *Taprobanian*, I. 187.
5. Ellis, *Polynesian Researches* (éd. 1829), II. 113 *sq.*

l'une des Tonga, passent, dit-on, la moitié de leur vie dans l'eau[1]. On constate ce même amour du bain chez de nombreuses tribus d'Indiens, tant dans le Sud que dans le Centre et le Nord de l'Amérique[2]. Les Omahas se baignent en général deux fois par jour à la saison chaude : de bon matin, et vers le soir; d'aucuns encore à midi[3]. Les Indiens de Guyane descendent en troupe, hommes et femmes, à l'eau la plus proche, de bon matin et plusieurs fois par jour[4]. Les Tehuelches de Patagonie, non contents de se livrer à des ablutions matinales et, s'ils sont campés près d'une rivière, de se baigner pendant des heures, veillent aussi scrupuleusement à la propreté de leurs maisons et de leurs ustensiles; et si on leur donne du savon, ils s'empressent de laver tout ce qu'ils possèdent[5]. Les Moquis et Puéblos du Nouveau-Mexique sont remarquables tant pour la propreté de leurs personnes que pour la tenue de leurs logis[6]. La propreté est une caractéristique de beaucoup d'indigènes d'Afrique[7]. Les nègres de la Côte de l'Or se lavent tout entiers au moins une fois par jour[8]. Les Megé, peuplade sujette des Monboutou, se lavent deux, trois fois par jour, et quittent constamment leur travail pour aller se nettoyer dans le prochain cours d'eau[9]. Les Maroutsé-Mabondas, plutôt que de renoncer à leur bain, préfèrent braver la mâchoire des crocodiles; et ils gardent leurs matériaux dans des vases de bois ou de terre bien lavés, ou dans des paniers et des calebasses[10]. La propreté du Dinka dans tout ce qui touche à la nourriture est, dit-on,

1. Romilly, *Western Pacific*, p. 145.
2. Bancroft, *Native Races of the Pacific States*, I. 83, 696, 722, 760. Domenech, *Seven Years' Residence in the Great Deserts of North America*, II. 337 Von Humboldt, *Personal Narrative of Travels to the Equinoctial Regions of the New Continent*, III. 237 (Chaymas). Von Martius, *Beiträge zur Ethnographie Amerika's*, I. 600 (Vaupès), 643 (Makousis). Molina, *History of Chili*, II. 118; Smith, *Araucanians*, p. 184. Dobrizhoffer, *Account of the Abipones*, II. 53.
3. Dorsey, Omaha Sociology, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* III. 269.
4. Im Thurn, *Among the Indians of Guiana*, p. 191.
5. Musters, *At Home with the Patagonians*, p. 173.
6. Bancroft, *op. cit.* I. 540. Voir aussi *ibid.* I. 267 (quelques Indiens colombiens).
7. Waitz, *Anthropologie der Naturvölker*, II. 86 (nègres d'Accra, Krous), 464 (Foulahs de l'Ouest). Torday and Joyce, Ethnography of the Ba-Huana, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXXVI. 292. Rowley, *Africa Unveiled*, p. 153. Ashe, *Two Kings of Uganda*, p. 305; Wilson and Felkin, *Uganda*, I. 184. Casati, *Ten Years in Equatoria*, I. 122 (Monboutou). Holub, *Seven Years in South Africa*, II. 208 (Manansas).
8. Cruickshank, *Eighteen Years on the Gold Coast*, II. 283 *sq.*
9. Burrows, *Land of the Pigmies*, p. 119.
10. Holub, *op. cit.* II. 309.

absolument exemplaire[1]. Chez les tribus Bari, l'habitation est « un miracle de propreté[2] ». Les Bachapin (Betchouanas) sont remarquables pour la propreté de leurs logis; ils ont grand soin d'enlever tout ce qui est sale ou qui pourrait blesser la vue; mais ils ne sont pas propres sur leurs personnes[3].

Nous trouvons constamment des sauvages propres à certains égard, sales à certains autres. Les Wanyoros se baignent souvent, se lavent les mains avant et après leur repas : mais leurs logis sont infects et grouillent de vermine[4]. Propres sur leurs corps, les Nagas de l'Inde[5], et les indigènes de l'intérieur de Sumatra[6], sont sales sur leurs vêtements. Les Mayas de l'Amérique centrale font souvent usage d'eau froide, mais ni sur leurs personnes, ni dans leurs maisons, ils ne donnent une impression de propreté[7]. Les Indiens de Californie, qui raffolent de la baignade, sont sales dans leurs logis et leur habillement[8]. Les Aléoutes se lavent tous les jours : mais ils laissent les ordures s'entasser contre leur logis, ils préparent à manger sans aucun soin, ils ne lavent jamais leur ustensiles ménagers[9]. Au contraire, en Nouvelle-Zélande, on n'est pas très soigneux de sa personne, mais on est exigeant pour la nourriture et le logement[10]. Nombreux sont, d'autre part, les peuples incivilisés dont on signale les habitudes malpropres : tels les Fuégiens[11], diverses tribus d'Indiens des Etats du Pacifique[12], diverses tribus d'Esquimaux[13], divers peuples de Sibérie[14], les Aïnos du Japon et la plupart des tribus des

1. Casati, *op. cit.* I. 44.
2. Baker, *Albert N'yanza*, I. 89.
3. Burchell, *Travels in the Interior of Souther Africa*, II. 521, 553.
4. Wilson and Felkin, *op. cit.* II. 46. Baker, *Albert N'yanza*, II. 58.
5. Stewart, Northern Cachar, dans *Jour. As. Soc. Bengal*, XXIV. 616.
6. Marsden, *History of Sumatra*, p. 209.
7. Bancroft, *op. cit.* I. 654.
8. Powers, *Tribes of California*, p. 403. Bancroft, *op. cit.* I. 377, 407.
9. Venia inof, cité par Dall, *Alaska*, p. 398. *Cf.* Bancroft, *op. cit.* I. 267 (Têtes-Plates).
10. Dieffenbach, *Travels in New Zealand*, II. 58.
11. Snow, *Two Years' Cruise off Tierra del Fuego*, I. 345.
12. Bancroft, *op. cit.* I. 83, 102, 184, 231, 492, 626.
13. *Ibid.* I. 51. Seemann, *Voyage of « Herald »*, II. 61 *sq.* (squimaux de l'Ouest). Kane, *Ar tic Explorations*, II. 116 (Esquimaux d'Etah). Cranz, *History of Greenland*, I. 155.
14. Sarytschew, Voyage of Discovery to the North-East of Siberia, dans *Collection of Modern and Con'emporary Voyages*, V. 67 (Kamtchadales). Krasheninnikoff, *History of Kamschat a*, p. 176 (Kamtchadales), 226 (Koriaks). Sauer, *Expedition to the Northern Parts of Russia performed by Billings*, p. 125 (Iakoutes). Georgi, *Russia*, II. 398 (Iakoutes); III. 59 (Kotoftzes), 112 (Toungou es); IV. 37 (Kalmouks), 134 (Bouriates). Liadov, dans *Jour. Anthr. Inst.* I. 401; Bergmann, *Nomadische Streifereien unter den Kalmüken*. II. 102, 123 *sq.*; Pallas,

collines de l'Inde[1 et 2], de nombreuses tribus australiennes[3], les Bochimans[4] et, en général, les races naines de l'Afrique[5]. Mais s'il est vrai que ces divers peuples ne se lavent jamais le corps, ou ne se changent que si leurs vêtements sont en haillons, ou mangent sans les laver dans les plats où viennent de manger leurs chiens, ou se nourrissent de substances dégoûtantes, ou regardent la vermine comme un raffinement — nous pouvons tenir pour certain que leur tolérance de la saleté n'est pas absolument sans limites.

La prédominance, dans un peuple donné, d'habitudes propres ou malpropres peut dépendre d'une foule de circonstances : occupations de la vie, manque ou suffisance d'eau, conditions climatiques, activité ou paresse, richesse ou pauvreté, croyances religieuses ou superstitieuses. Castrén observe que la saleté est caractéristique des peuples de pêcheurs : chez les Ostyaks, ceux-là seuls qui vivent de la pêche sont remarquables par leur malpropreté ; au contraire les nomades, et les propriétaires de rennes, ne le sont pas[6]. On a constaté que, parmi les nègres continentaux, ceux-là sont propres qui vivent près d'une rivière[7]. Dans l'Australie occidentale, seules ont quelque idée de la propreté les tribus voisines de grands cours d'eau ou de la mer[8]. Si les Koukis sont sales, dit le major Butler, c'est sans doute qu'il y a peu d'eau à proximité des villages et aussi que le climat est froid[9]. Le Dr Kane croit

cité dans Spencer, *Descriptive Sociology*, Asiatic Races, p. 29 (Kalmouks).

1. Batchelor, *Aïnu of Japan*, p. 24 *sqq*. Mac Ritchie, *Ainos*, p. 12 *sq*.

2. Spencer, *Descriptive Sociology*, Asiatic Races, p. 29. Grange, Expedition into the Naga Hills, dans *Jour. As. Soc. Bengal*, IX. 962. Stewart, *ibid*. XXIV. 637 (Koukis). Mason, Physical Character of the Karens, *ibid*. XXXV. pt. II. 25. Butler, *Travels in Assam*, p. 98. Anderson, *Mandalay to Momien*, p. 131 (Kakhyens). Moorcroft and Trebeck, *Travels in the Himalayan Provinces*, I. 231 (Ladakhis).

3. Breton, *Excursions in New South Wales*, p. 197. Barrington, *History of New South Wales*, p. 19 (indigènes de Botany Bay). Angas, *Savage Life in Australia*, I. 80 (indigènes sud-australiens).

4. Moffat, *Missionary Labours in Southern Africa*, p. 15. Barrow, *Travels into the Interior of Southern Africa*, I. 288.

5. Stuhlmann, *Mit Emin Pascha ins Herz von Afrika*, p. 451. Pour d'autres exemples de malpropreté chez les sauvages, voir Crawfurd, *History of the Indian Archipelago*, I. 39 ; St. John, *Life in the Forests of the Far East*, I. 147 (quelques-uns des Dayaks terriens) ; Andersson, *Lake Ngami*, p. 50 (Héréros), 470 (Betchouanas).

6. Castrén, *Nordiska resor och forskningar*, I. 319 *sq*.

7. Bastian, *Der Mensch in der Geschichte*, III. 75. Torday, qui a une longue expérience, m'en dit autant.

8. Chauncy, cité par Brough Smith, *op. cit*. II. 284.

9. Butler, *Travels in Assam*, p. 98 *sq*. *Cf*. Stewart, dans *Jour. As. Soc. Bengal*, XXIV. 616.

que l'indifférence de beaucoup d'Esquimaux à la saleté et à la crasse est due en grande partie à l'extrême froid, qui par une congélation rapide s'oppose à la putréfaction, et empêche aussi la maison, avec tous ses chiens, de devenir absolument inhabitable[1]. Si les Esquimaux se lavent avec de l'urine encore chaude, c'est, en partie, parce qu'ils manquent d'eau, et, en partie, parce que l'ammoniaque de l'urine joue le rôle de savon pour enlever la graisse, dont leur peau est nécessairement souillée[2]. Autre lien entre le froid et la malpropreté : on est obligé de porter des vêtements[3]; ou l'on se graisse le corps pour protéger sa peau[4]. Lord Kames prétend que l'activité est le plus grand adjuvant de la propreté, et que son plus grand ennemi est l'indolence. En Hollande, dit-il, les gens étaient plus propres que tous leurs voisins, parce que plus industrieux à une époque où l'Angleterre était aussi étrangère à l'industrie qu'à la propreté[5]. Kolben dit que la paresse ordinaire des Hottentots est cause qu'ils « sont au point de vue de la nourriture le peuple le plus crasseux du monde[6] ». Les Bouriates de Sibérie, dit Georgi, sont, « par l'effet de leur paresse, aussi sales que des porcs[7] »; quant aux Kamtchadales, c'est une « race paresseuse et crasseuse[8] ». La pauvreté aussi, évidemment, est une cause de malpropreté[9]. « Un vautour affamé ne songe pas à lisser ses plumes, un chien qui meurt de faim a la peau mal en point[10] ». Très souvent la propreté est une distinction de classe[11]. Ainsi chez les Esquimaux de Point Barrow, les pauvres souvent ne prennent aucun soin ni de leurs vêtements, ni de leurs personnes : la plupart des riches, au contraire, semblent s'enorgueillir d'être bien vêtus, et, sauf au moment même où ils font

1. Kane, *Arctic Explorations*, II. 116.
2. Murdoch, Ethnol. Results of the Point Barrow Expedition, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* IX. 421. Dall, *op. cit.* p. 20.
3. *Cf.* von Humboldt, *op. cit.* III. 237.
4. Burchell, *op. cit.* II. 553 (Bachapin de Litakun.)
5. Kames, *Sketches of the History of Man*, I. 323, 327 *sqq.*
6. Kolben, *Present State of the Cape of Good Hope*, I. 47.
7. Georgi, *op. cit.* IV. 134.
8. *Ibid.* III. 152. Voir aussi Sarytschew, dans *Collection of Modern and Contemporary Voyages*, V. 67.
9. Voir Marshall, *A Phrenologist amongst the Todas*, p. 50; Veniaminof, dans Dall, p. 398 (Aléoutes).
10. St. John, *Village Life in Egypt*, I. 187.
11. Tickell, Memoir on the Hodésum, dans *Jour. As. Soc. Bengal*, IX. 808 (Hos). Rowlatt, Expedition into the Mishmee Hills, *ibid.* XIV. 489. Williams and Calvert, *Fiji*, p. 117. Waitz, *op. cit.* II. 86 (Achantis). Arnot. *Garenganze*, p. 76 (Barotsés). Lane, *Modern Egyptians*, p. 299.

quelque besogne malpropre, montrent toujours des visages et des mains scrupuleusement lavés, et des cheveux bien peignés[1]. Le Dr Schweinfurth soutient que la propreté domestique et le soin apporté à la préparation des aliments sont partout le signe d'une culture extérieure plus développée, et, dans un certain sens, d'une supériorité intellectuelle[2]. Mais déjà Lord Kames avait signalé le fait indiqué plus haut, à savoir que « la propreté est remarquable dans bien des nations qui n'ont fait que peu de progrès dans les arts de la vie[3] ».

Les mêmes facteurs qui déterminent la propreté d'un peuple influent aussi naturellement sur le degré de valeur morale qu'il lui assigne. L'aversion pour la saleté non seulement conduit à des habitudes de propreté, mais encore fait d'une personne sale un objet de dégoût et de désapprobation : à vrai dire, cette aversion est généralement plus forte à l'égard d'autrui qu'à l'égard de soi-même. Mais quand, pour une raison ou pour une autre, la saleté devient habituelle, elle cesse en même temps de dégoûter : rien d'étonnant comme la rapidité avec laquelle bien des gens s'accoutument à un milieu sordide. Ainsi, quand la propreté est recommandée, c'est avant tout parce que la saleté est immédiatement désagréable à autrui; et quand celle-ci est tolérée, c'est parce qu'elle ne blesse en rien les sens du public donné. Mais des raisons d'hygiène viennent encore, du moins aux étapes supérieures de la civilisation, plaider en faveur de la propreté.

Souvent aussi c'est la religion ou la superstition qui enjoint la pratique de la propreté, soit temporaire, soit habituelle. En Laponie, un sorcier (*noaide*) était tenu de se laver tout le corps avant d'offrir un sacrifice[4]. En Sibérie, les Chamans sont soumis obligatoirement à la purification par l'eau une fois l'an, dans certains cas une fois par mois, et en toute circonstance où ils se sentent souillés par le contact de choses malpropres[5]. Les prêtres shintos,

1. Murdoch, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* IX. 421.
2. Schweinfurth, *Heart of Africa*, I. 156.
3. Kames, *op. cit.* I. 321.
4. Friis, *Lappisk Mythologi*, p. 145 *sq.* von Düben, Lappland, p. 256.
5. *Jour. Anthr. Inst.* XXIV. 88.

au Japon, se baignaient et s'habillaient de frais avant d'entreprendre les offrandes sacrées ou de chanter les liturgies[1]. Hérodote parle de la propreté qu'observaient les prêtres d'Egypte quand ils étaient au service des dieux[2]. Préalablement à tout acte du culte, les Grecs anciens se lavaient les mains ou se baignaient, et s'habillaient de frais[3]. Une des maximes légales des Romains exigeait que l'on approchât des dieux en état de pureté[4]. D'après Zoroastre, la grande affaire de la vie est d'éviter l'impureté; et si par malheur on la contracte, de l'éliminer conformément aux règles le plus vite possible : par impureté, on n'entend pas tant ici un état intime de l'âme qu'un état physique du corps, et tout ce qui sort du corps humain est regardé comme souillure[5]. Pour un brahmane, le bain est l'essentiel du cérémonial minutieux de son culte quotidien. De nouveaux lavages et des aspersions précèdent les actes religieux particulièrement solennels[6]. Et non seulement les brahmines, mais la plupart des Hindous, regardent comme un devoir religieux de se baigner chaque jour si les circonstances s'y prêtent[7]. Le lamaïsme ordonne l'ablution personnelle pour les prêtres avant le culte, quand elle se bornerait à plonger le bout des doigts dans l'eau[8]. Les rabbins sont tenus de se laver les mains avant la prière[9]. Tertullien dit que les chrétiens en faisaient de même[10]. L'Islam exige du fidèle un vêtement et un corps propres; propre aussi doit être le sol, la natte, le tapis sur lequel on prie; tout acte d'adoration doit être précédé d'une ablution, où l'on peut, en cas de nécessité, remplacer l'eau par le sable[11]. Mais n'est pas souillure tout ce que nous considérons comme sale : pour les Mahométans, les excréments de l'homme et du chien sont une souillure, mais non le fumier des va-

1. Griffis, *Religions of Japan*, p. 85.
2. Hérodote, II. 37. *Cf.* Wiedemann, *Herodots zweites Buch*, p. 154.
3. *Iliade*, I. 449; III. 270; VI. 266; IX. 171, 174; XVI, 229 *sq.*; XXIII. 41; XXIV. 302 *sqq.* *Odyssée*, II. 261; IV. 750; XVII. 58. Keller, *Homeric Society*, p. 141. Stengel, *Die griechischen Kultusaltertümer*, p. 106.
4. Cicéron, *De legibus*, II. 10.
5. Darmesteter dans *Sacred Books of he East*, IV. p. LXXII. *sqq.*
6. Ward, *View of the History, etc. of the Hindoos*, II. 61 *sq.* Colebrooke, *Miscellaneous Essays*, II. 142 *sqq.* Dubois, *People of India*, p. 113 *sq.*
7. Wilkins, *Modern Hinduism*, p. 201.
8. Waddell, *Buddhism of Tibet*, p. 423.
9. Chwolsohn, *Die Ssabier*, II. 71.
10. Tertullien, *De oratione*, 14 (Migne, *Patrologiæ cursus*, II. 1167 *sq.*).
11. Sell, *Faith of Islam*, p. 252 *sqq.* Lane, *Modern Egyptians*, I. 84 *sqq.*

ches et des brebis; on emploie même la bouse de vache comme moyen de purification.

Ces pratiques et ces règles viennent de l'idée que le contact d'une substance impure avec un objet sacré a des conséquences funestes — idée que nous discuterons plus à loisir en parlant de l'abstinence sexuelle. Ce contact, croit-on, prive la divinité ou l'être sacré de son caractère divin ou sacré, ou lui fait tort de quelque autre façon, et par là excite sa colère contre l'auteur de la souillure. Un acte sacré perd également son caractère s'il est accompli par un être impur. Et comme la substance impure elle-même est supposée contenir une énergie mystérieuse et funeste, on voit en elle un danger direct, même pour ceux qui ne participent pas au culte religieux. Nous avons déjà noté les rites de purification que doit subir l'homicide pour se défaire de la souillure du sang[1]. Nous avons vu aussi que l'on emploie les ablutions ou autres cérémonies purificatoires pour effacer les péchés et les malheurs[2]. Et le bain ou l'aspersion d'eau est couramment employé pour purifier de la contagion de la mort ceux qui ont pris contact avec un cadavre[3].

Mais si les croyances religieuses ou superstitieuses ont ainsi conduit aux ablutions et à la propreté, elles ont en d'autres cas produit l'effet exactement contraire. Les Arabes laissent souvent leurs enfants sales et déguenillés, à dessein de les préserver du mauvais œil[4]. Les Obbo (Afrique centrale) déclarent que si, avant de traire, ils ne se lavent pas les mains dans l'urine de vache, la vache perdra son lait; ils en lavent aussi le récipient et même en met-

1. *Supra*, I. 383 *sqq*.
2. *Supra*, I. 57 *sqq*.
3. Teit, Thompson Indians of British Columbia, dans *Memoirs of the American Museum of Natural History*, Anthropology, I. 331. Cruickshank, *op. cit.* II. 218 (nègres de la Côte de l'Or). Ellis, *Ewe-speaking Peoples*, p. 16C. Turner, *Sam a*, p. 145; *Polynesia*, p. 228. Ellis, *Polynesian Researches*, I. 403 (indigènes des îles de la Société). Kloss, *In the Andamans and Nicobars*, p. 305 (Nicobariens de Kar). Joinville, Religion and Manners of the People of Ceylon, dans *Asiatick Researches*, VII. 347 (Singhalais). Iyer, Nayadis of Malabar, dans le *Bulletin* du Museum du Gouv. de Madras, IV. 71; Thurston, *ibid.* IV. 76 *sq* (Nayadis). Crooke, *Tribes and Castes of the North-Western Provinces and Oudh*, I. 83 (Arakh, une tribu de l'Oudh). Ward, *View of the History etc. of the Hindoos*, II. 147, III. 275; Dubois, *Manners and Customs of the People of India*, p. 108 *sq*; Bose, *Hindoos as they are*, p. 257. Caland, *Die Altindischen Todten- und Bestattungsgebräuche*, p. 79 *sq*.
4. Blunt, *Bedouin Tribes of the Euphrates*, II. 214. Klunzinger, *Upper Egypt*, p. 391.

tent un peu dans le lait[1]. Les Iakoutes ne lavent jamais aucun de leurs récipients à boire ou à manger. Quand un plat est vide, ils le nettoient avec l'index et le doigt majeur. C'est, pensent-ils, grand péché d'enlever par le lavage la moindre parcelle d'aliments, et il s'ensuit une famine[2]. Même coutume chez les Kirghiz[3] et chez les Kalmouks. Pour ceux-ci « la loi de leur croyance leur interdit » de laver leurs vases dans l'eau de rivière, aussi « se contentent-ils de les essuyer avec une vieille peau de mouton qui leur sert également à s'essuyer les mains[4] ». Ils prennent garde aussi de ne pas laver leurs vêtements, semblables par ce trait aux Huns et aux Mongols[5]. Les anciens Turcs ne se lavaient jamais, croyant que leurs dieux punissaient les ablutions d'un coup de foudre. Cette croyance s'est maintenue chez des peuples parents des Turcs en Asie centrale[6]. Chez les Bahima d'Enkole (Ouganda), on peut tant qu'on veut se barbouiller de beurre, d'argile, mais « il est mauvais de se laver avec de l'eau, on est sûr d'amener ainsi la maladie chez soi, sur les bêtes et les gens[7] ». La crainte de l'eau peut être due en partie aux mauvais effets consécutifs à son emploi que l'on pense avoir éprouvés, en partie à la superstitution. Les Marocains n'osent pas se laver le corps à l'eau froide, l'après-midi ou le soir après l'*âsar* : l'eau est à ce moment, croient-ils, hantée par les *jnûns*, ou esprits mauvais. Diverses religions associent la saleté et l'odeur de sainteté. On reconnaît les derviches mahométans à leur aspect mal soigné et malpropre. Parmi les règles imposées au moine bouddhiste, il en est une qui lui ordonne de se vêtir de haillons, ramassés sur le fumier[8]. Au début du monachisme chrétien, « la propreté du corps indiquait une souillure de l'âme ». Les saints les plus admirés étaient ceux qui ne formaient plus qu'un hideux amas de crasse. Saint Athanase raconte avec enthousiasme com-

1. Baker, *Albert N'yanza*, I. 381.
2. Sauer, *op. cit.* p. 125.
3. Valikhanof, etc., *Russians in Central Asia*, p. 80.
4. Georgi, *op. cit.* IV. 37, Bergmann, *op. cit.* II. 123.
5. Neumann, *Die Völker des südlichen Russlands*, p. 27. Pour l'excessive saleté des Mongols actuels, voir Prejevalsky, *Mongolia*, I. 51 *sqq.*
6. Castrén, *op. cit.* IV. 61.
7. Roscoe, Bahima, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXXVII. 111.
8. Kern, *Manual of Indian Buddhism*, p. 75.

ment Saint Antoine, patriarche du monachisme, ne s'était jamais rendu coupable, malgré son grand âge, de la faute de se laver les pieds. Une vierge fameuse refusa énergiquement, par principes religieux, encore qu'elle fût tombée malade en conséquence de ses habitudes, de se laver autre chose que les doigts. Quant à Saint Siméon, le Stylite, qui passait géneralement pour le modèle même de la sainteté chrétienne, il se lia si bien d'une corde que celle-ci lui pénétra dans les chairs, en amenant la putréfaction : — « Une puanteur abominable, insupportable aux spectateurs, se dégageait de son corps; il en tombait des vers à chacun de ses mouvements et son lit en était plein[1]. » Le chrisnisme du Moyen-Age ordonnait aussi le renoncement à toute propreté en guise de pénitence; et point n'est besoin d'insister sur les traits de l'image que présentait par ordre le pénitent : bouche fétide, mains et cou sales, ongles non taillés, barbe et cheveux hirsutes, enfin des vêtements aussi sordides que sa personne. Poussée à ce point, la malpropreté est une forme de l'ascétisme : sujet que nous avons effleuré déjà à propos d'activité et de repos, mais dont les principes méritent encore de nous retenir quelques instants.

Dans des religions diverses, nous rencontrons l'idée que l'on apaise la divinité, ou qu'on lui est agréable, en se soumettant à la souffrance et à la privation. Cette croyance se traduit par toutes sortes de pratiques ascétiques. Nous n'avons que l'embarras du choix entre les descriptions d'ascètes chrétiens : de ceux qui vécurent dans les repaires abandonnés des fauves, dans des puits desséchés, dans des tombeaux; de ceux qui, dédaignant tout vêtement, errèrent de-ci, de-là, pareils à des animaux, couverts uniquement de leurs cheveux tressés; de ceux qui ne se nourrirent que de blé putréfié par un mois de séjour dans l'eau; de ceux qui passèrent quarante jours et quarante nuits dans des buissons d'épine et qui, pendant quarante années, jamais ne se couchèrent[2]. Les ascètes hindous « se tiennent immobiles, la face ou les bras levés au ciel, jusqu'à ce que leurs

1. Lecky, *History of European Morals*, II. 109 *sqq*.

2. *Ibid*. II. 108 *sq*.

tendons racornis ne leur permettent plus de changer de posture »; on encore ils « s'exposent aux intempéries dans un état de nudité absolue » ou « se déchirent le corps à coups de couteau », ou « se repaissent de charognes et d'excréments[1] ». Chez les mahométans de l'Inde, il y a des fakirs, dont beaucoup ont été vus, des années entières, traînant de lourdes chaînes ou des boulets, ou rampant sur les mains et les genoux, tandis que d'autres ne veulent pas d'autre lit que des pointes de fer et que d'autres encore se balancent durant des mois devant un feu lent, sans souci du soleil tropical dardant ses rayons sur leur tête[2]. Chez les Juifs modernes, les membres les plus pieux de la synagogue se soumettent parfois, avant le jeûne de repentir, à la pénitence de la flagellation volontaire : deux fidèles se donnent mutuellement, à tour de rôle, trente-neuf coups de fouet, ou treize avec une lanière triple[3]. Les Yasts de Zoroastre disent que trente coups du Sraoshô-karana lavent du péché et rendent apte à offrir un sacrifice[4]. Hérodote raconte que les Egyptiens se donnaient des coups, tandis que brûlait leur offrande; et que les Cariens qui vivaient en Egypte se lacéraient le visage à coups de couteau[5]. Chez les anciens Mexicains, il était d'usage courant de se saigner pour montrer sa dévotion et expier ses péchés. « Il y a de quoi frémir », dit Clavigero, « quand on lit le rapport des austérités qu'ils exerçaient sur eux-mêmes, soit pour expier leurs fautes, ou pour préparer leurs fêtes. Ils mutilaient leur chair comme si elle eût été insensible, et ils se saignaient avec tant de prodigalité que l'on eût dit que leur sang était dans leurs corps un liquide superflu[6] ». La mortification de soi-même faisait également partie du culte de diverses tribus sauvages de l'Amérique du Nord[7]. « L'Indien »,

1. Barth, *Religions of India*, p. 214 *sq.* (*Les Religions de l'Inde*, éd. de 1879, p. 128). Hopkins, *Religions of India*, p. 352. Monier-Williams, *Brahmanism and Hinduism* p. 395.

2. Pool, *Studies in Mohammedanism*, p. 305. Voir des exemples de pratiques analogues chez les Egyptiens modernes dans Lane, *Modern Egyptians*, p. 244.

3. Allen, *Modern Judaism*, p. 407.

4. *Yasts*, X. 122. Darmesteter, dans *Sacred Books of the East*, XXIII. 151, n. 3.

5. Hérodote, II. 40, 61.

6. Clavigero, *History of Mexico*, I. 284. Voir aussi Bancroft, *op. cit.* III. 441 *sq.*; et Réville, *Hibbert Lectures on the Native Religions of Mexico and Peru*, p. 100.

7. Domenech, *Seven Years' Residence in the Great Deserts of North America*, II. 380. Catlin, *North American Indians*, II. 2 3. James, *Expedition to the Rocky Mountains*, I. 276 *sq.* (Omahas). McGee, Siouan Indians, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* XV. 184.

remarque le colonel Dodge, « croit comme beaucoup de chrétiens que se torturer soi-même est un acte agréable à Dieu, et il mesure exactement le plaisir qu'il peut donner à son dieu par la douleur qu'il peut supporter sans broncher[1] ».

Sans doute plusieurs sources ont-elles contribué à former l'idée qui est à la base de l'ascétisme religieux. Notons d'abord que certaines de ses pratiques eurent au début un autre objet, et ne furent que plus tard considérées comme des moyens d'apaiser ou de satisfaire la divinité par les souffrances qu'elles comportaient. Tel est, nous l'avons vu, le cas de certains jeûnes, et aussi le cas de l'ascétisme sexuel[2]. Quand un acte est supposé lié à quelque danger surnaturel, le mal qui en résulte (réel ou imaginaire) passe sans peine pour un signe de la colère divine; l'acte lui-même est regardé comme interdit par un dieu. Que si, d'autre part, le fait de s'en abstenir ne va pas sans quelque souffrance — ce qui est un peu le cas du jeûne et de l'abstinence sexuelle — la conclusion qui s'impose est que le dieu prend plaisir à cette souffrance. Et cette conclusion est renforcée par le fait que ce genre d'abstinence est recommandée en vue du culte religieux, bien qu'au début elle ait pour motif la crainte de la souillure. De même, au début, les coups et la flagellation furent parfois un moyen de purification, visant à éliminer, à chasser une contagion dangereuse, soit que celle-ci fût personnifiée sous forme d'un démon, ou qu'elle revêtit quelque autre caractère magique. Et quoique la douleur infligée au patient n'eût pas été d'abord l'objet de l'acte, mais un simple incident accessoire, elle devint par la suite le but essentiel de la cérémonie, que l'on regardait désormais comme une mortification agréable à un dieu[3]. Ce changement d'idées semble avoir eu deux causes : d'abord, la tendance de la contagion surnaturelle à se transformer en châtiment divin, si elle n'est pas arrêtée par le rite douloureux; ensuite, le fait que la purification passe pour un accompagne-

1. Dodge, *Our Wild Indians*, p. 149.
2. Voir *infra* p. 404 *sq*.
3. Frazer, *Golden Bough*, III. 217 *sq*

ment nécessaire des actes du culte religieux. Le sacrifice égyptien, tel que le décrit Hérodote, combinait un jeûne purificateur avec une flagellation[1]. Chez les Juifs, avant le commencement du jeûne d'expiation, il n'y a qu'un petit nombre de personnes très dévotes qui se soumettent à la pénitence de la flagellation, « mais plusieurs se purifient par des ablutions[2]. » Et la flagellation dont parlent les Yasts avait sans doute d'abord pour objet de purifier le fidèle, car on lui recommande en même temps de se laver le corps trois jours et trois nuits[3]. Mais il faut aussi se rappeler que l'exaltation religieuse à son paroxysme peut s'exprimer par la lacération de soi-même[4], et l'on s'imagine naturellement que la divinité est satisfaite par la preuve extérieure d'une telle émotion chez ses adorateurs.

Une pratique ascétique peut encore être la survivance d'un sacrifice antérieur. C'est souvent le cas, nous l'avons vu, pour le jeûne et l'aumône. On peut en dire autant des autres formes de l'ascétisme[5]. Dans ce cas, l'essence de l'acte réside non plus dans le bien qui en découle pour le dieu, mais dans la privation ou la mortification qu'il coûte au fidèle. Les livres sacrés de l'Inde rangent parmi les moyens d'expiation, à côté du sacrifice, du jeûne, des offrandes, l' « austérité[6] ».

Lorsqu'une pratique ascétique est issue d'une coutume antérieure d'origine différente, elle peut se combiner avec une idée qui, par elle-même, a souvent conduit les gens à se faire souffrir : l'idée que la mal ainsi enduré est l'expiation du péché, qu'il peut remplacer le châtiment que ne manquerait pas d'infliger le dieu offensé; et, complément presque inséparable de cette croyance, le désir de souffrir qu'implique si souvent le repentir véritable, d'une manière vague ou distincte[7]. L'idée d'expiation, voilà sur quoi se fonde en grande partie la discipline pénitentielle de l'Eglise chrétienne, et l'ascétisme de ses saints. Dès l'époque de Tertullien et de Cyprien, les Latins étaient fami-

1. Hérodote, II. 40.
2. Allen, *op. cit.*, p. 407.
3. *Yasts*, X. 122.
4. Voir Hirn, *Origins of Art*, p. 64.
5. *Cf.* Tertullien, *De resurrectione carnis*, 8 (Migne, *op. cit.* II. 806.)
6. *Gautama*, XIX. 11. *Vasishtha*, XX. 47; XXII. 8. *Baudhâyana*, III. 10, 9.
7. Voir *supra*, I. 110 *sq.*

liarisés avec la notion que le chrétien doit se concilier Dieu; que l'on apaise son courroux par des cris de douleur, des souffrances, des privations; que Dieu tient le compte exact et quantitatif de l'expiation; qu'enfin s'il n'y a pas de péché à effacer, ces moyens eux-mêmes deviennent autant de mérites[1]. D'après la doctrine de l'Eglise, la Pénitence, dans les cas graves, doit toujours être précédée de contrition à cause du péché commis, et aussi de confession publique ou privée; le repentir, nous l'avons vu, est le seul motif que puisse alléguer un juge scrupuleux pour accorder son pardon[2]. Mais on admit trop souvent que la pratique de la pénitence était par elle-même une compensation du péché; que l'on avait toute licence d'agir à sa guise pourvu que l'on fût prêt à faire ensuite pénitence et que si, conscient de sa faiblesse, on avait emmagasiné en prévision des besoins futurs un ample stock de pénitence sans emploi immédiat, on avait le droit d'en tirer parti, le moment venu, et de la dépenser en péché[3]. Cette idée que les péchés peuvent être expiés par certains actes de mortification personnelle est familière aux Mahométans[4] non moins qu'aux Juifs[5]. Dans le système de Zoroastre, il est possible d'effacer, par des expiations d'une rigueur exceptionnelle, non seulement le péché particulier qui a déterminé le désir d'expier, mais aussi d'autres offenses antérieures ou inconscientes[6]. Les livres sacrés de l'Inde assurent, avec une conviction profonde, que la douleur soufferte en cette existence rachètera le châtiment qu'eût mérité le patient dans une existence future. Il y est dit, par exemple, que les « criminels qui ont été punis par le roi vont au ciel, car ils sont purs comme ceux qui ont fait des actes méritoires[7]. » Leur système pénitentiel est fondé sur la même idée[8]. Mais pour la brahmanisme, comme pour le catholicisme, l'effet des pratiques ascétiques dépasse l'expiation pure et simple. On voit en elles des moyens

1. Tertullien, *De jejuniis*, 7 (Migne, *op. cit.* II. 962). *Idem*, *De resurrectione carnis*, 8 (Migne, II. 806 *sq.*). Harnack, *History of Dogma*, II. 110, 132; III. 311.
2. *Supra*, I. ɩ8.
3. Voir Thrupp, *The Anglo-Saxon Home*, p. 259.
4. *Supra*, II. 302, 304. Pool, *op. cit.* p. 264.
5. *Sup.*, II. 302 *sq.* Allen, *op. cit.* p. 130.
6. Geiger, *Civilization of the Eastern Iranians*, I. 163.
7. *Laws of Manu*, VIII. 318.
8. *Ibid.* XI. 228.

d'accumuler le mérite religieux, ou de parvenir à une puissance surhumaine. Les poèmes brahmaniques racontent les merveilleuses mortifications par lesquelles les anciens sages acquirent de l'influence sur les dieux eux-mêmes : bien mieux, le pouvoir dont disposent certains archi-démons sur les hommes et les dieux est le fruit, paraît-il, d'austérités religieuses[1]. Ce qui montre combien les pratiques ascétiques procèdent de l'idée d'expiation, c'est qu'elles ne se présentent guère chez les nations qui n'ont pas le sens vif du péché : ainsi chez les Chinois, avant l'introduction du taoïsme et du bouddhisme[2], et chez les anciens Grecs, Romains et Scandinaves. En Grèce, toutefois, il arrivait que des gens sacrifiassent volontairement une part de leur bonheur afin d'éviter l'envie des dieux, qui ne permettaient pas à l'homme une félicité immodérée[3].

On recourt aussi, parfois, à la mortification de soi-même non pas tant pour apaiser la colère d'un dieu que pour exciter sa compassion. Nous avons vu que, dans certains jeûnes des Juifs, ces deux fins s'entremêlent intimement[4]. La coutume juive qui exige le jeûne en temps de sécheresse est, en un sens, parallèle à la coutume mauresque de jeter des saints, tout ligotés, dans une mare, afin que leur état lamentable décide Dieu à envoyer de la pluie. Williams nous parle d'un prêtre fidjien qui, « ayant selon les rites ordinaires, supplié son dieu mais en vain d'envoyer de la pluie, alla dormir plusieurs nuits de suite au sommet d'un rocher, sans natte et sans oreiller, dans l'espoir de toucher ainsi la divinité endurcie[5]. »

La souffrance volontaire ne sert pas seulement à effacer les péchés passés : on l'endure aussi pour prévenir les péchés futurs. Telle est la seconde ou, par rang d'importance, la première grande idée sur laquelle repose l'ascétisme chrétien. Coupable est la satisfaction de tout désir mondain; la chair doit être l'esclave abject de l'esprit, qui poursuit des objets supra-terrestres. L'homme a été créé pour vivre

1. Monier-Williams, *Brahmanism and Hinduism*, p. 231, 427. Oldenberg, *Buddha*, p. 302.
2. Réville, *La Religion Chinoise*, p.221.
3. Eschyle, *Agamemnon*, 1008 *sqq*. Schmidt, *Die Ethik der alten Griechen* I. 83.
4. *Supra*, II. 302.
5. Williams and Calvert, *Fiji*, p. 196.

en communion spirituelle avec Dieu, mais il a cédé à la séduction des mauvais démons, qui, jouant du côté sensuel de sa nature, l'ont arraché à la contemplation du divin, et l'ont tourné vers le terrestre. Aussi le bien moral consiste-t-il à renoncer à tous les plaisirs sensuels, à s'isoler du monde, à vivre uniquement selon l'esprit, à imiter de Dieu la perfection et la pureté. Le contraste entre le bien et le mal, c'est le contraste entre Dieu et le monde; et le monde ainsi compris n'englobe pas seulement les objets des appétits corporels, mais l'ensemble des institutions humaines avec les sciences et les arts[1]. Et plus encore que n'importe quelle théorie, l'exemple personnel du Christ menait à la glorification de la joie spirituelle et de la souffrance corporelle.

L'antithèse de l'esprit et du corps n'était pas particulière au christianisme. C'était une antique conception platonicienne, où les Pères de l'Eglise voulurent voir le contraste entre ce qui est précieux et ce qu'il convient de mortifier. Maint philosophe païen enseigna que les jouissances du corps sont basses et dégradantes; même un homme comme Cicéron dit que tout plaisir corporel s'oppose à la vertu et doit être rejeté[2]. Les écoles néo-pythagoricienne et néo-platonicienne d'Alexandrie aboutirent naturellement à un idéal ascétique en partant de la théorie que Dieu seul est pur et bon, la matière impure et mauvaise. Le renoncement au monde fut enseigné et pratiqué par les sectes juives des Esséniens et des Thérapeutes. Aux Indes, comme le remarque Kern, « climat, institutions, tour d'esprit contemplatif des indigènes, tout tendait à développer cette conviction que l'on ne saurait atteindre les plus hautes visées de la vie humaine, ni la véritable félicité, à moins de se retirer de ce monde agité, de se livrer en paix aux exercices de la piété, et de se mortifier dans une certaine mesure[3]. » Nous lisons dans l'Hitopadésa : — « On a dit que l'assujettissement aux sens était le chemin de la ruine, et

1. Harnack, *op. cit.* II. 214 *sqq.*; III. 258 *sqq.* Von Eicken, *Geschichte der mittelalterlichen Weltanschauung*, p. 313 *sqq.*

2. Cicéron, *De officiis*, I. 30; III. 33.

3. Kern, *Manual of Indian Buddhism*, p. 73.

leur subjugation le chemin de la fortune[1]. » Pour les Jaïns le plaisir est en soi un péché : — « Qu'est-ce que le déplaisir, et qu'est-ce que le plaisir? On devrait vivre sans dépendre de l'un ni de l'autre. Renonçant à toute gaîté, circonspect, attentif à se dominer, on devrait mener une vie religieuse[2]. » Le bouddhisme voit deux causes à la misère inséparable de la vie : — le désir passionné et l'ignorance. Donc deux remèdes : abolir passion et désir, mettre fin à l'ignorance[3]. Il est dit dans le Dhammapada : — « On ne satisfait jamais les désirs passionnés, fût-ce par une pluie d'or : aussi quiconque sait que ces désirs ont une saveur brève et sont gros de douleur, celui-là est un sage[4]. » Les pénitences, telles que les pratiquaient les ascètes de l'Inde, furent rejetées par Bouddha comme vexatoires, indignes et inutiles : — « Ni la nudité, ni les cheveux tressés, ni la saleté, ni le jeûne, ni de s'allonger sur le sol, ni de se frotter de poussière, ni de se tenir immobile, rien ne saurait purifier un mortel qui n'a pas vaincu les désirs[5]. » Au point où se rompt tout contact avec le terrestre, là, et là seulement, sont la délivrance et la liberté.

L'homme doit se libérer de l'esclavage des désirs terrestres : telle est la conclusion à laquelle aboutit un esprit contemplatif quand il réfléchit à la brièveté et au vide de tous les plaisirs du corps et de tous les appâts qui mènent l'homme à la misère et au péché. La séparation d'avec le monde matériel est l'idéal de l'enthousiasme religieux, dont l'aspiration suprême est de s'unir à Dieu, conçu comme un être immatériel, comme l'esprit pur.

1. Hitopadesa, cité par Monier-Williams, *Indian Wisdom*, p. 538.
2. Hopkins, *op. cit.* p. 291.
3. Oldenberg, *op. cit.* p. 212 *sq.* Monier-Williams, *Buddhism*, p. 99.
4. *Dhammapada*, 186 *sq.*
5. *Ibid.* 141. Voir aussi Oldenberg, *op. cit.* p. 301 *sq.*

CHAPITRE XL

LE MARIAGE

La nature sexuelle de l'homme l'incite à divers modes de conduite, qui donnent lieu à des jugements moraux. Nous allons d'abord considérer, dans l'ensemble des relations entre les sexes, celles qui se rangent sous la rubrique *Mariage*[1].

Dans un ouvrage antérieur, j'ai tenté d'établir qu'il n'y a pas eu, selon toute probabilité, dans l'histoire sociale de l'espèce humaine, une seule période où le mariage n'ait existé, le mariage humain étant apparemment un héritage de quelque progéniteur simiesque[2]. Je définissais alors le mariage : une liaison plus ou moins durable entre mâle et femelle, persistant au delà de l'acte de propagation pur et simple, jusqu'après la naissance du rejeton. Tel est le mariage au sens de l'histoire naturelle. Mais en tant qu'institution sociale, il prend une signification quelque peu différente : c'est une union réglée par la coutume et par la loi[3]. La société établit des règles relatives au choix des partenaires, au mode de contrat du mariage, à

1. Pour un exposé beaucoup plus complet du sujet, le lecteur est prié de se reporter à la cinquième édition de mon ouvrage : *The History of Human Marriage*, qui a été récrite et, sous cette forme nouvelle, publiée en trois volumes, Londres, 1921.

C'est à cette cinquième édition que se réfèrent dans la présente version réduite, et remaniée elle-même pour l'usage du traducteur, les citations de l'ouvrage indiqué.

2. Westermarck, *History of Human Marriage*, ch. III. *sqq.*

3. La meilleure définition que j'aie rencontrée du mariage, institution sociale, est celle qu'a donnée en ces termes le Dr Friedrichs (Einzeluntersuchungen zur vergleichenden Rechtswissenschaft, dans *Zeitschr. f. vergl. Rechtswiss.* X. 255) : « Une association entre personnes de sexe différent, juridiquement reconnue et privilégiée, ayant pour objet l'entretien d'un foyer commun et d'un commerce sexuel, ou le commerce sexuel exclusivement ».

sa forme, à sa durée. Ces règles sont essentiellement l'expression de sentiments moraux.

Et d'abord, il y a un cercle à l'intérieur duquel le mariage est interdit. Il semble que l'horreur de l'inceste soit à peu près universelle dans l'espèce humaine et que les rares cas dans lesquels on note l'absence de ce sentiment doivent être regardés comme des anomalies. Mais les degrés de parenté en deçà desquels le mariage est interdit ne sont pas, il s'en faut, partout les mêmes. On le tient abominable surtout — et, semble-t-il, partout — entre parents et enfants; on l'abomine aussi, en général, entre frères et sœurs issus de la même mère et du même père. La plupart des cas signalés comme exceptions à cette règle concernent des personnes royales pour lesquelles il eût paru inconvenant de contracter mariage avec des individus de moindre origine; mais dans ces cas même il y a souvent doute sur le point de savoir si les conjoints sont pleinement frères et sœurs. Il semble, au demeurant, que ce soit sans raison suffisante que l'on ait attribué à certains peuples l'habitude des mariages entre frères et sœurs[1]. Témoin, notamment, les Veddahs de Ceylan, qui passèrent longtemps pour regarder le mariage entre un frère et sa sœur cadette comme *le* mariage vraiment digne de ce

1. Tel est sans doute le cas des divers peuples mentionnés pour leur pratique des unions incestueuses par Sir J. G. Frazer (*Pausanias's Description of Greece*, II. 84 *sq.*). La sommaire affirmation de Turner (*Samoa*, p. 341), déclarant que les Néo-Calédoniens ne prenaient aucun souci des lois de la consanguinité dans leurs mariages, lesquels se contractaient même entre les plus proches parents, diffère radicalement de celle de M. de Rochas, dans sa description du même peuple (*Nouvelle-Calédonie*, p. 232) : « Les Néo-Calédoniens », écrit ce dernier, « ne se marient pas entre proches parents du côté paternel; mais du côté maternel, ils se marient à tous les degrés de cousinage. » Frères et sœurs, parvenus à l'âge mûr, ne sont plus autorisés à entretenir les uns avec les autres des relations sociales; il leur est défendu de se tenir compagnie les uns aux autres, même en présence d'une tierce personne; s'ils se rencontrent par hasard, ils doivent se détourner aussitôt; et si cela ne se peut, la sœur doit se jeter face contre terre. « Cet éloignement », ajoute M. de Rochas (*ibid.* p. 239), « qui n'est certes l'effet ni du mépris ni de l'inimitié, me paraît né d'une exagération déraisonnable d'un sentiment naturel, l'horreur de l'inceste. » Frazer s'appuie sur Thomson pour imputer aux Massaï la pratique des mariages entre frères et sœurs; mais un auteur plus récent et, semble-t-il, mieux informé, nous assure que « les Ma saï n'épousent pas leurs proches parents » et que « l'inceste est inconnu chez eux » (Hinde, *The Last of the Masai*, p. 76). Quant au renseignement d'après lequel, chez les Obongo, race naine de l'Afrique occidentale, les sœurs et les frères s'entremarieraient, il n'a d'autre source que les racontars des Achango, peuple voisin qui les déteste (Du Chaillu, *Journey to Ashango-Land*, p. 320). Enfin l'assertion de Liebich touchant les Gypsies (*Die Zigeuner*, p. 49), qui permettraient au frère d'épouser sa sœur, n'est pas vraie, en tout cas, de ceux de Finlande, lesquels ont l'inceste en horreur (Thesleff, Zigenarlif i Finland, dans *Nya Pressen*, 1897, n. 331 B).

nom[1]. Or « pareil inceste, dit Nevill, ne fut jamais toléré, et ne l'aurait pu être, tant qu'ont subsisté les coutumes des Veddahs. L'inceste à leurs yeux est pire que le meurtre. Ce sentiment est si positif que les Tamils ont même bâti une légende sur le cas d'un Veddah qui, recevant de sa sœur des avances immodestes, la tua sur le champ. L'erreur vient d'une ignorance grossière des usages de ce peuple, chez qui l'on appelle *nagâ* ou *nangî* la cousine avec laquelle il convient de se marier, soit la fille du frère de sa propre mère, soit la fille de la sœur de son père. Or, en singalais, le même mot veut dire « jeune sœur ». Il arrive que l'interprète singalais traduise : — « Epousez-vous vos *nagâs*? » Réponse (j'en ai fait l'épreuve bien souvent) : — « Oui, toujours autrefois, mais pas toujours maintenant. » Vous dites alors : — « Quoi, vous épousez vos propres sœurs *nagâs* ! » On vous répond par un démenti offensé et furieux, car cette question seule est par elle-même un outrage. » Le même écrivain ajoute : « En aucun cas un Veddah n'a épousé une personne de sa propre famille, alors même que la parenté se perdait dans la nuit des temps. Un tel mariage est un inceste. L'inceste est puni de mort[2]. »

En règle générale, les degrés de parenté interdits sont plus nombreux chez les peuples non influencés par la civilisation moderne qu'ils ne le sont dans des communautés plus avancées : les interdictions s'étendent, en beaucoup de cas, à tous les membres de la tribu ou du clan ou de la phratrie ou de la « classe » (dans l'acception que revêt ce terme par rapport à l'exogamie australienne et mélanésienne) ou de la communauté locale; et la violation de ces règles est tenue pour un crime des plus odieux[3].

Les Algonquins citent des cas où des hommes ont été mis à mort par leurs proches, pour avoir épousé des femmes de leur propre clan[4]. Chez les Assiniboins, tribu Siou, on chasserait avec dégoût celui qui se marierait dans son propre clan[5]. Les Hottentots punissaient de mort le mariage entre cousins au premier ou

1. Bailey, Wild Tribes of the Veddahs of Ceylon, dans *Trans. Ethn. Soc.* N. S. II. 294 *sq.*

2. Nevill, Vaeddas of Ceylon, dans *Taprobanian*, I. 178.

3. Westermarck, *op. cit.* II. 101 *sqq.*

4. Frazer, *Totemism*, p. 59.

5. Dorsey, Siouan Sociology, dans *Ann. Rep. Bur. E hn.* XV. 224.

au deuxième degré[1] Un Bantou de la côte trouve ce genre d'unions « horrible, inexprimablement honteuse[2] ». Les Bussoga (Ouganda) voyaient avec horreur tout ce qui approchait de l'inceste, même chez les animaux domestiques[3]. Chez les Kandhs de l'Inde, « le mariage entre gens de même tribu, quelle que soit l'importance et la dispersion de celle-ci, est regardé comme incestueux et passible de mort[4] ». Dans l'Archipel Malais, on noyait communément les incestueux[5] à moins qu'ils ne fussent, dans d'autres tribus, mangés[6], ou encore enterrés vifs[7]. A Efate (Nouvelles-Hébrides), on encourrait la mort si l'on épousait quelqu'un du clan de sa mère[8]. Chez les insulaires des Mortlock (Carolines), ce châtiment s'applique, paraît-il, à quiconque entretient commerce sexuel avec un membre de sa propre « tribu[9] ». Nulle part les lois du mariage n'ont été plus astreignantes que chez les aborigènes australiens. Leurs tribus sont groupées en subdivisions exogamiques, dont le nombre varie; et le châtiment régulièrement infligé pour le mariage ou le commerce sexuel avec une personne appartenant à une division interdite était — du moins jusqu'à l'occupation du pays par les blancs — la mort[10].

Non moins vive est l'horreur de l'inceste dans les nations qui ont dépassé le stade de la sauvagerie ou de la barbarie. Les Chinois punissent de mort l'inceste avec un grand-oncle, un cousin du père au premier degré, un frère, un neveu, et ils condamnent à périr étranglé l'homme qui épouse la sœur de sa mère; celui-là même est puni et sa peine est de soixante coups de bâton, qui épouse une personne portant le même nom de famille que lui[11]. L'inceste fut également tenu en abomination par les peuples dits « aryens » de l'antiquité[12]. Il est dit, dans les « Institutes de Vichnou », que les rapports sexuels d'un homme avec sa mère, ou sa fille, ou sa bru, constituent un crime du plus haut degré, qu'il ne saurait expier qu'en se jetant dans les flammes[13].

Bien des théories ont été émises pour expliquer l'inter-

1. Kolben, *Present State of the Cape of Good Hope*, I. 155 *sq.*

2. Theal, *History of the Boers in South Africa*, p. 16.

3. Johnston, *Uganda Protectorate*, II. 719.

4. Macpherson, cité par Percival, *Land of the Veda*, p. 345. *Cf.* Hunter, *Annals of Rural Bengal*, III. 81.

5. Wilken, *Huwelijken tusschen bloedverwanten*, p. 26 *sq.* Riedel, *De sluik- en kroesharige rassen tusschen Selebes en Papua*, p. 460.

6. Wilken, *Over de verwantschap en het huwelijks- en erfrecht bij de volken van het maleische ras*, p. 18.

7. *Glimpses of the Eastern Archipelago*, p. 105.

8. Macdonald, *Oceania*, p. 18, *sq.*

9. Kubary, Die Bewohner der Mortlock Inseln, dans *Mittheil. d. Geogr. Gesellsch. in Hamburg*, 1878-79, p. 251.

10. Westermarck, *op. cit.* II. 131 *sqq.*

11. Medhurst, Marriage, Affinity, and Inheritance in China, dans *Trans. Roy. As. Soc. China Branch*, IV. 221 *sqq.*

12. Leist, *Alt-arisches Jus Gentium*, p. 394 *sq.*

13. *Institutes of Vishnu*, XXXIV. 1 *sq.*

diction du mariage entre proches parents. J'en ai critiqué quelques-unes dans mon « Histoire du mariage », et j'ai hasardé de présenter en même temps ma propre explication[1]. J'ai fait observer la remarquable absence de sentiments érotiques que l'on constate entre gens ayant vécu dès leur enfance dans une étroite intimité. Ce n'est pas assez dire. Dans ce cas, comme en bien d'autres, l'indifférence sexuelle se combine avec un sentiment positif d'aversion à la seule pensée de l'acte sexuel. Or c'est là, si je ne m'abuse, que réside la cause fondamentale des prohibitions exogamiques. Les personnes qui ont vécu dès leur enfance dans une étroite intimité sont, dans la règle, de proches parents; et dès lors leur aversion à la pensée de s'unir sexuellement entre elles se traduit dans la coutume et la loi par l'interdiction d'un rapprochement entre parents.

L'existence d'un sentiment comme celui que je suggère, ou au moins d'une indifférence sexuelle entre associés du même foyer, a été reconnue par divers écrivains comme un phénomène psychologique prouvé par l'expérience commune[2], et ce phénomène est sans nul doute universellement observable. Quantité de faits ethnographiques semblent d'ailleurs confirmer que ce n'est pas, au premier chef, le degré de consanguinité, mais l'intimité de la cohabitation qui détermine les lois prohibitives contre l'intermariage. Ainsi maints peuples ont une règle d'exogamie qui ne repose pas du tout sur la parenté, mais sur des considérations purement locales, en vertu desquelles l'intermariage est interdit à tous les membres d'une horde ou d'un village, ne fussent-ils d'ailleurs aucunement apparen-

1. Westermarck, II. 162 *sqq.*

2. Le Dr Freud soutient, il est vrai (*Totem und Tabu*, p. 115 de l'éd. allemande), que « les expériences de la psychanalyse démontrent qu'il est tout à fait impossible de postuler une aversion innée pour les rapports incestueux. Elles ont au contraire établi que les premiers élans sexuels du jeune homme sont régulièrement de nature incestueuse et que de tels élans refoulés jouent plus tard, comme agents des névroses ultérieures, un rôle que l'on ne saurait sous-estimer. » Avant d'admettre que les résultats de la dite psychanalyse détruisent ma théorie, j'aurais besoin de quelques preuves pour prendre cette supposition au sérieux. Dans la terminologie du Dr Freud, les « élans sexuels » peuvent impliquer des états mentaux très différents du désir d'entretenir des rapports sexuels; et l'étude des personnes névrosées peut difficilement être considérée comme le guide le plus sûr pour mener à l'intelligence des manifestations normales de l'instinct sexuel. Un autre psychanalyste, le Dr Jung, observe (*Collected Papers on Analytical Psychology*, p. 231 ; *cf. Idem*, *Psychology of the Unconscious*, p. 463) : « Je crois pouvoir attribuer aussi peu de force aux désirs incestueux dans l'enfance que dans l'humanité primitive. »

tés[1]. Les degrés interdits sont très différemment définis dans les coutumes ou les lois des différentes nations, et il apparaît en somme que la défense des mariages entre consanguins se lie de près au fait de leur étroite cohabitation. Très souvent les règles contre l'inceste sont plus ou moins unilatérales, commandent plus d'exclusions du côté paternel ou du côté maternel, selon le système de filiation qui prévaut. Or, puisque la ligne de descendance a des attaches multiples avec les relations de parenté locales, nous en pouvons raisonnablement inférer que ces relations locales exercent une influence considérable sur le tableau des degrés interdits. Il est, toutefois, bien des cas dans lesquels l'étroite cohabitation n'influe qu'indirectement sur les défenses d'intermariages[2]. L'aversion pour le mariage entre personnes vivant dans l'intimité les unes des autres a suscité des interdictions visant le mariage entre parents; et comme la parenté s'établit au moyen d'un système de noms, l'on en vient à identifier le nom et la relation de parenté. Ce système est nécessairement unilatéral. La descendance dont il perpétue la trace, il l'établit dans la ligne masculine ou dans la ligne féminine, il ne peut l'établir à la fois dans les deux[3]; et la ligne non perpétuée dans ce témoignage du nom, fût-elle reconnue comme ligne de parenté, se voit naturellement plus ou moins négligée et ne tarde pas à tomber en oubli. Aussi advient-il fréquemment que les degrés interdits du mariage s'étendent, d'un côté, très loin — jusqu'à englober tout le clan — mais pas de l'autre côté. Souvenons-nous aussi que, dans les concep-

1. M. Cunow (*Die Verwandtschafts-Organisationen der Australneger*, p. 187) trouve ce raisonnement « plutôt bizarre », et offre à son tour une explication de la règle en question : — « En réalité, écrit-il, l'interdiction s'explique simplement par ce fait que le groupe local coïncide très souvent avec l'association familiale ou, respectivement, totémique, et que dès lors ce qui vaut pour la *Gens* s'applique aussi au groupe local. » Mais ce n'est là qu'une inférence personnelle de M. Cunow. Et on peut se demander en quoi il est plus « bizarre » de penser que l'interdiction du mariage entre proches parents est née de l'aversion pour les relations sexuelles entre personnes élevées ensemble, que d'admettre que la règle interdisant le mariage entre personnes non parentes vivant dans la même communauté est née de l'interdiction du mariage entre parents.

2. Je ne comprends pas comment, après avoir lu mon livre, on peut, tel M. Cunow (*op. cit.* p. 186 *sqq.*), me faire dire que le groupe à l'intérieur duquel le mariage est défendu se confond avec le groupe des gens qui vivent dans l'intimité les uns des autres. En apportant un peu plus 'attention à sa lecture, M. Cunow aurait pu s'épargner tout le mal qu'il se donne pour prouver ma profonde ignorance des organisations sociales primitives.

3. *Cf.* Tylor, *Early History of Mankind*, p. 285 *sq.*

tions primitives, le nom lui-même constitue un lien mystique entre tous ceux qui le possèdent en commun. « Au Groenland, comme partout ailleurs », écrit Nansen, « le nom a beaucoup d'importance, on croit qu'il existe une affinité spirituelle entre deux personnes portant le même nom[1]. » D'une façon générale, ce sentiment que deux personnes sont intimement liées, quelle que soit d'ailleurs la nature du lien qui les unit, peut faire naître par association d'idées la croyance que le mariage ou le commerce sexuel entre ces personnes est incestueux. De là les interdictions du mariage entre parents par alliance ou par adoption; de là encore celles que prononcent les Eglises romaine et grecque en alléguant la « parenté spirituelle ».

Maintenant la question se pose : — Comment est née cette aversion pour le mariage, et pour le commerce sexuel en général, entre gens ayant vécu depuis leur prime jeunesse dans une étroite intimité? J'ai suggéré qu'elle pouvait être l'effet de la sélection naturelle. Prenant en considération tous les faits relatifs au sujet que j'ai pu recueillir, il me paraît impossible de ne pas admettre que le consanguinisme est, en général, d'une façon ou d'une autre, plus ou moins nuisible à l'espèce. Et je pense trouver là une explication tout à fait suffisante de l'absence de penchant, ou même de l'aversion positive, que marquent pour l'intercommerce sexuel des personnes ayant vécu dès leur enfance dans cette étroite intimité qui caractérise les relations mutuelles de la plus proche parenté. Nul doute qu'en ce cas, comme en d'autres, la sélection naturelle n'ait opéré, et qu'en éliminant les tendances destructrices tout en préservant les variations utiles, elle n'ait modelé l'instinct sexuel de manière à répondre aux besoins de l'espèce. On ne saurait objecter contre cette vue le fait que les mariages entre cousins ne se sont pas attestés délétères au point de produire une telle sélection. Car si, comme je le maintiens, la famille consistant en parents et enfants a prévalu comme unité sociale chez nos anciens progéniteurs humains ou simiesques, la particularité de l'instinct sexuel dont je parle se serait

1. Nansen, *Eskimo Life*, p. 230.

développée comme conséquence du caractère nocif des unions entre les plus proches des proches, à moins toutefois qu'elle ne fût un héritage de quelque espèce encore plus ancienne de mammifères. Mais, une fois acquise, elle se serait naturellement manifestée aussi dans le cas des personnes moins étroitement apparentées, ou même non parentes, qui dès l'enfance vivaient intimement associées, et cela quelque inoffensives qu'eussent été des unions entre elles : point de départ d'un enchaînement d'idées et de sentiments qui pouvait aisément conduire à l'interdiction de commerce sexuel même entre des individus ne vivant pas du tout ensemble,

Quant à savoir *pourquoi* le consanguinisme serait nuisible à l'espèce, c'est une autre question. Pour beaucoup d'auteurs, tous les maux qui en résultent sont dus à la combinaison et à l'accroissement consécutif des tendances morbides communes aux deux parents, et c'est dès lors la présence ou l'absence de pareilles tendances qui décide si les unions consanguines sont ou ne sont pas nocives. D'autres écrivains soutiennent que les mauvais effets d'un étroit consanguinisme chez les animaux, ou de l'auto-fertilisation chez les plantes, résultent du fait que les éléments d'union sexuelle mâle et femelle sont insuffisamment différenciés, quoique nous ne sachions pas pourquoi un certain degré de différenciation serait plus nécessaire ou plus favorable à la fertilisation ou à l'union de deux organismes qu'à l'affinité chimique ou à l'union de deux substances. Mais ma théorie de l'origine de l'exogamie ne dépend pas, quant à sa justesse, des raisons particulières que l'on assigne à la nocivité du consanguinisme.

Cet essai d'expliquer l'interdiction du mariage entre parents et l'exogamie n'a pas laissé de me valoir quelques précieuses marques d'assentiment[1]; mais le plus souvent,

1. A. R. Wallace, dans son Introductory Note à mon *History of Human Marriage*, p. X. Giddings, *Prin iples of Sociology*, p. 267. Howard, *History of Matrimonial Institutions*, I. 125 *sqq.* Sir E. B. Tylor (dans *Academy*, XL. 289) dit en parlant de ma théorie que je suis, en tous cas, « sur la bonne piste. » Voir aussi Crooke, *Tribes and Castes of the North-Western Provinces and Oudh*, I. p. CLXXIX, CLXXX, CCII.

me semble-t-il, on l'a rejeté. Pourtant, après un examen attentif des diverses objections qu'il a soulevées, je ne vois pas qu'il y ait lieu de modifier mon opinion. Certains de mes contradicteurs ont évidemment mal saisi le raisonnement sur lequel se fonde la théorie incriminée. Ainsi, le professeur Robertson Smith assure qu'elle commence par présupposer la coutume même qu'elle prétend expliquer, savoir : l'exogamie; « elle postule » dit-il, « l'existence de groupes, qui pendant plusieurs générations (car la survivance des plus aptes n'implique pas moins que cela) évitèrent de prendre femme à l'intérieur du groupe[1]. » Or ce que postule ma théorie, ce n'est pas l'existence de groupes exogames, c'est l'apparition spontanée de sentiments d'aversion individuels. Et si, comme le déclare Andrew Lang, toute mon argumentation n'est qu'un « cercle vicieux[2] », alors la théorie même de la sélection naturelle est un cercle vicieux, car il ne saurait y avoir sélection de qualités qui n'existaient pas déjà.

On a soutenu que, si l'étroite intimité de la vie en commun fait naître chez ceux qui la vivent une aversion pour l'intercommerce sexuel, cette aversion devrait se manifester entre époux, aussi bien qu'entre proches parents[3]. Mais les deux cas ne sont nullement identiques. Le sentiment dont j'ai parlé est un sentiment d'aversion associé à l'idée du commerce sexuel entre gens ayant vécu dans une relation d'intimité longtemps persistante, et datant d'un âge où l'action du désir était naturellement hors de question[4]. Au contraire, quand un homme épouse une femme, son sentiment à l'égard de celle-ci est tout différent, et son élan amoureux peut subsister, voire augmenter, pendant l'union

1. Robertson Smith, dans *Nature*, XLIV. 271.

2. Lang, *Social Origins*, p. 33.

3. Durkheim, La prohibition de l'inceste et ses origines, dans *L'année sociologique*, I. 64. Le professeur Durkheim renvoie, sur ce point, à un article du Dr Simmel, Die Verwandtenehe, dans *Vossische Zeitung*, 3 et 10 juin 1894. Mais je ne vois pas en quoi le Dr Simmel est si opposé à mon opinion. Il dit simplement ceci : — « L'intimité de la vie en commun n'a pas du tout pour unique effet d'émousser (le désir); dans beaucoup de cas, au contraire, elle agit même comme excitant, sans quoi la vieille expérience serait démentie qui nous montre si souvent l'amour naissant au cours du mariage, alors qu'il faisait défaut au début. »

4. *Cf.* Bentham, *Theory of Legislation*, p. 220 : — « Les individus habitués à se voir et à se connaître depuis un âge où ils n'étaient capables ni de concevoir ni d'inspirer le désir, se verront toute leur vie avec les mêmes yeux. »

conjugale; bien que, même en ce cas, la longue vie en commun tende incontestablement à produire l'indifférence sexuelle, et quelquefois l'aversion positive. Dire que le foyer est mis à l'abri de l'inceste par la loi, la coutume et l'éducation seulement[1], ce n'est pas montrer grand discernement. Si la loi peut interdire au fils d'épouser sa mère, au frère d'épouser sa sœur, elle ne peut les empêcher de *désirer* une telle union. Les codes les plus draconiens ont-ils eu raison, par exemple, de l'amour homosexuel? Platon en fait la remarque : il y a une loi non écrite qui suffit à interdire l'inceste, dont « la seule pensée n'effleure pas l'esprit de la plupart[2] ». Si l'on tient compte de l'extrême variabilité à laquelle est sujette l'impulsion sexuelle, on ne s'étonnera point de voir se produire des cas que nous regardons comme incestueux. Ce qui semble bien plus remarquable, c'est que l'horreur de l'inceste soit si générale et les exceptions à la règle si rares.

Le Dr Havelock Ellis, de son côté, fait à ma théorie cette objection qu'elle tient pour existante une variété d'instincts difficilement admissible. « Une tendance innée », dit-il, « à la fois si spécifique et si négative, et qui implique en même temps des processus intellectuels délibérés, ne saurait être introduite sans quelque violence dans la classe des instincts reconnus. C'est un instinct aussi embarrassant, aussi artificiel, que le serait, par exemple, celui de nous abstenir de manger les pommes de notre propre verger. Et pourtant l'horreur de l'inceste a son explication excessivement simple... Le fait que, normalement, l'instinct de s'accoupler n'entre pas en jeu dans le cas des frères et des sœurs, ou des garçons et des filles élevés ensemble depuis leur enfance, est un phénomène purement négatif, dû à l'absence (inévitable en pareil cas) des conditions qui suscitent l'impulsion à l'accouplement... Entre ceux qui ont été élevés ensemble depuis l'enfance tous les stimulants

1. Pour les partisans de cette opinion, voir Westermarck, *op. cit.* II. 162 *sqq.*; elle s'est exprimée depuis par Krauss, dans *Am Ur-Quell*, IV. 151, et Finck, *Primitive Love*, p. 49.

2. Platon, *Leges*, VIII. 838. Chez les Maoris de Nouvelle-Zélande, dit Colenso (*Maori Races*, p. 47 *sq.*), frères et sœurs adultes dormaient ensemble, comme ils l'avaient toujours fait depuis leur naissance, « non seulement sans péché mais sans même y penser. »

sensoriels de la vision, de l'ouïe et du toucher sont émoussés par l'usage, ramenés au calme niveau de l'affection, privés de leur pouvoir de faire naître l'excitation éréthistique qui produit la tumescence sexuelle[1]. » Je crois que le Dr Havelock Ellis a grandement exagéré la différence entre ma théorie et la sienne. L' « instinct » dont j'ai parlé dans les premières éditions de mon « Histoire du Mariage » (je préfère aujourd'hui éviter ce terme afin de ne pas soulever une question de définition) est simplement une aversion pour les rapports sexuels avec certaines personnes : savoir, un phénomène mental parfaitement bien connu et dont le Dr Ellis lui-même, dans ses excellentes « Etudes de psychologie sexuelle », nous a donné maints exemples, d'un caractère tout instinctif. Il observe notamment que plusieurs des invertis décrits par lui éprouvent ce que l'on appelle *horror feminæ*, c'est-à-dire que pour eux la femme, en tant qu'objet sexuel, n'est pas seulement indifférente, mais « repoussante[2] »; et il parle aussi, à diverses reprises, de l' « horreur » de l'inceste. En fait, l'indifférence sexuelle se combine généralement avec l'aversion, dès que naît la pensée de l'acte de chair : je crois même qu'il en va ainsi normalement chaque fois que l'idée d'un commerce sexuel occupe l'esprit avec une intensité suffisante et qu'aucun désir ne s'ensuit. Or, nous l'avons vu, les aversions généralement ressenties conduisent aisément à la désapprobation morale et à des prohibitions dans la coutume ou la loi.

Une autre objection peut se formuler comme suit : si mon explication de l'interdiction de l'inceste était valable, on devrait constater la même répugnance pour les unions entre gens non apparentés, mais élevés ensemble, que pour les unions entre proches parents ; or, en réalité, ces deux cas ne sont nullement envisagés sous le même jour, et le dernier seul passe pour incestueux[3]. Naturellement le degré de l'intimité a beaucoup d'importance : aussi l'argument du Dr Stein-

1. Havelock Ellis, *Studies in the Psychology of Sex*, Sexual Selection in Man, p. 205 *sq.*
2. Havelock Ellis, *op. cit.* p. 164.
3. Steinmetz, *Die neueren Forschungen zur Geschichte der menschlichen Familie*, dans *Zeitschr. f. Socialwiss.* II. 818 *sq.*

metz : — « Les Français, très sensuels, semblent épouser souvent les amies de leur première jeunesse[1] » — ne porte-t-il pas. Je crois que l'amour sexuel entre un homme et sa fille adoptive est presque aussi anormal qu'entre un père et sa fille; et certains peuples blâment, ou même interdisent, le mariage entre gens élevés ensemble dans la même famille, ou appartenant au même groupe local, alors même qu'ils ne sont pas unis par le sang[2]. Même entre garçons et filles élevés dans la même école, on constate une absence remarquable de sentiments érotiques, ainsi qu'en témoigne une dame qui a longtemps dirigé en Finlande une école mixte. Un jeune homme lui assura que ni lui ni aucun de ses amis ne pensaient jamais à épouser une camarade d'école[3]; moi-même, j'ai entendu parler d'un jeune garçon qui établissait une distinction fort nette entre les filles de son école et les autres, les « vraies», comme il disait. Toutefois, pour blâmables et peu naturelles que soient les unions entre parents et enfants adoptifs, je ne conteste pas que les unions entre parents attachés par le sang provoquent une horreur particulière; et il semble naturel qu'il en soit ainsi, puisque, depuis des temps immémoriaux, l'aversion pour les rapports sexuels entre gens vivant ensemble intimement s'est traduite par des interdictions d'unions entre consanguins. Celles-ci ont été stigmatisées par la coutume, la loi, la religion, et l'on a fait beaucoup moins attention aux rapports entre gens non apparentés, mais élevés par hasard au même foyer. La croyance au surnaturel, surtout, a joué un grand rôle dans les idées relatives à l'inceste comme dans toute autre matière de moralité sexuelle, en raison du mystère qui enveloppe tout ce qui a trait aux fonctions de reproduction[4]. Les Aléoutes, autrefois, croyaient que l'inceste, à leurs yeux le plus grand des crimes, avait toujours pour suite la naissance de monstres avec des défenses de

1. Steinmetz, *ibid.* II. 818.

2. Westermarck, *op. cit.* II. 154 *sqq.* Chez les insulaires, à l'ouest du détroit de Torrès, le mariage était interdit, « par une délicatesse de sentiment remarquable, avec la sœur d'un ami intime ». (Haddon, Ethnology of the Western Tribe of Torres Straits, dans *Jour. Anthr. Inst.* XIX. 315).

3. Lucina Hagman, Fran samskolan, dans *Humanitas*, II. 188 *sq.*

4. Pour le lien entre les sentiments religieux et l'impulsion sexuelle, voir Vallon et Marie. Des psychoses religieuses, dans *Archives de Neurologie*, sér. II. vol. III. 184 *sq.*; Gadelius, *Om tvangstankar*, p. 120 *sq.*; Starbuck, *Psychology of Religion*, p. 401.

morse, des barbes, ou autres difformités[1]. De même les Cafres croient que le rejeton d'un commerce incestueux sera un monstre, « châtiment envoyé par l'esprit des ancêtres[2]. » Les Bataks de Sumatra voient dans une sécheresse prolongée la preuve que deux cousins au premier degré ont eu des rapports ensemble[3]. Les Galélariens croient que l'inceste provoque d'alarmants phénomènes naturels : tremblements de terre, éruption d'un volcan, pluies torrentielles[4]. Il n'est pas moins réprouvé par les religions supérieures, qui le flétrissent comme un odieux péché. Quant aux vues du christianisme sur ce point, il suffit de rappeler que l'Eglise étendit la liste des degrés de parenté interdits[5], et que la juridiction sur l'inceste, comme sur tout crime sexuel, fut exercée par les tribunaux ecclésiastiques[6].

On a enfin objecté à ma théorie qu'elle échouait à rendre compte du fait que les défenses d'intermariage atteignent souvent tous les membres d'un clan, y compris ceux qui vivent dans des localités différentes[7]. Renvoyant aux observations que j'ai présentées antérieurement sur ce point, je tiens à déclarer ici, avec une particulière insistance, que toute hypothèse visant à expliquer complètement les prohibitions de l'inceste doit admettre l'opération de la même loi mentale — la loi d'association — qui explique à mon avis l'exogamie de clan. Ainsi le professeur Durkheim, tout en soutenant que ma théorie sur l'horreur de l'inceste ne saurait valoir pour l'exogamie, puisque les membres du même totem ne cohabitent pas, s'empresse de recourir à l'analogie pour expliquer les prohibitions qui dépassent le clan-totem. Il s'efforce de montrer que l'exogamie de clan est la source de toutes les interdictions d'inceste, et que l'exogamie de clan, à son tour, naît du totémisme[8]. Pour

1. Veniaminof, cité par Petroff, *Report on Alaska*, p. 155.
2. Shooter, *Kafirs of Natal*, p. 45.
3. Von Brenner, *Besuch bei den Kannibalen Sumatras*, p. 212.
4. Van Baarda, Fabelen, verhalen en overleveringen der Galeareezen, dans *Bijdragen tot de taal - land - en volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, XLV (sér. VI. vol. 1), p. 514. Voir aussi Frazer, *Golden Bough*, II. 212 *sq.*
5. Westermarck, *op. cit.* II. 194 *sq.* Katz, *Grundriss des kanonischen Strafrechts*, p. 116 *sq.*
6. Stephen, *History of the Criminal Law of England*, II. 411.
7. Cunow, *op. cit.* p. 185. Durkheim. dans *L'Année sociologique*, I. 39, n. 2. Steinmetz, dans *Zeitschr. f. Socialwiss.* II. 819.
8. Voici ce que dit Durkheim (*L'Année sociologique*, I. 50) : — « Le sang

lui la règle de l'exogamie de clan a été étendue aux proches parents appartenant à des clans différents, parce qu'ils ne sont pas en contact moins intime l'un avec l'autre que ne sont les membres du même clan. De même, dans ma théorie, l'interdiction du mariage entre proches parents vivant dans une étroite intimité a été étendue à tous les membres du clan, en vertu de l'idée d'intimité qui s'associe à celle d'une communauté de descendance et de nom. Si l'hypothèse du professeur Durkheim me paraît fort peu satisfaisante[1], ce n'est certainement pas parce qu'il fait appel à la loi d'association pour expliquer les règles contre l'inceste. Qui nierait l'opération de cette loi dans l'interdiction, chez les catholiques romains, du mariage entre parrain et marraine, ou dans la règle qui, en Europe orientale, défend au garçon d'honneur de prendre femme dans la famille de l'épouse[2], ou dans les lois interdisant le mariage entre parents par alliance (on pourrait multiplier les exemples) ? Et pourquoi la même loi ne jouerait-elle pas aussi pour d'autres relations de parenté, comme celles que constituent la communauté de descendance et la communauté de nom ?

est tabou d'une manière générale et il taboue tout ce qui entre en rapports avec lui... La femme est, d'une manière chronique, le théâtre de manifestations sanglantes... La femme est donc, elle aussi, et d'une manière également chronique, tabou pour les autres membres du clan. » Mais le tabou n'est pas limité aux membres du clan : il affecte aussi les proches parents appartenant à des clans différents, et c'est là ce qui demande explication. Durkheim écrit (*ibid.* p. 19) : — « Quand on a pris l'habitude de regarder comme incestueux et abominables les rapports conjugaux de sujets qui sont nominalement du même clan, les rapports similaires d'individus qui, tout en ressortissant verbalement à des clans différents, sont pourtant en contact aussi ou plus intime que les précédents, ne peuvent manquer de prendre le même caractère. » Et plus loin (p.58) : — « Quand le totémisme disparaît, et avec lui la parenté spéciale au clan, l'exogamie devient solidaire des nouveaux types de famille qui se constituent et qui reposent sur d'autres bases, et comme ces familles sont plus restreintes que n'était le clan, elle se circonscrit, elle aussi, dans un cercle moins étendu ; le nombre des individus entre lesquels le mariage est prohibé diminue. C'est ainsi que, par une évolution graduelle, elle en est arrivée à l'état actuel où les mariages entre ascendants et descendants, entre frères et sœurs, sont à peu près les seuls qui soient radicalement interdits. »

1. Durkheim tente d'expliquer un phénomène universellement observable au moyen d'une institution dont l'existence n'a été prouvée que pour certains peuples. Comment sait-il qu'il y a eu jadis des clans totem chez tous ceux qui, aujourd'hui, interdisent le mariage entre proches ? Si les règles qui défendent aux parents d'épouser leurs enfants, aux frères d'épouser leurs sœurs, sont des survivances d'un ancien totémisme, comment expliquer l'aversion normale qu'inspirent ces unions? L'ancien totémisme n'explique assurément pas cela. Mais alors la coïncidence entre ces deux faits — prohibition légale de l'inceste, aversion psychique pour l'inceste — serait purement accidentelle? Supposition absurde selon moi (Voir *infra*, Notes additionnelles).

2. Maine, *Dissertations on Early Law and Custom*, p. 257 *sq.*

Outre le cercle intérieur en dedans duquel nul mariage n'est permis, il y a un cercle extérieur en dehors duquel le mariage est également interdit ou, du moins, désapprouvé. Celui-ci, comme l'autre, est d'étendue fort variable[1]. Tout peuple, vraisemblablement, juge que c'est une honte, ou même un crime de la part de ses hommes et surtout de ses femmes, d'aller prendre un conjoint dans une race toute différente, surtout une race inférieure. Les Romains n'avaient pas le droit d'épouser des barbares : l'empereur Valentinien édicta la peine de mort pour de telles unions[2]. De nos jours, une jeune Européenne se mettrait sans doute au ban de la société en épousant un indigène d'Australie. Chez de nombreux peuples, on ne se marie jamais, ou très rarement, hors de la tribu ou de la collectivité. L'Inde en offre plusieurs exemples. Les Tipperahs, les Abors, ne peuvent supporter l'idée que leurs filles se marieraient hors de leur clan[3]; le colonel Dalton s'entendit gravement déclarer que, « lorsqu'une jeune fille de Pádam se mésallie de la sorte, soleil et lune refusent de briller, et tel est le désarroi des éléments que tout travail est nécessairement suspendu, jusqu'au moment où la tache est lavée par le sacrifice et l'offrande[4] ». Dans le Pérou antique, il était défendu de se marier hors de sa province ou de son village[5]. Sparte et Athènes avaient interdit d'épouser des étrangères[6]. A Rome, le mariage d'un citoyen avec une femme qui n'était pas elle-même une citoyenne romaine, et qui n'appartenait pas à une communauté possédant le privilège du *connubium* avec Rome, était nul; les enfants nés de cette union ne pouvaient pas être légitimes[7].

Très souvent aussi, le mariage est interdit dans une même communauté entre gens de castes ou de classes différentes[8]. Quelques exemples. Les tribus sauvages du Brésil jugent honteuses au dernier point les alliances entre gens

1. Westermarck, *op. cit.* II. 39 *sqq.*
2. Rossbach, *Römische Ehe*, p. 465.
3. Lewin, *Wild Races of South-Eastern India*, p. 201.
4. Dalton, *Ethnology of Bengal*, p. 28.
5. Garcilasso de la Vega, *First Part of the Royal Commentaries of the Yncas*, I. 308.
6. Müller, *History of the Doric Race*, II. 302. Hearn, *The Aryan Household*, p. 156 *sq.*
7. Gaius, *Institutiones*, I. 56.
8. Westermarck, *op. cit.* II. 59 *sqq.*

libres et esclaves[1]. A Tahiti, si une femme de condition choisissait un mari qui fût son inférieur, tous les enfants qu'elle aurait de lui seraient mis à mort[2]. Dans l'Archipel Malais, les mariages entre personnes de rangs différents sont, en général, désapprouvés et, en certains lieux, interdits[3]. L'endogamie est l'essence du système de caste hindou : et encore n'est-ce pas assez de dire qu'un Hindou n'a pas le droit de se marier hors des limites de sa caste, car là où celle-ci est divisée en sous-castes, comme la plupart du temps, il ne peut d'ordinaire prendre femme hors de sa sous-caste, à moins qu'il n'ait le choix entre quelques-unes à l'exclusion des autres ; et le cas n'est pas rare où il lui est permis d'épouser une fille ressortissant à certaine sous-caste à laquelle il est interdit d'en donner une[4]. A Rome, plébéiens et patriciens ne purent se marier entre eux qu'à partir de l'an 445 avant J.-C. ; on n'autorisait pas d'union entre patriciens et clients ; et Cicéron lui-même désapprouve celles des *ingenui* avec des affranchis[5]. Chez les anciens peuples teutoniques, tout homme libre qui épousait une esclave devenait esclave lui-même[6]. Au treizième siècle encore une Allemande qui entretenait commerce avec un serf perdait sa liberté[7] ; et tant en Allemagne qu'en Scandinavie, quand du milieu de la classe libre s'éleva la noblesse comme ordre distinct, les mariages entre nobles et gens libres, mais non nobles, furent considérés comme des mésalliances[8]. L'Europe moderne même offre maints vestiges de l'ancienne endogamie de classe. D'après le droit civil allemand, le mariage d'un homme appartenant à la haute noblesse avec une femme de naissance inférieure constitue encore un *disparagium*, la femme n'a pas droit au rang de son mari, et ni elle, ni ses enfants n'ont le plein droit d'héritage[9]. Même si la loi n'y met nul obstacle, les mariages en dehors du clan sont souvent interdits par

1. Von Martius, *Beiträge zur Ethnographie Amerika's*, I. 71. Von Spix and Von Martius, *Travels in Brazil*, II. 74.
2. Ellis, *Polynesian Researches*, I. 25 . Cook, *Voyage to the Pacific Ocean*, II. 171 *sq.*
3. Westermarck, *op. cit.* II. 61.
4. *Ibid.* II. 59.
5. Mommsen, *History of Rome*, I. 371. Rossbach, *op. cit.* p. 249, 456 *sq.*
6. Winroth, *Æktenskapshindren*, p. 227.
7. *Ibid.* p. 230 *sq.* Weinhold, *Deutsche Frauen in dem Mittelalter*, I. 349, 353 *sq.*
8. Weinhold, *op. cit.* I. 349 *sq.*
9. Behrend, dans Von Holtzendorff, *Encyclopädie der Rechtswissenschaft*, I. 478.

la coutume. Suivant l'observation de Sir Henry Maine, « la limite endogamique extérieure en deçà de laquelle il convient de se marier, est le plus souvent affaire de mode ou de préjugé. En Angleterre ses traces sont bien effacées, mais non pas entièrement. Elle est (ou faut-il dire : était ?) plus nette aux Etats-Unis, par l'effet des préjugés qui s'opposent aux mélanges de sang entre blancs et noirs. Mais en Allemagne il faut renoncer à certaines dignités héréditaires si l'on se marie hors des limites admises. Et en France, malgré la lettre des institutions, les mariages entre noblesse et bourgeoisie (distinguées l'une de l'autre, *grosso modo*, par la particule), sont étonnamment rares, s'ils ne sont pas tout à fait inconnus[1]. »

La religion a été un grand obstacle à l'intermariage. Chez les Mahométans, un mariage entre chrétiens et musulmans n'est jamais permis. Mais un musulman a le droit d'épouser une chrétienne ou une juive (non pas une païenne) s'il est porté vers elle par un amour excessif, ou s'il n'arrive pas à trouver une femme professant sa propre religion[2]. La plus ancienne loi juive ne reconnaît pas le mariage avec une personne d'une autre croyance[3]; et au Moyen-Age, les chrétiens non plus ne toléraient pas les mariages entre Juifs et chrétiens[4]. Saint Paul indique qu'une chrétienne ne saurait être autorisée à épouser un païen[5]. Tertullien, parlant d'une telle alliance, la traite de fornication[6]; et au quatrième siècle, le concile d'Elvira interdit aux parents chrétiens de donner leurs filles en mariage à des païens[7]. Le mariage était même interdit entre adhérents des diverses confessions chrétiennes. Dans l'Eglise catholique, l'interdiction du mariage avec les païens et les Juifs fut bientôt suivie de l'interdiction des « mariages mixtes »; et les protestants, à leur tour, défendirent ces unions[8]. De nos jours, les mariages mixtes ne sont

1. Maine, *Dissertations on Early Law and Custom*, p. 224 *sq.*

2. Lane, *Modern Egyptians*, I. 123. D'Escayrac de Lauture, *Die afrikanische Wüste*, p. 68.

3. Westermarck, *op. cit.* II. 55.

4. Andree, *Zur Volkskunde der Juden*, p. 48. Neubauer, Notes on the Race-Types of the Jews, dans *Jour. Anthr. Inst.* XV. 19.

5. *I Corinthiens* VII. 39.

6. Tertullien, *Ad uxorem*, II. 3 (Migne, *Patrologiæ cursus*, I. 1292 *sq*).

7. *Concil. El berita um*, cap. 15 *sq*). (Labbe Mansi, II. 8). Voir aussi Müller, *Das sexuelle Leben der christlichen Kulturvölker*, p. 54.

8. Winroth, *op. cit.* p. 213 *sqq.*

contraires au droit civil ni dans les nations catholiques romaines, ni dans les protestantes; mais dans les pays soumis à l'Eglise grecque orthodoxe, les restrictions ecclésiastiques ont été adoptées, et sont encore reconnues par l'Etat[1].

Les règles d'endogamie viennent en premier lieu de la fière antipathie que chacun éprouve à l'égard de races, de nations, de classes, de religions qui ne sont pas les siennes. En violant ces règles, on est coupable devant le cercle auquel on appartient. On le blesse dans ses sentiments, on le couvre de honte et on s'en couvre soi-même. Les liaisons irrégulières en dehors du cercle endogamique trouvent souvent plus d'indulgence que les mariages, qui placent les intéressés sur un pied d'égalité. Un voyageur rapporte qu'à Djedda, où les mœurs sont très relâchées, une Bédouine peut bien se prêter pour de l'argent à un Turc ou à un Européen, mais se croirait à jamais déshonorée si elle l'épousait en légitime mariage[2]. A Rome on admettait entre hommes libres et esclaves le *contubernium*, mais non le mariage[3]. Nous-mêmes, nous préférons qu'une personne royale fasse, d'une femme de rang inférieur, sa concubine plutôt que son épouse.

La civilisation moderne tend de plus en plus à abattre les barrières entre les races, les nations, les classes, et les fidèles des diverses religions. Aussi les règles endogamiques sont-elles devenues moins strictes et moins étroites. La civilisation a, d'une part, resserré la limite interne en deçà de laquelle il ne faut pas se marier, et, d'autre part, élargi la limite externe en deçà de laquelle on peut se marier et l'on se marie généralement. Cette dernière évolution a une importance considérable dans l'histoire humaine. Issues en grande partie de l'orgueil de race ou de classe, ou de l'intolérance religieuse, les règles endogamiques ont à leur tour contribué à maintenir et fortifier ces sentiments, tandis que les intermariages fréquents ont eu nécessairement l'effet contraire.

1. Winroth, *op. cit.* p. 220 *sq.*
2. Gobineau, *Moral and Intellectual Diversity of Races*, p. 174, n. 1. (*De l'inégalité des races humaines*, 5e éd., p. 28, n. 1). *Cf.* d'Escayrac de Lauture, *op. cit.* p. 155.
3. Westermarck, *op. cit.* II. 63.

Comme les règles relatives au choix des conjoints, les façons de contracter mariage et les idées sur ce qui est juste et séant à cet égard ont subi des modifications successives. Dans certaines régions du monde a été observée la coutume de capturer les femmes : on ne connaît pourtant aucun peuple chez qui elle ait représenté le mode usuel et normal des épousailles. Elle apparaît surtout comme un incident de guerre ou comme une méthode pour se procurer une femme quand il serait malaisé ou gênant de l'obtenir par des moyens ordinaires. C'est ainsi que nous la constatons chez les sauvages vivant en petits groupes familiaux tels les Fuégiens, plusieurs tribus brésiliennes et les Bochimans; chez les tribus australiennes où, pour diverses raisons, maints jeunes hommes trouvent extrêmement difficile de se marier; enfin chez quelques peuples d'un type supérieur, comme un substitut du mariage par achat tendant à diminuer le « prix de l'épousée » ou même à éviter tout paiement. La coutume peut exiger qu'un règlement intervienne avec les parents de la fille capturée, et en pareil cas la capture est plutôt un préliminaire du mariage qu'une manière de le contracter. Il reste hors de doute que l'on a beaucoup exagéré la fréquence de ce « mariage par rapt». On l'a représentée comme ayant constitué jadis le mode normal des mariages contractés chez les peuples non civilisés : mais en émettant cette hypothèse, on se référait généralement à quelques coutumes très répandues qui étaient interprétées à tort, le plus arbitrairement du monde, comme survivances d'enlèvements pratiqués autrefois. Nous n'avons aucune raison d'admettre que, dans des circonstances normales, un homme ait été obligé pour se procurer une femme de l'enlever de force à ses parents. Les sauvages ne vivent pas, d'ordinaire, en mauvais termes avec leurs voisins, et il est impossible de croire qu'il y ait jamais eu un temps où n'existaient pas de relations amicales entre familles ne pouvant s'allier par mariage[1].

Chez les peuples les moins civilisés, la manière usuelle de contracter mariage est d'offrir quelque dédommagement

1. Westermarck, *op. cit.* II. 240 *sqq.*

au père ou aux autres parents : le « prix de l'épousée[1] ». Parfois il y a échange d'épousée contre épousée, comme on le voit très communément chez les indigènes d'Australie. En de nombreux cas une femme s'obtient par le moyen de services rendus à son père. Mais, le plus souvent, le dédommagement consiste en un transfert de propriété, de quelque nature que soit celle-ci. C'est là la forme de mariage qui a été généralement désignée sous le nom de « mariage par achat » : mais rien ne justifie l'emploi de ce terme en bien des cas et, dans les autres, il comporte cette réserve que les filles ne sont point vendues par leurs parents comme des objets mobiliers. Le don peut être une expression de bon vouloir ou de respect de la part du fiancé. Il peut être une preuve de sa capacité d'entretenir une femme. Il peut servir de protection pour la femme contre les mauvais traitements et pour le mari contre les mésaventures conjugales. Souvent le prix est envisagé comme une compensation de la perte subie en livrant la fille à son prétendant, ou comme une rémunération des dépenses que coûta son entretien jusqu'au mariage. Des motifs mercenaires peuvent également prédominer : ainsi quand les filles sont l'objet d'enchères où triomphe le plus offrant et quand elles ont été dressées en vue d'obtenir un prix élevé. Mais sur quelque argument que se fonde la demande d'un dédommagement en échange d'une fiancée, et de quelque valeur que soit ce dédommagement, il ne confère nullement au mari le droit de traiter son épouse comme bon lui semble. Ce qu'il achète uniquement, c'est le droit que garantit la coutume à un mari, quelle que soit l'étendue de ce droit suivant les cas. Et je crois que l'on a tout lieu d'affirmer que de tels droits ne sont jamais tout à fait absolus ou, en d'autres termes, qu'il n'existe pas de peuples chez lesquels une femme mariée se trouve complètement à la merci de son époux.

Etant admis que l'offrande de quelque dédommagement constitue sans nul doute, et à tous les degrés, le moyen normal de contracter mariage dans le monde non civilisé,

1. Westermarck, *op. cit.* II. 354 *sqq*.

on doit ajouter que, généralement parlant, et s'agissant soit du taux, soit de la fréquence de l'offrande, ce mode de mariage a augmenté d'importance avec les progrès de la culture économique. Hobhouse, Wheeler et Ginsberg observent que cette importance croissante apparaît davantage aux étapes pastorales qu'aux étapes agricoles, et que « les mêmes rapports sont encore plus fortement marqués si nous distinguons l'achat proprement dit des autres formes de dédommagement[1] ». Chez les peuples pasteurs, le mariage par dédommagement semble être à peu près universel[2].

Le mariage par dédommagement a aussi prévalu chez des peuples ayant atteint un degré de culture supérieur : en Chine et au Japon, dans toutes les branches de la race sémitique, chez les ancêtres des Indo-Européens actuels. Mais il a subi, avec le temps, des modifications qui ont conduit à des institutions très différentes du mode pratiqué à l'origine. La tendance générale de ce processus, c'est que les parents de la femme perdent plus ou moins les avantages économiques qu'ils retiraient de son mariage, et que les intérêts des parties contractantes sont pris en plus grande considération. Chez les Israélites, le « prix de l'épousée », appelé *mohar* ou *mahr*, était remis à elle-même tôt ou tard. Le *mahr* ou *sadâg*, requis par l'Islam comme condition de la validité d'un mariage, devient au regard de la loi koranique propriété de l'épousée, quoique remis à son père. Chez les peuples indo-européens, cette transformation du « prix de l'épousée » est indiquée par le fait que les termes qui le désignent assument ultérieurement le sens du mot dot[3].

Du mariage par dédommagement nous avons donc passé ainsi à la coutume de pourvoir la fiancée d'une dot attachée à son mariage et constituée en partie par le « prix de l'épousée ». Cette dot répond à des buts divers, souvent inextricablement mêlés. Elle peut avoir le sens d'un don en retour. Elle peut signifier que la femme est présumée con-

1. Hobhouse, Wheeler and Ginsberg, *Material Culture and Social Institutions of the Simpler Peoples*, p. 145.

1. *Cf.* Grosse, *Die Formen der Familie und die Formen der Wirthschaft*, p. 104.

3. Westermarck, *op. cit.* II. 406 *sqq.*

tribuer, tout de même que son mari, aux dépenses du ménage commun. Elle est très souvent conçue comme une provision assurée à la femme pour le cas où son mariage serait dissous par la mort du mari ou par quelque autre cause. Mais comme le mari a généralement l'usufruit de la dot aussi longtemps que le mariage dure, elle peut représenter un don en retour à l'homme en même temps qu'une provision pour la femme. A Athènes, la dot devint presque un critère du mariage honorable, par opposition au concubinage[1] : Isée dit qu'un homme qui se respecte ne saurait donner moins que le dixième de sa fortune à sa fille légitime[2]. Et à Rome, plus encore qu'en Grèce, la dot devint une marque distinctive de l'épouse légitime. Une femme avait le droit légal de réclamer de son père une *dos*, mais cette dot était donnée à son mari, non à elle, comme devant contribuer à défrayer les dépenses du ménage commun, ce qui ne l'empêchait pas d'être aussi conçue comme une provision dans l'intérêt de l'épouse[3]. Plus tard Justinien déclara le payement d'une dot obligatoire seulement pour les personnes de rang élevé[4]; mais la vieille coutume ne tomba pas pour cela en désuétude, et mainte loi ultérieure reconnut le droit des filles de réclamer une dot à leur mariage[5]. Le Code Napoléon déclare, au contraire, que les parents ne sont pas tenus de doter leur fille[6], et le même principe a été généralement adopté par la législation moderne. On n'en constate pas moins, surtout en pays latins, la persistance d'un sentiment très vif en faveur de la dotation, et il est notamment un facteur qui, de nos jours, tend à la préserver comme institution sociale de quelque importance. Dans une société où la monogamie est prescrite par la loi, où le nombre des femmes adultes dépasse celui des hommes adultes, où beaucoup de ceux-ci ne se marient jamais, et où beaucoup de celles-là mènent trop souvent comme épouses une vie oisive — dans une société ainsi composée

1. Cauvet, De l'organisation de la famille à Athènes, dans *Revue de législation et de jurisprudence*, XXIV. 154.
2. Is e, *Oratio de Pyrrhi hereditate*, § 51, p. 43.
3. Sohm, *Institutes*, p. 465, *sq*.
4. Ginoulhiac, *Histoire du régime dotal*, p. 103.
5. Sur la *dos necessaria* en pays germaniques, voir Mittelmaier, *Grundlage des gemeinen deuts hen Privatrechts*, II. 3.
6. Code Napoléon, art. 204.

il n'est point rare que la dot prévue pour le mariage devienne un fond d'achat par le moyen duquel un père fait l'acquisition d'un mari pour sa fille, de même qu'autrefois un homme faisait l'emplette d'une femme chez le père de celle-ci. Mais, comme l'observe Sutherland : — « Que des intérêts d'argent, soit d'un côté soit de l'autre, entrent visiblement dans le nombre des motifs conduisant au mariage, voilà qui offusque la délicatesse croissante des sentiments; aussi constatons-nous que la dot se meurt dans les communautés cultivées, tout de même que l'achat des femmes alla déclinant à chaque progrès de la civilisation[1]. »

Si la plupart des espèces animales vont d'instinct à la monogamie, ou à la polygynie, avec l'homme se présentent toutes les formes possibles du mariage. Il y a des mariages d'un homme avec une femme (monogamie), d'un homme avec plusieurs femmes (polygynie), de plusieurs hommes avec une femme (polyandrie) et, dans quelques cas exceptionnels, de plusieurs hommes avec plusieurs femmes[2].

Parmi les causes qui influent sur les formes du mariage, la proportion numérique des sexes joue un rôle important. La polyandrie paraît due en grande partie à un excédent d'hommes, bien qu'elle ne règne que là où d'autres circonstances la favorisent. Elle suppose une disposition anormalement faible à la jalousie, et n'a sans doute jamais existé dans l'espèce humaine qu'à titre d'exception. On ne connaît aucune preuve solidement établie à l'appui de la théorie, lancée par Mc Lennan, qu'elle fut la règle dans les temps anciens[3]. Au contraire, cette forme de mariage semble exiger un certain degré de civilisation : nous ne possédons aucun témoignage certain de son existence chez les plus inférieurs des sauvages. Le plus souvent, les divers maris sont des frères; et le frère aîné est généralement considéré comme le mari principal. Quand la rareté des femmes est telle qu'un homme ne peut espérer en obtenir pour lui, les sentiments fraternels peuvent induire un mari à consentir le

1. Sutherland, *Origin and Growth of the Moral Instinct*, I. 243.
2. Westermarck, *op. cit.* III. 1 *sqq.*
3. McLennan, The Levirate and Polyandry, dans *Fortnightly Review*, N.S. XXI. 703 *sqq. Idem, Studies in Ancient History*, p. 112 *sq.*

partage de son épouse avec ses frères cadets. Si en outre la polyandrie vise à prévenir la dispersion des biens, il est nécessaire que les maris soient frères, ou tout au moins proches parents. Il en va de même quand un homme est trop pauvre pour prendre et entretenir une femme à lui seul; et lorsqu'une pluralité de maris semble désirable pour que la famille et le foyer ne demeurent jamais longtemps sans soutien et protecteur mâle, un frère ne laisse pas d'apparaître comme le substitut le plus plausible du mari absent.

La polygynie, elle aussi, dépend dans une certaine mesure de la proportion numérique des sexes. On peut, je crois, affirmer qu'elle est autorisée chaque fois que, dans une tribu sauvage, il y a un excédent de femmes manifeste et plus ou moins permanent; du moins n'ai-je pas connaissance de témoignage en sens contraire qui me paraisse digne de foi, et je ne pense pas que la coutume des sauvages rendît la monogamie obligatoire, si par là un nombre considérable de femmes se trouvaient vouées au célibat. Mais s'il est vrai que l'existence de femmes disponibles encourage la polygynie ou la rend possible, sa cause directe réside en général dans le désir qu'éprouvent les hommes d'avoir plus d'une femme.

A ce désir on aperçoit des raisons diverses. D'abord, la monogamie exige du mari une continence périodique, et non seulement de quelques jours chaque mois, mais, chez bien des peuples, tant que durent la grossesse et l'allaitement. Une des causes principales de la polygynie est naturellement l'attrait qu'exercent sur l'homme la jeunesse et la beauté féminine: or, aux étapes inférieures de la civilisation, les femmes vieillissent en général beaucoup plus tôt que celles des communautés avancées. Autre puissant facteur : le besoin de variété. « On ne peut pas toujours manger du même plat », disaient à un voyageur les nègres d'Angola[1]. Il faut aussi faire entrer en ligne de compte le désir de postérité, de richesse, d'autorité. On invoque souvent, pour justifier un

1. Merolla da Sorrento, Voyage to Congo, dans Pinkerton, *Collection of Voyages*, XVI. 209.

nouveau choix, la stérilité de l'épouse. Il semble que chez les anciens Hindous, et même chez les Orientaux d'aujourd'hui, la polygynie vienne surtout de la crainte qu'ont les hommes de mourir sans postérité[1]. Plus on a de femmes, plus on a d'enfants; plus on a d'enfants, plus on est puissant. Dans la civilisation primitive, les parents et alliés sont souvent les seuls amis; et là où n'existe pas l'esclavage, le seul domestique sûr, après les femmes, c'est l'enfant. Un grand nombre de femmes contribue encore à enrichir un homme, non seulement par la procréation, mais par le travail. Chez les sauvages, le travail manuel est en grande partie entrepris par les femmes; et quand on ne peut se procurer ni esclaves, ni travailleurs à gages, il devient indispensable, si l'on a besoin de beaucoup de serviteurs, d'avoir beaucoup d'épouses.

Néanmoins, si désirable que puisse être la polygynie au point de vue masculin, elle est absolument interdite chez beaucoup de peuples; et dans les pays où elle existe comme institution établie, elle n'est guère pratiquée, sauf rares exceptions, que par une classe relativement restreinte. Ceci s'explique en partie par la proportion entre les sexes, en partie par d'autres causes non moins importantes[2]. Quand la main-d'œuvre féminine est restreinte, et qu'il n'existe pas de propriété accumulée, il devient très difficile pour un homme d'entretenir plusieurs épouses. Ou encore, quand le travail féminin a une valeur considérable, la nécessité de payer un prix d'achat pour une épouse est un obstacle que seuls peuvent surmonter les hommes les plus riches. D'autres facteurs, de l'ordre psychique, vont à l'encontre de la polygynie. Quand l'amour ne dépend que de l'attrait extérieur, il est forcément inconstant; mais quand il implique une sympathie née de qualités mentales, le lien conjugal survit à la jeunesse et à la beauté. Autre obstacle : le vrai sentiment monogamique, la passion concentrée sur un seul objet, que même les sauvages n'ignorent pas. Enfin, la polygynie peut être réprimée par

1. Wallin, *Reseanteckningar fran Orienten*, III. 267. Le Bon, *La civilisation des Arabes*, p. 424. Gray, *China*, I. 184.

2. Westermarck, *op. cit. passim.*

le respect des hommes pour les femmes. La jalousie n'est pas une passion exclusivement masculine, et chaque épouse ambitionne de régner dans la maison de son mari. Aussi, quand les femmes ont réussi à obtenir quelque influence sur leurs maris, ou quand les sentiments altruistes de l'homme se sont assez raffinés pour l'induire à respecter les sentiments de sa compagne plus faible, c'est souvent la monogamie qui en résulte.

Il est certain que la polygynie a été moins fréquente aux degrés inférieurs de la civilisation qu'elle ne l'est à un niveau un peu plus élevé. Si j'en juge sur les faits que j'ai pu recueillir, elle n'est pas pratiquée dans une grande mesure par les chasseurs et les chercheurs de nourriture les plus bas, quelques tribus d'Australiens et de Bochimans exceptées, et pas non plus par les agriculteurs du type le moins évolué; chez ces peuples vivant de chasse ou légèrement teintés d'agriculture, de nombreuses tribus sont strictement monogames. S'agissant au contraire des peuples pasteurs, je n'en ai trouvé aucun qui puisse être dit strictement monogame; et tant chez eux que chez les peuples agriculteurs les plus évolués, la polygynie est assurément plus répandue que parmi les chasseurs et les agriculteurs débutants, quoique les cas de monogamie régulière se présentent plus fréquemment chez les agriculteurs et les chasseurs de type supérieur. Ceci a été souligné aussi par Hobhouse, Wheeler et Ginsberg; ils remarquent que l'extension de la polygamie — d'où il ne suit pas nécessairement qu'elle soit réputée une bonne coutume — va sans cesse augmentant; elle est seulement plus marquée chez les peuples pasteurs. Mais si la civilisation, jusqu'à un certain point, s'atteste ainsi favorable à la polygynie, elle n'en conduit pas moins, dans ses plus hautes formes, à la monogamie.

La première tendance est due, pour une grande part à des circonstances économiques et sociales — l'accumulation de la richesse et son inégale distribution, ainsi que la différenciation sociale croissante : mais on notera que l'excédent considérable de femmes résultant de la guerre

chez les sauvages supérieurs n'existe pas à l'étape inférieure de la civilisation, où la guerre n'influe pas sérieusement sur la proportion des sexes. Très diverses, en revanche, sont les causes de la tendance rétrograde vers la monogamie, aux degrés supérieurs de la culture. Nulles croyances superstitieuses ne retiennent éloignés de leurs femmes les maris civilisés, pendant la grossesse et longtemps encore après l'accouchement. Le désir de progéniture est devenu moins intense. Une grande famille, au lieu de représenter une aide précieuse dans la lutte pour l'existence, est souvent considérée comme un insupportable fardeau. Un homme ne compte plus pour seuls amis ses proches; sa richesse et son influence ne dépendent plus du nombre de ses femmes et enfants. Une femme a cessé d'être un simple tâcheron; la main-d'œuvre humaine s'est vue supplantée en grande partie par le labeur animal et l'emploi des instruments et machines. Le sentiment de l'amour est devenu plus raffiné et, du même coup, plus résistant. Pour un esprit cultivé, la jeunesse et la beauté ne sont plus, tant s'en faut, les seuls attraits d'une femme : sans compter que la civilisation a prolongé le bail de la beauté féminine. Les sentiments propres au sexe faible sont tenus en plus haute estime, et les causes n'existent plus qui rendaient la polygynie désirable aux yeux des femmes elles-mêmes. L'éducation meilleure qui leur a été offerte, et bien d'autres facteurs de la civilisation moderne, leur permettent de vivre confortablement sans l'aide d'un mari.

Touchant l'évaluation morale de ces diverses formes de mariage, il faut remarquer que, même chez les peuples polygames, la coutume ou la loi permettent la monogamie; elle est pourtant méprisée quelquefois comme indice de pauvreté, alors qu'on vante la polygynie, signe de grandeur[1]. De même, l'idée que la monogamie est la seule forme convenable du mariage, et que toute autre est immorale, vient soit de la simple force de l'habitude; soit, peut-être, de cette conception qu'il est injuste que certains aient

1. Spencer, *Principles of Sociology*, I. 657.

plusieurs femmes, quand d'autres n'en ont aucune; soit encore du sentiment que la polygynie est une injure faite aux femmes; soit enfin de la condamnation du désir. Quant à l'obligatoire monogamie des nations chrétiennes, souvenons-nous que la monogamie était l'unique forme reconnue du mariage dans les sociétés sur lesquelles s'est greffé le christianisme; et que c'était la seule forme que pût tolérer une religion qui voyait d'un mauvais œil toute satisfaction accordée à l'instinct sexuel, et pour qui l'incontinence était le plus grand péché. L'Eglise à ses débuts montra peu de respect pour les femmes, mais une horreur profonde de la sensualité.

Quant au mariage par groupe, ce que j'en peux dire sommairement ici[1], c'est qu'à ma connaissance il apparaît toujours, du moins sous sa forme authentique, côte à côte avec la polyandrie, comme une combinaison de polyandrie et de polygynie. S'il est d'usage que des frères aient une épouse dont ils jouissent entre eux, mais avec faculté d'acquérir des femmes supplémentaires, celles-ci deviennent à leur tour les épouses communes de ces frères. Mais il y a aussi des peuples chez qui règne une espèce de communisme en matière sexuelle, de telle sorte que plusieurs hommes ont droit d'accès auprès de plusieurs femmes, quoique aucune de ces femmes ne soit proprement mariée avec plus d'un de ces hommes. Le fait que quelques savants faisant autorité appliquent le terme de mariage par groupe aux rapports de ce genre, ne doit pas nous induire en erreur sur leur vraie nature. Le mode de relation dit « mariage par groupe », et observé presque exclusivement chez certaines tribus australiennes, implique la licence sexuelle : aussi diffère-t-il essentiellement du mode de relation constituant le mariage ordinaire et individuel, qui existe à côté et qui ne se peut dissocier de la vie de famille, comme le remarque le Dr Malinowski, étant défini « par la nature des problèmes que comportent l'unité de vie économique de la famille et la multiplicité des liens créés par la vie commune dans une hutte, au fur et à mesure que la progéni-

1. Westermarck, *op. cit.* III. 223 *sqq.*

ture requiert éducation et affection[1]». Mais même du point de vue strictement sexuel, il n'y a pas de comparaison possible entre les droits du mari individuel et ceux des autres « maris ». Loin de me ranger à l'opinion du Dr Howitt d'après laquelle le mariage individuel chez ces tribus australiennes serait une innovation et un empiètement sur le droit du groupe[2], j'estime beaucoup plus probable que le mode de relation par groupe s'est greffé sur le mariage individuel, et qu'il doit son origine, au moins pour une part, à des circonstances du même ordre que celles qui ont suscité des coutumes analogues en d'autres pays. Nous savons, touchant diverses régions d'Australie, combien il est difficile aux jeunes indigènes d'obtenir une femme quand ils atteignent l'âge viril : rien d'étonnant dès lors que le droit coutumier de la tribu leur assure les moyens de satisfaire leur désir sexuel en dehors des rapports conjugaux ordinaires. En même temps, comme l'ont indiqué maints indigènes au Dr Eylmann, le mode de relation par groupe offre aux vieillards une excellente oscasion d'entretenir commerce avec des jeunes femmes sans transgresser les règles de la moralité tribale, bien que ce soit avcc la plus grande répugnance que les hommes plus jeunes leur accordent la jouissance de leurs épouses[3]. Il semble d'ailleurs que le besoin de protection et de surveillance ne soit pas étranger à la coutume en question : un homme a des droits sexuels sur la femme d'un autre principalement, sinon exclusivement, quand le mari est absent, et c'est alors seulement qu'elle vit avec lui, assurée de sa protection. Je ne peux donc regarder ce mode de relation comme prouvant un état antérieur de mariage par groupe. Et il en va de même de différentes coutumes qui ont été représentées comme des survivances de cet état en Australie et ailleurs.

La durée du mariage varie extrêmement, tant chez les

1. Malinowski, *The Family among the Australian Aborigines*, p. 119. Voir aussi Thomas, *Kinship Organisations and Group Marriage in Australia*, p. 135 sq.

2. Howitt, The Native Tribes of South-Australia, dans *Folk-Lore*, XVII, 187.

3. Eylmann, *Die Eingeborenen der Kolonie Südaustralien*, p. 136 sq.

peuples sauvages que chez les civilisés[1]. Il y a des unions qui, bien que reconnues comme mariages par la loi, ne durent pas assez longtemps pour mériter ce nom, tel que l'entend l'histoire naturelle; il y en a d'autres que la mort seule dissout. Par sa nature même, ainsi que je l'ai exposé, le mariage est une relation prolongée au delà du simple acte de propagation. On a, semble-t-il, lieu de croire que, même aux temps primitifs, ce fut l'habitude, pour un homme et une femme (ou des femmes), de cohabiter jusqu'après la naissance du rejeton et qu'ils obéirent ainsi à un instinct acquis par sélection naturelle, parce que le rejeton requérait des soins tant maternels que paternels. Nous pouvons admettre que si l'homme, tels d'autres mammifères, ne fit d'abord l'amour qu'en une certaine saison, mais commença ensuite à pratiquer l'accouplement tout le long de l'année[2], ce fut là pour les conjoints une nouvelle incitation à demeurer l'un avec l'autre, ce qui tendit à rendre leur union plus durable. Mais en dehors de l'instinct purement sexuel, l'affection conjugale peut maintenir l'union d'un homme et d'une femme, même après que leur mariage a rempli son but initial. Et l'affection conjugale a certainement gagné en persistance dans la mesure où l'amour était influencé par des qualités mentales.

L'affection parentale exerce une influence analogue, et les sentiments qui la composent durent plus longtemps que ne l'exige l'éducation de la progéniture. Ce n'est pas uniquement pour celle-ci que le mariage fut institué, mais c'est souvent grâce à la présence des enfants qu'il devient une durable union. Chez beaucoup de races inférieures la naissance d'un rejeton est la meilleure garantie de la persistance du lien conjugal[3], tandis que la stérilité de la femme est une cause fréquente de divorce[4].

Tel est aussi le cas chez beaucoup de peuples ayant atteint un degré plus élevé de civilisation. Même chez les nations civilisées qui, à notre époque, ne tiennent pas la stérilité pour une raison suffisante de répudier une épouse,

1. Westermarck, *op. cit.* III. 267 *sqq.*
2. *Ibid.* I. 78 *sqq.*
3. *Ibid.* III. 287, 288, 366.
4. *Ibid.* III. 290 *sq.*

les divorces sont plus fréquents dans des cas de ménages sans enfants. Le Dr Willcox croit pouvoir conclure de ses enquêtes sur ce point qu'aux Etats-Unis les mariages inféconds risquent trois ou quatre fois plus que les autres d'aboutir au divorce, et les statistiques du milieu du siècle dernier indiquaient la même tendance en France[1]. On a noté qu'en Suisse les deux-cinquièmes du nombre total des divorces concernent les ménages sans enfants, alors que les unions stériles ne représentent qu'un cinquième du nombre total des mariages[2].

Le lien du mariage se trouve encore affermi, dans certains cas, par des considérations économiques. La dissolution prive la femme d'un appui et l'homme d'une aide — voire, en certains cas aussi, d'une esclave. Trouver une autre compagne n'est pas toujours chose aisée, contracter un nouveau mariage entraîne à de nouvelles dépenses. Il se peut que le mari, si son mariage est dissous, perde le prix qu'il avait payé pour sa femme ou, au contraire, que la famille de celle-ci ait à restituer le prix touché pour elle. La coutume de doter les filles, la coutume d'acheter les femmes, tendent l'une comme l'autre indubitablement à rendre le mariage plus durable[3]. Le facteur économique s'est trouvé faire obstacle au divorce dans les communautés civilisées, et cela de plus d'une manière. Aux Etats-Unis, les dépressions commerciales ont tendu à diminuer les divorces, tout de même que les mariages[4]; et si le nombre des divorces est remarquablement faible en Angleterre et au Pays de Galles, nul doute qu'une importante raison de ce phénomène soit l'énormité des frais à supporter pour mener à chef l'instance juridique[5].

Si bien des facteurs tendent ainsi à rendre le mariage plus durable, il y en a d'autres qui marquent une tendance exactement opposée[6]. De ce nombre sont certaines particularités de l'instinct sexuel. Les qualités physiques qui agissent comme stimulants du sexe, soit chez l'homme,

1. Willcox, *The Divorce Problem*, p. 34.
2. Glasson, *Le mariage civil et le divorce*, p. 470.
3. Westermarck, *op. cit.* III. 368 *sq.*
4. Willcox, A Study in Vital Statistics, dans *Political Science Quarterly*, VIII. 79 *sqq.*
5. Westermarck, *op. cit.* III. 369.
6. *Ibid.* III. 370 *sqq.*

soit chez la femme, ne sont pas impérissables, et la perte de l'attrait décisif peut mettre fin à l'union. D'ailleurs le désir sexuel,qui s'émousse par l'habitude d'un long compagnonnage, s'excite par la nouveauté; et il n'est pas contestable que, dans des pays où le divorce se produit fréquemment, l'indifférence sexuelle pour un objet trop connu et le désir de voluptés nouvelles n'en soient des causes efficaces.

La coutume orientale de se marier sans connaissance préalable du conjoint doit nuire aussi, naturellement, à la stabilité du mariage. Mais avec quelque soin que le conjoint soit choisi, le mariage est toujours une manière d'aventure. Dès lors que deux personnes se trouvent mises en si étroit contact et dans une dépendance mutuelle si constante, ce serait miracle, ou peu s'en faut, que leurs volontés agissent toujours en parfait accord. Dans la civilisation moderne, où la vie va gagnant en intérêt, où vont s'accentuant les différences individuelles, les causes de mésintelligence se multiplient, et les froissements, prompts à s'aggraver, risquent davantage de conduire à la rupture du lien conjugal. L'émancipation des femmes ne laisse pas de contribuer à cette instabilité du mariage. Il est naturel que le divorce se produise plus fréquemment quand la femme trouve plus facilement à gagner son pain. Aux Etats-Unis, près des deux-tiers des divorces sont prononcés à la demande de l'épouse[1].

Les circonstances qui tendent soit à maintenir, soit à dissoudre les unions d'hommes et de femmes, ont eu naturellement leur répercussion dans les règles morales et légales relatives au divorce. Mais d'autres influences encore s'y traduisent. La dissolution d'un mariage n'est pas une affaire concernant les intérêts d'une seule personne; et les désirs individuels peuvent être, pour cette raison, tenus en échec par le sentiment public de la communauté. La nature des restrictions auxquelles le divorce est si fréquemment soumis, révèle généralement les causes dont elles sont issues. Elle visent en premier lieu à empêcher

1. Willcox, *Divorce Problem*, p. 66, 68, 69, 34.

que soit injustement lésé le conjoint qui ne désire pas la dissolution de son mariage. Mais il arrive que cette sollicitude pour ses intérêts cesse d'agir comme un obstacle, notamment s'il s'est rendu coupable d'une conduite offensante ou si, pourquelque autre motif tel que l'impotence, la folie ou la maladie, le maintien du lien conjugal devait entraîner de grandes souffrances pour le conjoint qui en souhaite la dissolution. Les règles relatives au divorce ont ainsi pour origine, dans une grande mesure, la tendance de la communauté à sympathiser avec les souffrances de ses membres, aussi longtemps que leur conduite est sans reproche. Le mariage est un contrat qui, d'une part, garantit des droits et impose des devoirs, mais qui, d'autre part, « confère à chaque partie une puissance extraordinaire de nuire à l'autre ». La communauté essaie de protéger les intérêts des deux parties, ou au moins de l'une — du mari, le plus souvent — et offre le divorce comme remède si le mariage ne réussit pas. Il se peut certainement qu'elle ne soit rien moins qu'impartiale en formulant ses règles de divorce : mais c'est là seulement un exemple entre beaucoup de l'inégalité des droits qui si souvent caractérise les rapports légaux entre les sexes.

Le mari et la femme ne sont pas les seules personnes dont les intérêts soient affectés par le divorce. Le sort de la progéniture a aussi été pris en considération dans les règles qui contrôlent la dissolution du mariage. Il y a non seulement des mesures prévues pour sauvegarder l'avenir des enfants, mais dans certains cas il suffit d'une naissance pour rendre un mariage indissoluble. Les intérêts des enfants sont souvent invoqués chez nous par ceux qui s'opposent à toutes modifications des lois existantes sur le divorce, quelque faible part qu'ait eue la considération de ces intérêts dans l'élaboration de ces lois.

Dans beaucoup de cas, les règles de divorce ont été fortement influencées par la religion. Il est des pays, tel le Japon et la Grèce antique, où cette influence religieuse s'est exercée en faveur du divorce sous de certaines conditions, particulièrement la stérilité de l'épouse. Dans d'au-

tres cas la religion a, au contraire, mis obstacle au divorce en toutes circonstances. Quoique Jésus, comme l'école de Schammaï, eût simplement interdit qu'un homme renvoyât sa femme sauf pour raison d'adultère, et qu'une femme abandonnât son mari[1], l'Eglise chrétienne érigea en dogme la règle qu'un mariage valide était à jamais indissoluble et qu'en cas d'adultère de la part de l'épouse, l'époux innocent n'était pas autorisé à prendre une autre femme. Cette législation draconienne est sans nul doute imputable aux tendances ascétiques de l'Eglise, qui la rendirent insensible aux misères causées par les mariages malheureux. Elle réussit à pénétrer si complètement de ses vues les législations chrétiennes qu'aujourd'hui encore bien des pays catholiques, ayant pourtant admis le mariage civil, refusent obstinément de permettre le divorce pour n'importe quel motif. Dans d'autres pays, où le principe de l'indissolubilité du mariage s'est depuis longtemps effondré et où l'on n'obéit même plus aux injonctions expresses du Christ, l'inflexible attitude de l'Eglise a laissé une empreinte si indélébile sur les sentiments qu'ils continuent de faire obstacle aux réformes les plus nécessaires. Les législateurs sont encore imbus de l'idée qu'un mariage doit inévitablement finir en catastrophe soit par la mort ou quelque grande infortune de l'un des conjoints, soit par la perpétration de quelque acte criminel ou immoral. On découvre de nouveaux prétextes aux vieilles restrictions, on verse du vin nouveau dans les vieilles outres. Il semblerait qu'un contrat passé par consentement mutuel pût être aussi rompu par consentement mutuel. Mais on objecte à cela que le mariage ne saurait être traité comme un contrat ordinaire et que sa dissolution ne saurait être accordée sans les plus sérieux motifs. On déclare qu'il n'y a rien, ou presque rien de plus nuisible à la santé morale des enfants, que le divorce de leurs parents. Cela est, hélas! parfaitement vrai, mais cela ne constitue pas un argument valable contre le divorce. Les intérêts des enfants sont

1. Westermarck, *op. cit.* III. 308, 327.

évidemment en dehors de la question quand le mariage est infécond; et quand il ne l'est pas, on a tout sujet de croire qu'un enfant a plutôt à gagner qu'à perdre en vivant paisiblement avec un seul de ses parents, au lieu de vivre avec deux parents qui ne s'accordent pas, ou qui ont assez de la vie commune pour quelque raison que ce soit. Au demeurant, si le souci du bien des enfants était la cause réelle de l'interdiction du divorce mutuellement consenti, pourquoi serait-il interdit dans tant de pays qui permettent la séparation ainsi qualifiée? Le divorce par consentement mutuel a déjà trouvé accès dans quelques codes modernes, et l'on ne sache pas qu'aucun mal ait résulté de cette conception. Là où il n'est pas autorisé par la loi, le divorce ne s'obtient pas moins aisément dans la pratique. Et il est étrange qu'un législateur, quel qu'il soit, confronté avec le problème de la dissolution du mariage, persiste à regarder le crime ou l'immoralité d'un des conjoints comme une raison ou une excuse plus recevable que l'accord des parties.

CHAPITRE XLI

LE CÉLIBAT

Dans les races sauvages et barbares, il n'est guère d'individu, homme ou femme, qui ne s'efforce de se marier aussitôt qu'il atteint l'âge de puberté[1]. Le mariage leur semble indispensable, et celui qui s'en abstient est regardé avec dédain comme un être dénaturé. Chez les Santals un homme qui reste célibataire « est méprisé de l'un et l'autre sexes, on le classe près du voleur ou de la sorcière, on dit du malheureux : — ce n'est pas un homme[2] ». Chez les Cafres, le célibataire n'a pas voix au chapitre dans le kraal[3]. Les Toupis du Brésil ne souffraient pas qu'aucun membre de la tribu, tant qu'il restait garçon, prît part à leurs fêtes de beuverie[4]. Les indigènes de Futuna (Pacifique occidental) tenaient qu'il fallait être marié pour avoir part à la bienheureuse vie future et que les célibataires, tant homme que femmes, subiraient un châtiment spécial avant d'entrer dans le *fale-male* ou « maison des morts[5] ». D'après les croyances des Fidjiens, celui qui mourait sans épouse était arrêté par le dieu Nangganangga sur la route du Paradis, et réduit en miettes[6].

Chez les peuples de culture antique, le célibat est également fort exceptionnel, et le mariage passe pour un devoir. Dans l'ancien Pérou, le mariage devenait obligatoire

1. Westermarck, *History of Human Marriage*, I. [illegible]7 *sqq.*
2. Man. *Sonthalia*, p. 101.
3. Von Weber, *Vier Jahre in Afrika*, II. 215.
4. Southey, *History of Brazil*, I. 240.
5. Percy Smith, Futuna, dans *Jour. Polynesian Soc.* I. 39 *sq.*
6. Pritchard, *Polynesian Reminiscences*, p. 368, 372. Seemann, *Viti*, p. 399 *sq.* Fison, Fijian Burial Customs, dans *Jour. Anthr. Inst.* X. 139. Williams and Calvert, *Fiji*, p. 206. Pour d'autres exemples, voir Westermarck, *op. cit.* I. 337 *sqq.*

à un certain âge[1]. Chez les Aztèques, il n'était pas de jeune homme qui ne prît femme avant sa vingt-deuxième année s'il ne se destinait à la prêtrise, et pour les filles l'âge matrimonial s'étendait, coutumièrement, de onze à dix-huit ans. A Tlascala, paraît-il, on méprisait tellement le célibat que l'on coupait les cheveux, pour l'humilier, à l'adulte qui s'y obstinait[2].

« La plupart des Chinois », dit le Dr Gray, « robustes ou infirmes, bien ou mal bâtis, sont invités par leurs parents à se marier, aussitôt qu'ils ont atteint l'âge de puberté. Si un fils ou une fille adulte mourait célibataire, les parents l'estimeraient on ne peut plus déplorable. » Par suite, un jeune homme d'âge mariable, qu'a déjà marqué de son empreinte la tuberculose ou toute autre maladie à évolution lente, est obligé par ses parents ou tuteurs de se marier sur le champ[3]. Les Chinois croient le mariage si indispensable qu'ils marient même les morts : les esprits de tous les mâles décédés dans leur enfance ou leur jeunesse étant, le moment venu, conjoints en justes noces aux esprits des filles ou fillettes qui ont eu la même destinée[4]. C'est une maxime de Mencius, à laquelle fait écho toute la nation, qu'il y a péché grave à n'avoir pas de fils : car alors père, mère, et tous les ancêtres dans le monde inférieur sont voués à une existence pitoyable, n'ayant pas de descendants pour les servir convenablement, pour célébrer le culte des tombeaux, pour prendre soin des tablettes ancestrales, pour accomplir dûment tous les rites et cérémonies relatifs aux défunts. Si une épouse, à quarante ans, n'a pas donné de fils à son mari, celui-ci a pour devoir impérieux de prendre une concubine[5]. En Corée, « le célibataire masculin n'est jamais, quel que soit son âge, appelé « homme », mais « yatow », nom donné par les Chinois aux petites filles impubères. Et l'homme de treize ou quatorze ans a parfaitement le droit de frapper, d'injurier, de régimenter

1. Garcilasso de la Vega, *First Part of the Royal Commentaries of the Yncas*, I. 306 *sq.*

2. Klemm, *Allgemeine Cultur-Geschichte der Menschheit*, V. 46 *sq.* Báncroft, *Native Races of the Pacific States*, II. 251 *sq.*

3. Gray, *China*, I. 186.

4. *Ibid.* I. 216 *sq.*

5. Giles, *Strange Stories from a Chinese Studio*, I. 64, n. 10. De Groot, *Religious System of China*, (vol. II) I. 627. *Indo-Chinese Gleaner*, III. 58.

le « yatow » de trente ans, qui n'ose pas même ouvrir la bouche pour se plaindre[1] ».

Chez les Sémites aussi, nous trouvons l'idée que, si quelqu'un meurt sans enfant, il lui manquera quelque chose au Shéol, car il ne recevra pas ce genre de culte que paraissent avoir reçu les premiers ancêtres[2]. Pour les Hébreux, le mariage était un devoir religieux[3]. D'après le Schulchan Aruch, celui qui ne se marie pas est coupable d'effusion de sang, diminue l'image de Dieu, et fait que la présence divine se retire d'avec Israël : aussi, passé vingt ans, peut-on être contraint par le Tribunal à prendre femme[4]. Le mahométisme, pareillement, voit un devoir dans le mariage, et pour les deux sexes; négliger ce devoir sans excuse suffisante expose à de sévères reproches[5]. « Quand un serviteur (de Dieu) se marie », dit le Prophète, « en vérité il accomplit la moitié de sa religion[6] ».

Pour les nations dites aryennes de l'antiquité, le célibat, comme le remarquent Fustel de Coulanges et d'autres, était une impiété et un malheur : « une impiété, parce que le célibataire mettait en péril le bonheur des mânes de sa famille; un malheur, parce qu'il ne devait recevoir lui-même aucun culte après sa mort. » Le bonheur d'un homme dans l'autre monde dépendait de l'existence d'une lignée ininterrompue de descendants masculins, dont le devoir était de faire des offrandes périodiques pour le repos de son âme[7]. D'après les « Lois de Manou », le mariage est le douzième Sanskara, et, comme tel, un devoir religieux incombant à tous[8]. Chez les Hindous actuels, on regarde généralement le célibataire comme un inutile et un dénaturé[9]. On croit que les esprits de jeunes hommes qui meurent sans avoir été pères vont errant misérable-

1. Ross, *History of Corea*, p. 313.
2. Cheyne, Harlot, dans Cheyne and Black, *Encyclopædia Biblica*, II. 1964.
3. Mayer, *Rechte der Israeliten*, p. 286, 353. Lichtschein, *Ehe nach mosaisch-talmudischer Auffassung*, p. 5 *sqq.* Klugmann, *Die Frau im Talmud*, p. 39 *sq.*
4 *Schulchan Aruch*, IV (Ebenhaezer), I. 1, 3. Voir aussi *Yebamoth*, fol. 63 *sq.*, cité par Margolis, Celibacy, dans *Jewish Encyclopedia* III. 636.
5. Lane *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, I. 197.
6. *Idem*, *Arabian Society in the Middle Ages*, p. 221.
7. Fustel de Coulanges, *La cité antique*, p. 50 *sq.* (de la 28e éd.). Hearn, *The Aryan Household*, p. 69, 71. Mayne, *Treatise on Hindu Law and Usage*, p. 68 *sq.*
8. *Laws of Manu*, II. 66 *sq.* Monier-Williams, *Indian Wisdom*, p. 246. *Cf.* Mayne, *op. cit.* p. 69.
9. Dubois, *Description of the Character etc. of the People of India*, p. 132.

ment comme des gens ployant sous le faix d'une dette écrasante dont ils ne pourront jamais s'acquitter[1]. La doctrine zoroastrique est en plein accord avec ces vues. Ahura Mazda dit à Zoroastre : — « L'homme qui a une femme est bien au-dessus de celui qui vit dans la continence ; celui qui tient une maison est bien au-dessus de celui qui n'en a point ; celui qui a des enfants est bien au-dessus de celui qui n'est pas père[2]. » Le plus grand malheur qui pût arriver à un ancien Persan était de rester sans enfants[3]. Celui qui n'a pas d'enfants, le pont du Paradis lui sera barré. La première question que lui poseront les anges qui s'y tiennent sera celle-ci : a-t-il laissé là-bas quelqu'un pour le remplacer ? Et s'il répond « non », ils le laisseront là, à l'entrée du pont, plein d'affliction. Le sens primitif est clair : celui qui n'a pas de fils ne saurait entrer en Paradis, parce qu'il n'y a personne pour lui rendre le culte de la famille[4]. Ashi Vanguhi — personnification féminine de la piété et source de tous les biens et les richesses qui en découlent — rejette les offrandes des personnes stériles — vieillards, courtisanes et enfants[5]. Il est dit dans les Yasts : — « La pire action que commettent les hommes et les tyrans, c'est d'empêcher des jeunes filles, longtemps stériles, de se marier et d'avoir des enfants[6] ». Et aux yeux de tout bon Parsi d'aujourd'hui, tout comme aux yeux du roi Darius et des contemporains d'Hérodote, les deux plus grands mérites d'un citoyen sont d'engendrer puis d'élever une nombreuse progéniture, et de rendre le sol fécond[7].

Les Grecs anciens regardaient le mariage comme une affaire d'importance, au double point de vue public et privé[8]. En diverses localités, on pouvait intenter aux célibataires des poursuites criminelles[9]. Platon dit que chaque

1. Monier-Williams, *Brahmanism and Hinduism*, p. 243 *sq.*
2. *Vendidâd*, IV. 47
3. Rawlinson, dans sa trad. d'Hérodote, I. 262, n. 1. *Cf.* Hérodote, I. 133, 136 ; *Dinâ-î Maînôg-î Khirad*, XXXV. 19.
4. Darmesteter, dans *Sacred Books of the East*, IV. 47, *Cf. Idem*, *Ormazd et Ahriman*, p. 294.
5. *Yasts*, XVII. 54.
6. *Yasts*, XVII. 59.
7. Darmesteter, dans *Sacred Books of the East*, IV. p. LXII. *Cf.* Ploss-Bartels, *Das Weib*, I. 173.
8. Müller, *History and Antiquities of the Doric Race*, II. 300 *sq.* Fustel de Coulanges, *op. cit.* p. 55. Hearn, *op. cit.* p. 72. Döllinger, *The Gentile and the Jew*, II. 234 *sq.*
9. Pollux, *Onomasticum*, III. 48.

citoyen doit tendre à se perpétuer en laissant après lui des représentants pour lui succéder dans le culte qu'il rendait à la divinité[1]. Et Isée : — « Il n'est pas un homme qui, sachant qu'il doit mourir, ait assez peu de souci de soi-même pour vouloir laisser sa famille sans descendants ; car il n'y aurait alors personne pour suivre ses rites funéraires et s'acquitter à son tombeau des cérémonies légales[2] ». L'esprit romain, aux temps primitifs, nourrit aussi la conviction que fonder un foyer, engendrer des enfants, était une nécessité morale et un devoir public[3]. Le traité des « Lois » de Cicéron, qui est en général la reproduction sous forme philosophique des anciennes lois romaines, en contient une par laquelle on voit que les censeurs durent imposer une taxe aux célibataires[4]. Mais, plus tard, quand la moralité sexuelle atteignit à Rome un niveau extrêmement bas, le célibat — qui était déjà un sujet de plaintes graves à une date aussi reculée que l'an 520 avant J.-C. — augmenta naturellement en proportion, surtout dans les classes supérieures. Elles en vinrent à regarder le mariage comme un fardeau, qu'il y avait lieu d'assumer tout au plus dans l'intérêt public. Rien ne fait mieux voir comment il en alla et du mariage et de la natalité que les lois agraires des Gracques, qui pour la première fois leur accordèrent une prime[5] ; après quoi vint la Lex Julia et Papia Poppaea, qui infligea des peines diverses à quiconque, passé un certain âge, persistait dans le célibat[6] : mais le résultat fut peu sensible ou même nul[7].

Ainsi on désapprouve le célibat pour des raisons diverses. Il paraît contraire à la nature. On y voit l'indication d'habitudes licencieuses. Là ou les ancêtres sont adorés après leur mort, il inspire une religieuse horreur : celui qui demeure sans paternité témoigne d'une parfaite indifférence pour la religion des siens, pour son propre sort après

1. Platon, *Leges*, VI. 773.
2. Isée, *Oratio de Apollodori hereditate*, 30, p. 66. Rohde fait remarquer toutefois (*Psyche*, p. 228) que cette croyance n'existait pas à l'époque homérique, où les âmes des défunts étaient supposées ne dépendre en rien des survivants dans l'Hadès.
3. Mommsen, *History of Rome*, I. 74.
4. Cicéron, *De legibus*, III. 3. Fustel de Coulanges, *op. cit.* p. 51.
5. Mommsen, *op. cit.* III. 121 ; IV. 186 *sq.*
6. Rossbach, *Römische Ehe*, p. 418.
7. Mackenzie, *Studies in Roman Law*. p. 104.

la mort, et pour ses devoirs envers les mânes, dont le bonheur dépend des offrandes de leurs descendants. Ce dernier point de vue, nous l'avons noté plus haut, tient une place particulière chez les peuples de culture antique, mais il n'est pas inconnu à un degré inférieur de civilisation. Témoin les Esquimaux du détroit de Behring qui « semblent avoir la plus grande crainte de mourir sans s'être assurés que leurs ombres seront remémorées pendant les fêtes, car ils redoutent leur dénuement dans la vie future si on les néglige » : aussi un ménage sans enfants en adopte-t-il souvent un afin que, les parents décédés, il reste quelqu'un dont ce soit le devoir, à la fête des morts, de faire à leurs ombres les offrandes coutumières[1]. Enfin, dans les communautés où l'esprit public est développé, surtout dans les Etats ambitieux qui font souvent la guerre, on regarde le célibat comme un crime envers l'Etat.

La civilisation moderne considère le célibat d'un tout autre point de vue. Le mariage n'a plus de motifs religieux, car on ne pense plus que la destinée des morts dépend de la dévotion des vivants. On dit bien, d'une manière générale, que le mariage est un devoir envers la nation ou la race; mais cet argument, on ne l'applique guère aux cas individuels. Dans les idées modernes, l'union entre l'homme et la femme est trop affaire de sentiment pour pouvoir être classée au nombre des devoirs civiques. Et l'état de célibat ne nous frappe pas comme particulièrement contraire à la nature. Graduellement, la proportion des célibataires va s'accroissant, et l'âge où l'on se marie est de plus en plus élevé[2]. Les raisons principales de cet accroissement du célibat sont la difficulté de subvenir aux besoins d'une famille dans les conditions actuelles d'existence, et le train de vie des classes supérieures. A quoi il faut ajouter l'indépendance économique des femmes, qui va augmentant. On doit noter encore que le cercle domestique ne tient plus dans la vie la place qu'il y tenait jadis; le mariage a en quelque sorte perdu son avantage sur le célibat, et il existe

1. Nelson, Eskimo about Bering Strait, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* XVIII. 290.

2. Westermarck, *op. cit.* I. 388 *sqq.*

aujourd'hui bien plus de plaisirs dont on jouit aussi bien ou mieux quand on est seul. En outre, par la diffusion d'une culture supérieure dans l'ensemble de la communauté, hommes et femmes trouvent de plus en plus difficilement l'être dont ils veulent faire un partenaire pour la vie, leurs exigences sont plus grandes, ils ont un sens plus vif du sérieux du mariage, et ils répugnent à le contracter pour des motifs inférieurs[1].

Bien plus : loin d'imposer à tous le mariage comme un devoir, l'opinion éclairée semble d'accord sur ce point que le devoir, pour bien des gens, consiste à ne pas se marier. Dans plusieurs pays européens, le mariage des personnes touchant un secours de l'assistance publique a été interdit légalement ; et en certains cas les législateurs sont allés plus loin encore[2] : ils ont interdit tout mariage si les parties contractantes ne pouvaient prouver qu'elles sont en mesure de subvenir aux besoins d'une famille[3]. On a d'autre part émis l'opinion que l'Etat devrait interdire l'union de personnes souffrant de certaines maladies, qui selon toute probabilité seraient transmises à leur descendance. On commence à se rendre compte que c'est une lourde responsabilité que de donner le jour à un être, et que bien des gens sont absolument inaptes à cette tâche[4]. Les générations futures, quand elles jetteront un regard en arrière, considéreront sans doute avec une sorte d'horreur une époque où la fonction la plus importante que l'homme soit destiné à remplir, et la plus grosse de conséquences lointaines, était entièrement abandonnée au caprice et à l'appétit individuel.

A côté de l'idée que le mariage est un devoir pour tous les membres ordinaires de la société, tant hommes que femmes, nous trouvons chez divers peuples cette autre idée que le célibat seul convient aux personnes ayant pour fonction d'accomplir les rites religieux ou magiques[5].

1. Westermarck, *op. cit.* I. 390 *sqq.* Why is Single Life becoming more General? dans *The Nation*, VI. 190 *sq.*

2. Lecky, *Democracy and Liberty*, II. 181.

3. Voir les articles de Galton sur l'Eugénique, et la discussion qui s'en est suivie, dans *Sociological Papers*, vol. I et II.

4 On en rencontre quelques exemples dans Landtman, *Origin of Priesthood*, p. 156 *sq.*

Les Thlinkit croient que le chaman qui n'observe pas la chasteté sera tué par ses propres esprits gardiens[1]. En Patagonie, le mariage était interdit aux sorciers[2]. Dans certaines tribus Guaranies du Paraguay, « les Payes étaient tenues à la chasteté sous peine de perdre tout crédit[3] ». Le célibat était obligatoire pour les prêtres des Chibchas de Bogota[4]. Les prêtres Tohil du Guatémala faisaient vœu de continence perpétuelle[5]. Dans l'Ichcatlan, le grand prêtre était obligé de vivre constamment à l'intérieur du temple, et n'avait de commerce avec aucune femme ; s'il manquait à ces obligations, on le coupait en morceaux et ses membres sanglants servaient d'avertissement à son successeur[6]. On veillait avec un soin jaloux sur la chasteté des femmes qui occupaient de hautes fonctions dans les temples du Mexique antique : dans l'accomplissement de leurs devoirs, elles se tenaient à distance des fidèles du sexe masculin, et n'osaient pas même les regarder. Si elles manquaient à leur vœu de chasteté, c'était la mort ; si leur crime demeurait caché, elles s'efforçaient d'apaiser la colère des dieux par le jeûne et l'austérité, craignant de voir, en guise de châtiment, pourrir leurs chair[7]. Au Yucatan, il existait, pour le culte du soleil, un ordre de vestales, dont les membres s'enrôlaient pour un temps déterminé, après quoi il leur était permis de reprendre la vie normale. Certaines, toutefois, restaient toujours au service du temple et elles y gagnaient l'apothéose. Elles avaient pour charge de veiller sur le feu sacré et de garder intacte leur chasteté : coupables, elles étaient tuées à coups de flèches[8]. De même, au Pérou, il existait des vierges, vouées au soleil, qui passaient toute leur vie dans la réclusion et à qui il était interdit d'avoir commerce sexuel, conversation même, avec les hommes ; il leur était défendu d'en voir aucun, non plus qu'aucune femme étrangère à leur ordre[9]. En outre

1. Veniaminof, cité par Landtman, *op. cit.* p. 156.
2. Falkner, *Description of Patagonia*, p. 117.
3. Southey, *History of Brazil*, II. 371.
4. Simon, cité par Dorman, *Origin of Primitive Superstitions*, p. 384.
5. Bancroft, *op. cit.* III. 489.
6. Clavigero, *History of Mexico*, I. 274.
7. Clavigero, *op. cit* I. 275 *sq.* Torquemada, *Monarchia Indiana*, II. 188 *sqq.* Bancroft, *op. cit.* III. 435 *sq.* *Cf.* Acosta, *History of the Indies*, II. 333 *sq.*
8. Bancroft, *op. cit.* III. 473. Lopez Cogolludo, *Historia de Yucathan*, p. 198.
9. Garcilasso de la Vega, *op. cit.* I. 291 *sqq.*

de ces vierges qui, dans les monastères, faisaient profession de chasteté perpétuelle, d'autres femmes, de sang royal, menaient la même vie et observaient les mêmes vœux dans leurs propres maisons. Ces femmes «étaient tenues en grande vénération pour leur chasteté et pureté; et, en signe d'admiration et de respect, on les appelait *ocllo*, nom sacré dans l'idôlatie de ces gens. » Mais si elles venaient à manquer à leurs vœux, elles étaient brûlées vives, ou jetées dans« le lac des lions[1] ».

Chez les Guanches des îles Canaries, c'étaient des vierges, les Magades ou Harimagades, qui présidaient au culte sous la direction du grand prêtre; et d'autres, fort respectées, avaient pour fonction de verser l'eau sur la tête des nouveau-nés : celles-ci pouvaient à leur gré quitter leur charge et se marier[2]. Parmi les peuples de langues Tchi et Eoué (you) de la côte occidentale d'Afrique, il est interdit aux prêtresses de se marier[3]. Dans un bois voisin du Cap Padron, en Basse-Guinée, vit un prêtre-roi qui n'a le droit ni de quitter sa maison, ni de toucher une femme[4].

Dans la Perse antique, les prêtresses du soleil n'avaient pas de rapports avec les hommes[5]. L'oracle d'une divinité gauloise, à Sein, avait neuf prêtresses, vouées à la virginité perpétuelle[6]. Les Romains avaient leurs Vestales, dont la charge, d'après la tradition, fut créée par Numa. Elles devaient rester célibataires pendant trente années, qu'elles consacraient à l'offrande de sacrifices, et à l'accomplissement des autres rites ordonnés par la loi; si elles violaient leurs vœux, on les livrait à la mort la plus misérable : on les plaçait dans une cellule souterraine, vêtues comme à leurs funérailles, mais sans colonne sépulcrale, sans rites funéraires, sans aucune des solennités habituelles[7]. Au terme de ces trente années, elles étaient libres de se marier, en

1. Garcilasso de la Vega, *op. cit.* I. 305.
2. Bory de St. Vincent, *Essais sur les Isles Fortunées*, p. 96 *sq.*
3. Ellis, *Tshi-speaking Peoples*, p. 121 : *Ewe-speaking Peoples*, p. 142.
4. Bastian, *Die deutsche Expedition an der Loango-Küste*, I. 287 *sq.*
5. Justin, cité par Justi, Die Weltgeschichte des Tabari, dans *Das Ausland*, 1875, p. 307.
6. Pomponius Mela, *De situ orbis*, III. 6.
7. Denys d'Halicarnasse, *Antiquitates Romanæ*, II. 64 *sqq.* Plutarque, *Numa*, X. 7 *sqq.*

renonçant aux insignes de leur sacerdoce : mais fort peu, dit-on, exercèrent ce droit, car celles qui s'en prévalaient furent atteintes de calamités jugées de mauvais augure par les autres, qui préférèrent passer leur vie entière dans la virginité au temple de la déesse[1]. En Grèce, il n'était pas rare que l'on exigeât des prêtresses la virginité, sinon à perpétuité, du moins pendant la durée de leur sacerdoce[2]. Tertullien écrit : — « A Junon Achéenne en la ville d'Aegium est consacrée une vierge, et les prêtresses qui délirent à Delphes ne connaissent point le mariage. Nous savons que des veuves sont ministres de la Cérès africaine; non seulement elles se retirent d'avec leurs maris encore vivants, mais elles vont jusqu'à leur présenter d'autres épouses qu'elles substituent à elles-mêmes dans leur propre chambre, car tout contact avec les hommes leur est interdit, même le baiser de leurs fils. Nous avons aussi entendu parler d'hommes chastes, entre autres les prêtres du fameux taureau d'Egypte[3]. » Il y avait des eunuques pour le culte d'Artémis à Ephése[4], pour celui de la Cybèle de Phrygie[5], et pour celui d'Astarté Syrienne[6].

Chez les Todas des Monts Nilghiri, le « laitier » ou prêtre est astreint au célibat[7]; et les Hindous, qui tiennent le mariage en si grand honneur, respectent toujours le célibat dans des cas de sainteté extraordinaire[8]. Quand on sait qu'un Sannyasi vit dans la chasteté parfaite, on lui prodigue les marques d'honneur et de respect[9]. L'institution révérée des quatre Asramas contenait déjà le gemre du célibat monastique, car le Brahmacarin, ou étudiant, est obligé d'observer une chasteté absolue pendant toute la durée de ses études[10]. Cette idée alla se développant

1. Denys d'Halicarnasse, II. 67.
2. Strabon, XIV. 1. 23. Müller, *Das sexuelle Leben der alten Kulturvölker*, p. 44 *sqq.* Blümner, *Home Life of the Ancient Greeks*, p. 325. Götte, *Das Delphische Orakel*, p. 78 *sq.*
3. Tertullien, *Ad uxorem*, I. 6 (Migne, *Patrologiæ cursus*, I. 1284). *Idem*, *De exhortatione castitatis*, 13 (Migne, II. 928 *sq.*). *Cf. Idem*, *De monogamia*, 17 (Migne, II. 953).
4. Strabon, XIV. 1. 23.
5. Arnobius, *Adversus gentes*, V. 7 (Migne, *op. cit.* V. 1095 *sqq.*) Farnell, Sociological Hypotheses concerning the Position of Women in Ancient Religion dans *Archiv f. Religionswiss.* VII. 78.
6. Lucien, *De dea Syria*, 15, 27, 50 *sqq.*
7. Thurston, Anthropology of the Todas and Kotas, dans *Bulletin* du Muséum du Gouvernement de Madras, I. 169. Rivers, *Todas*, p. 80, 99, 236.
8. Monier-Williams, *Buddhism*, p. 88.
9. Dubois, *op. cit.* p. 133. *Cf.* Monier-Williams, *Brahmanism and Hinduism*, p. 261.
10. Kern, *Manual of Indian Buddhism*, p. 73.

dans le jaïnisme et le bouddhisme. Le moine jaïne devait renoncer à tous plaisirs sexuels, « que ce fût avec les dieux, les hommes ou les animaux »; il devait résister à la sensualité; s'abstenir de discuter les questions relatives aux femmes et de contempler les formes féminines[1]. Pour le bouddhisme, la sensualité est parfaitement incompatible avec la sagesse et la sainteté : — « Le sage évitera le mariage, comme si c'était un lit de charbons ardents[2]. » D'après la légende, la mère de Bouddha, qui était la meilleure et la plus pure des filles des hommes, n'eut d'autre fils que lui : encore sa conception fut-elle due à des causes surnaturelles[3]. C'est un des devoirs fondamentaux de la vie monastique, et dont l'oubli amène inévitablement l'expulsion de l'ordre de Bouddha, qu'« un moine ordonné ne peut pas avoir de rapports sexuels, pas même avec un animal[4]. » Au Tibet, certaines sectes de lamas peuvent se marier; mais on a plus de respect pour ceux qui ne le font pas; quant aux nonnes, elles doivent prononcer un vœu de chasteté absolue[5]. Les prêtres bouddhistes de Ceylan sont absolument privés de femmes[6]. La loi chinoise ordonne le célibat à tous les prêtres, bouddhistes ou taoïstes[7]. Et au nombre des immortels du taoïsme on compte aussi quelques femmes, pour la vie d'ascétisme extraordinaire qu'elles ont menée[8].

Parmi les Hébreux, une classe restreinte tenait le mariage pour impur. Les Esséniens, dit Josèphe, « rejettent le plaisir comme un mal, et tiennent pour vertu la continence, le triomphe sur soi-même. Ils négligent le mariage[9] ». Cette doctrine, sans influence sur le judaïsme, en eut probablement beaucoup sur le christianisme. Saint Paul estimait le célibat préférable au mariage : — « Celui qui la donne (sa fille vierge) en mariage fait bien, mais ce-

1. Hopkins, *Religions of India*, p. 294.
2. *Dhammika-Sutta*, 21, cité par Monier-Williams, *Buddhism*, p. 88.
3. Rhys Davids, *Hibbert Lectures on Buddhism*, p. 148.
4. Oldenberg, *Buddha*, p. 350 *sq*.
5. Wilson, *Abode of Snow*, p. 213.
6. Percival, *Account of the Island of Ceylon*, p. 202.
7. *Ta Tsing Leu Lee*, sec. CXIV, p. 118. Medhurst, Marriage in China, dans *Trans. Roy. As. Soc. China Branch*, IV. 18. Davis, *China*, II. 53.
8. Réville, *La Religion chinoise*, p. 451 *sq*.
9. Josèphe, *De bello Judaico*, II. 8. 2. Voir aussi Solinus, *Collectanea rerum memorabilium*, XXXV. 9 *sq*.

lui qui ne la donne pas en mariage fait mieux[1] ». « Il est bon pour l'homme de ne pas toucher la femme. Néanmoins, pour éviter la fornication, que chaque homme ait son épouse, et chaque femme son mari[2] ». Si les célibataires et les veuves ne peuvent pas se contenir, qu'ils se marient : — « Mieux vaut se marier que de brûler[3]. » Ces passages — et d'autres — du Nouveau Testament[4] inspirèrent un enthousiasme général pour la virginité. Commentant les paroles de l'Apôtre, Tertullien fait remarquer que le mieux n'est pas nécessairement un bien. Il vaut mieux perdre un œil que les deux; mais il n'est pas bon d'en perdre un. De même, bien qu'il vaille mieux se marier que brûler, il vaut beaucoup mieux encore ne se marier point et ne brûler point[5]. Le mariage « consiste en ce qui est l'essence de la fornication[6] »; la continence, au contraire « est un moyen pour l'homme de faire grand trafic de sainteté[7] ». Le corps que porta Notre-Seigneur, et dans lequel il soutint le conflit de la vie en ce monde, il l'avait reçu d'une sainte vierge; et Jean-Baptiste, et Paul, et tous les autres « dont les noms sont dans le livre de vie[8] », ont chéri et aimé la virginité[9]. La virginité fait des miracles. Marie, sœur de Moïse, conduisant la troupe des femmes, franchit à pied le détroit de la mer; Thècle fut respectée des lions eux-mêmes, qui, à jeun, se couchèrent aux pieds de leur proie, sans risquer sur la vierge leurs griffes acérées[10]. La virginité est une fleur du printemps, dont les blancs pétales exhalent sans cesse un doux parfum d'immortalité[11]. Le Seigneur lui-même ouvre aux eunuques le royaume des cieux[12]. Si Adam était demeuré soumis à son créateur, il aurait vécu à jamais dans une virginale pureté; quelque mode inoffensif de végétation aurait peuplé le paradis

1. *I Corinthiens*, VII. 38.
2. *Ibid.* VII. 1 *sq.*
3. *Ibid.* VII. 9.
4. *St Ma thieu*, XIX, 12. *Apocalypse*, XIV. 4 etc.
5. Tertullien, *Ad uxorem*, I. 3 (Migne, *op. cit.* I. 1278 *sq.*). *De monogamia*, 3 (Mi ne, II. 932 *sq.*).
6. *Idem*, *De exhortatione castitatis* 9 (Migne, *op. cit.* II. 925).
7. *Idem*, *De exhortatione castitatis*, 10 (Migne, *op. cit.* II, 925.).
8. *Philippiens*, IV. 3.
9. St Clément de Rome, *Epistola I ad Virgines*, 6 (Migne, *op. cit.* Ser. Graeca. I. 392).
10. St. Ambroise, *Epistola LXIII*, 34 (Migne, *op. cit.* XVI. 1198 *sq.*).
11. Méthode, *Convivium decem virginum*, VII. 1 (Migne, *op. cit.* Ser. Graeca, XVIII. 125).
12. Tertullien, *De monogamia*, 3 (Migne, *op. cit.* I. 932).

d'une race d'êtres innocents et immortels[1]. Il est vrai que, si la virginité est le plus court chemin pour gagner le camp des fidèles, la voie du mariage y conduit aussi par un plus long détour[2]. Tertullien lui-même combattit les Marcionites, qui interdisaient le mariage entre eux, et obligeaient ceux qui étaient déjà mariés à se séparer avant que le baptême les fît membres de la communauté[3]. Dans la première moitié du quatrième siècle, le Concile de Gangra condamna formellement quiconque prétendait que le mariage empêchait un chrétien d'entrer dans le royaume de Dieu[4]. Mais à la fin de ce même siècle, un autre concile excommunia le moine Jovinien qui refusait de tenir la virginité pour plus méritoire que le mariage[5]. On permettait le mariage à l'homme comme un expédient nécessaire à la continuation de l'espèce humaine et comme un frein, imparfait sans doute, à l'ardeur naturellement licencieuse du désir[6]. Un chrétien ne doit pas céder à son appétit sans mesure, et cette mesure est la procréation des enfants : tel le laboureur, après avoir jeté sa semence dans la terre, attend la moisson sans en jeter d'autre[7].

Ces opinions conduisirent par degrés au célibat obligatoire du clergé séculier et régulier. Il semble que, dès les premiers temps de l'Eglise, on ait eu la conviction qu'un prêtre ne pouvait légitimement ni se remarier, ni épouser une veuve[8]; et dès le début du quatrième siècle, un synode, tenu à Elvira (Espagne), insista sur la nécessité d'une continence absolue pour les hauts dignitaires de l'Eglise[9].

1. Telle fut l'opinion de Grégoire de Nysse, et, plus tard, de Jean de Damas. Elle fut combattue par Thomas d'Aquin, qui soutint que, d s l'origine, la race humaine se propagea par le moye des rapports sexuels, mais que ceux-ci ne comportaient au début aucun désir charnel. (Von Eicken, *Geschichte der mittelalterlichen Weltanschauung*, p 437 *sq.*; voir aussi Gibbon, *Decline and Fall*, II. 186.)

2. St. Ambroise, *Epistola LXIII*. 40 (Migne, *op. cit.* XVI. 1200).

3. Tertullien, *Adversus Marcionem*, I. 1, 29; IV. 11; etc. (Migne, *op. cit.* II. 247, 280 *sqq.*, 382). *Idem, De monogamia*, I. 15 (Migne, II. 931, 950). *Cf.* Irénée, *Contra Hæreses*, I. 28. 1 (Migne, *op. cit.* Ser Graeca, VI. 690 *sq.*). Clément d'Alexandrie, *Stromata*, III. 3 (Migne, *op. cit.* Ser. Graeca, VIII. 1113 *sqq.*).

4. *Concilium Gangrense*, can. 1 (Labbe-Mansi, *Sacrorum Conciliorum collectio*, II. 1106.).

5. *Concilium Mediolanense*, A. D. 390 (Labbe-Mansi, *op. cit.* III. 689 *sq.*).

6. St. Justin, *Apologia I pro Christianis*, 29. (Migne. *op. cit.* Ser. Graeca, VI. 373). Clément d'Alexandrie, *Stromata*, II. 23 (Migne, *op. cit.* Ser. Graeca, VIII. 1089). Gibbon, *op. cit.* II. 186.

7. Athenagoras, *Legatio pro Christianis*, 33 (Migne, *op. cit.* Ser. Graeca, VI. 966).

8. Lea, *Sacerdotal Celibacy in the Christian Church*, p. 37. Lecky, *History of European Morals*, II. 328 *sqq.*

9. *Concilium Eliberitanum*, A. D. 305, ch. 33 (Labbe-Mansi, *op. cit.* II. 11) : « Placuit in totum prohiberi episcopis, presbyteris et diaconibus, vel

Le célibat du clergé en général fut prescrit par Grégoire VII qui « considérait avec horreur la contamination du caractère sacré du sacerdoce, même à son degré le plus humble, par des liaisons sexuelles. » Mais en divers pays, cette prescription rencontra une opposition si vive, qu'elle ne put être appliquée que vers la fin du treizième siècle[1].

On peut indiquer diverses sources à cette pratique du célibat religieux. Dans beaucoup de cas, il apparaît clairement que l'on regarde la prêtresse comme mariée au dieu qu'elle sert, aussi ne peut-elle contracter d'autre union. Dans l'antique Pérou, le Soleil était le mari des vierges qui lui étaient dédiées[2]. Elles devaient être du même sang que leur époux, c'est-à-dire filles des Incas. « Car bien qu'ils s'imaginassent que le Soleil avait des enfants, ils considéraient que ceux-ci ne devaient pas être des bâtards, de sang mi-divin mi-humain. D'où nécessité pour les vierges d'être légitimes et de sang royal, ce qui revient à être de la famille du Soleil[3]. » Le viol des vierges consacrées au Soleil était un crime, assimilé au viol des femmes des Incas[4]. Pour le major Ellis, les prêtresses de la Côte de l'Or restent célibataires parce que, semble-t-il, « une prêtresse appartient au dieu qu'elle sert, et ne saurait donc devenir la propriété d'un homme, ce qui serait le cas si elle se mariait[5]. » Dans le grand temple de Jupiter Belus dormait, nous dit-on, une jeune fille, choisie par le dieu pour son usage, d'entre toutes les femmes du pays; et l'on croyait qu'il descendait en personne dormir avec elle. « Ceci », dit Hérodote, « ressemble à ce qui se passe dans la cité de Thèbes chez les Egyptiens, où une femme passe toujours la nuit dans le temple de Jupiter Thébain. Dans les deux cas, ces femmes sont exclues de tout commerce avec les hommes[6]. » Les textes égyptiens parlent souvent de « l'épouse divine », *neter hemt*, position qui était générale-

omnibus clericis positis in ministerio, abstinere se a conjugibus suis, et non generare filios : quicumque vero fecerit, ab honore clericatus exterminetur. »

1. Gieseler, *Text-Book of Ecclesiastical History*, II. 275. Milman, *History of Latin Christianity*, II. 150.

2. Garcilasso de la Vega, *op. cit.*, I. 297.

3. *Ibid.* I. 292.

4. *Ibid.* I. 300.

5. Ellis, *Tshi-speaking Peoples*, p. 121. *Idem*, *Ewe-speaking Peoples*, p. 140, 142.

6. Hérodote, I. 181 *sq.*

ment occupée par la reine régnante, et l'on tenait que le roi naissait de cette union[1]. Les Egyptiens, raconte Plutarque, croyaient parfaitement qu'une femme pût concevoir à la simple approche de l'esprit divin, tandis qu'un homme ne pouvait avoir de relations corporelles avec une déesse[2]. L'idée de relation nuptiale entre une femme et la divinité n'était pas non plus étrangère aux premiers chrétiens. Saint Cyprien parle de femmes qui n'avaient d'autre seigneur et maître que le Christ, avec lequel elles vivaient en un mariage spirituel, — de femmes qui « s'étaient dédiées au Christ, et qui, se dérobant au désir charnel, s'étaient vouées à Dieu dans la chair et dans l'esprit[3]. » Voici en quels termes il condamne la cohabitation deces vierges avec des ecclésiastiques célibataires, sous prétexte d'union purement spirituelle : — « Si un mari, survenant, voit sa femme couchée avec un autre homme, n'est-il pas indigné, affolé, et ne va-t-il pas même, dans la violence de sa jalousie, jusqu'à saisir une épée ? Quoi ? Combien ne doit pas dès lors être indigné et courroucé le Christ, notre Seigneur et Juge, quand il voit une vierge, à lui consacrée, couchant avec un homme ! et de quels châtiments ne menace-t-il pas des relations aussi impures ! Celle qui agit ainsi est coupable d'adultère, non envers un mari, mais envers le Christ[4]. » D'après l'Evangile du Pseudo-Matthieu, la Sainte Vierge s'était aussi consacrée à Dieu comme vierge[5]. Cette idée que la divinité est jalouse de la chasteté de ses serviteurs, peut-être la retrouverait-on au fond de la coutume grecque d'après laquelle l'hiérophante, et les autres prêtres de Démétère, se voyaient interdire les relations conjugales, et se lavaient le corps avec du suc de

1. Wiedemann, *Herodots zweites Buch*, p. 268. *Cf.* Erman, *Life in Ancient Egypt*, p. 295 *sq.*

2. Plutarque, *Numa*, IV. 5. *Idem*, *Symposiaca problemata*, VIII. I. 6 *sq.*

3. St. Cyprien, *De habitu virginum*, 4, 22 (Migne, *op. cit.* IV. 443, 462). *Cf.* Méthode, *op. cit.* VII. I (Migne, *op. cit.* Ser. Graeca, XVIII. 125).

4. St. Cyprien, *Epistola LXII, ad Pomponium de virginibus*, 3 *sq.* (Migne, *op. cit.* IV. 368 *sqq*). Voir aussi Neander, *General History of the Christian Religion and Church*, I. 378. Le Concile d'Elvira décréta que ces vierges déchues, si elles refusaient de retourner à leur condition première, ne recevraient pas la communion, même à l'article de la mort. (*Concilium Eliberitanum*, A. D. 305, ch. 13 [Labbe-Mansi, *op. cit.* II. 8]).

5. *Gospel of Pseudo Matthew*, 8 (*Ante-Nicene Christian Library*, XVI. 25). Voir aussi *Gospel of the Nativity of Mary*, 7 (*ibid.* XVI. 57 *sq.*).

ciguë afin de tuer leurs passions[1]; et peut-être inspire-t-elle la règle qui exigeait des prêtres de certaines déesses qu'ils fussent eunuques[2].

Le célibat religieux tient aussi à l'idée que le commerce sexuel implique souillure. A Efate (Nouvelles-Hébrides), on le regarde comme impur[3]. Les Tahitiens croyaient que celui qui restait sans relation avec les femmes quelques mois avant de mourir passait directement, sans purification, dans sa demeure éternelle[4]. Hérodote écrit : — « Toutes les fois qu'un Babylonien a eu commerce avec sa femme, il s'assied en face d'un encensoir rempli d'encens qui brûle, et la femme s'assied en face de lui. A l'aube, ils se lavent : car avant d'être lavés, ils ne veulent toucher aucun de leurs vases habituels. Cette pratique est également observée par les Arabes[5]. » Chez les Hébreux, l'homme et la femme devaient se baigner dans l'eau, et demeuraient « impurs jusqu'au soir[6] ». L'idée que le commerce sexuel est impur sous-entend qu'il comporte quelque degré de danger surnaturel[7]; et comme le fait observer Crawley, l'idée de danger peut évoluer vers l'idée de péché[8]. Là où la femme passe pour un être impur[9], il est clair que le contact avec elle doit passer pour une souillure; mais ceci n'est pas une explication suffisante de l'idée d'impureté sexuelle. Il y a qu'on attribue un effet de pollution à la décharge de toute matière sexuelle[10] — cela sans doute, à l'origine, en raison de ses propensions mystérieuses et du voile de mystère qui enveloppe toute la nature sexuelle de l'homme.

L'idée de souillure sexuelle est particulièrement mani-

1. Wachsmuth, *Hellenische Alterthumskunde*, II. 560.

2. *Cf.* Lactance, *Divinæ Institutiones*, I. 17 (Migne, *op. cit.* VI. 206); « Deum mater et amavit formosum adolescentem, et eumdem cum pellice deprehensum exsectis virilibus semivirum reddidit : et ideo nunc sacra ejus a Gallis sacerdotibus celebrantur ».

3. Macdonald, *Oceania*, p. 181.

4. Cook, *Voyage to the Pacific Ocean*, II. 164.

5. Hérodote, I. 198.

6. *Lévitique*, XV. 18.

7. Crawley, dans *The Mystic Rose*, a beaucoup insisté sur ce danger, qu'il a, je crois, exagéré quelque peu.

8. Crawley, *op. cit.* p. 214.

9. Voir *supra* I. 65 *sqq.* I. 659.

10. Grégoire III, *Judicia congrua pœnitentibus*, ch. 24 (Labbe-Mansi, *op. cit.* XII. 293) : « In somno peccans, si ex cogitatione pollutus, viginti duos psalmos cantet; si in somno peccans sine cogitatione, duodecim psalmos cantet. » *Pœnitentiale Pseudo-Theodori*, XXVIII. 25 (Wasserschleben, *Bussordnungen der abendländischen Kirche*, p. 600) : « Qui in somno, non voluntate, pollutus sit, surgat cantetque VII. psalmos pœnitentiales. » *Cf. ibid.* XXVIII. 6, 33 (Wasserschleben, p. 559 *sq.*).

feste quand il s'agit d'observances religieuses. C'est une règle courante que celui qui accomplit un acte sacré, ou qui entre en un lieu saint, doit être cérémoniellement propre[1]; or il n'est pas de souillure qu'il faille éviter avec plus de soin que la pollution sexuelle. Chez les Tchépéyans, « si un chef tient à connaître les dispositions de son peuple à son égard, ou s'il désire régler un différend entre deux des siens, il annonce qu'il va ouvrir son sac de sorcellerie et fumer dans sa tige sacrée... Nul ne peut éviter d'être présent en pareille circonstance. Mais on peut, étant présent, s'excuser d'assister à la cérémonie, en avouant n'avoir pas subi les purifications nécessaires. Le fait d'avoir cohabité avec sa femme, ou toute autre femme, dans les vingt-quatre heures précédant la cérémonie, rend impur, et met par suite hors d'état d'y prendre la moindre part[2]. » Hérodote nous dit que les Egyptiens, comme les Grecs, « se faisaient scrupule, religieusement, d'avoir conversation avec des femmes dans les lieux sacrés, et d'entrer dans ces mêmes lieux sans s'être lavés, après une telle conversation[3]. Ce renseignement est confirmé par un passage du *Livre des Morts*[4]. Ceux qui prenaient part, en Grèce[5], ou dans l'Inde[6], à certaines fêtes religieuses devaient, un peu à l'avance, observer la continence. Avant d'entrer dans le temple de Mên Tyrannos, dont le culte s'étendait sur toute l'Asie Mineure, il fallait s'abstenir d'ail, de porc, de femmes, et se laver la tête[7]. Les Hébreux avaient tous le devoir, avant d'entrer dans le temple, d'être rituellement purs, exempts de toute pollution sexuelle, de la lèpre, de la souillure causée par le contact des cadavres humains, ou de ceux des animaux interdits comme nourriture, ou de ceux des animaux permis, mais morts naturellement, ou tués par les bêtes sauvages[8]; et le pain consacré demeurait interdit à ceux qui n'étaient pas chastes depuis un certain temps[9].

1. Voir *supra* II. 283, 284, 337 *sq.*
2. Mackenzie, *Voyages to the Frozen and Pa ific Oceans*, p. CII *sq.*
3. Hérodote, II. 64.
4. Wiedemann, *Herodots zweites Buch*, p. 269 *sq.*
5. Wachsmuth, *op. cit.* II. 560.
6. Oldenberg, *Die Religion des Veda*, p. 411.
7. Foucart, *Des associations religieuses chez les Grecs*, p. 119, 123 *sq.*
8. *Lévitique*, ch. XII, XIII *sq.*, XV; XI, 24 *sqq.*; XVII. 15. *Nombres*, XIX. 14 *sqq.* Montefiore, *Hibbert Lectures on the Religion of the Ancient Hebrews*, p. 476.
9. *I Samuel*, XXI. 4 *sq.*

Un Mahométan, avant de prier, quitte tout vêtement souillé, ou bien il ne prie pas du tout. Il n'oserait approcher le sanctuaire d'un saint en état d'impureté sexuelle; et ceux qui font le pèlerinage de la Mecque doivent s'abstenir de tout commerce sexuel[1]. Les chrétiens prescrivaient une stricte continence comme préparation au baptême[2] et à la participation de l'Eucharistie[3]. Ils voulaient aussi que les gens mariés ne prissent aucune part aux fêtes de l'Eglise, si la nuit précédente ils avaient couché ensemble[4]; et la « Vision » d'Albéric (XII^e siècle) montre en enfer un lieu spécial de torture, un lac où bouillent du plomb, de la poix et de la résine, à l'usage des gens mariés qui commirent l'acte de chair les dimanches, jours de fêtes religieuses, et jours de jeûne[5]. Les époux se séparaient encore quand ils se sentaient particulièrement disposés à la prière[6]. Les jeunes mariés étaient priés d'être sages le jour et la nuit de leurs noces, par respect pour le sacrement : leur effort d'abstinence durait même, parfois, deux ou trois jours[7].

La sainteté est une qualité délicate, aisément détruite si quoi que ce soit de polluant est mis en contact avec un objet ou un individu saint. Les Marocains croient que, si un être sexuellement impur entre dans un grenier, le grain perdra sa sainteté, *baraka*. C'est sans doute la même idée qui est à la base de cette croyance, répandue chez divers peuples, que l'incontinence, surtout illicite, fait tort à la moisson[8]. A Efate, *namim*, ou l'impureté, était évitée

1. *Koran*, II. 193.
2. St. Augustin, *De fide et operibus*, VI. 8 (Migne, *op. cit.* XL. 202).
3. St. Jérôme, *Epistola X.VIII.* 15 (Mi ne, *op. cit.* XXII. 505 *sq.*).
4. Lecky, *History of European Morals*, II. 324. St. Grégoire le Grand, *Dialogi*, I. 10 (Migne, *op. cit.* *XLVIII.* 200 *sq.*).
5. Albericus, *Visio*, ch. 5, p. 15. Delepierre, *L'en er décrit par ceux qui l'ont vu*, p. 57 *sq.* Sur ce sujet, voir aussi Muller *Das sexuelle Leben der christlichen Kulturvölker*, p. 52, 53, 120 *sq.*
6. St. Jérôme, *Epistola XLVIII.* 15 (Migne, *op. cit.* XXII. 505). Fleury, *Manners and Behaviours of the Christians* p. 75.
7. Muratori, *Dissertazion sopra le antichità italiane*, 20, vol. I. 347.
8. Frazer, *Golden Bough*, II. 209 *sqq.* C'est une explication qui me semble plus naturelle que celle du D^r Frazer. A l'en croire, l'homme non civilisé « s'imagine que la vigueur qu'il refuse d'employer à reproduire sa propre espèce, forme, pour ainsi dire, un réservoir d'énergie dont bénéficieront en quelque manière d'autres créatures, soit végétaux, soit animaux, pour la propagation de leurs espèces ». Cette théorie n'explique nullement pourquoi c'est, de préférence, l'amour illicite qui est supposé nuire à la fertilité du sol et détruire les récoltes — croyance qui cadre parfaitement avec mon explication, dans la mesure où un tel amour est considéré particulièrement polluant.

avec le plus grand soin par les hommes sacrés, parce qu'elle détruisait, croyaient-ils, leur caractère sacré[1]. Il faut sans doute attribuer en grande partie à la même origine les tabous sacerdotaux dont Sir J. G. Frazer présente un exposé si complet dans son *Rameau d'Or*. Il semble même que la souillure ne fasse pas que priver le saint de sa sainteté, mais qu'elle soit supposée l'atteindre plus positivement encore. Quand le pontife suprême du royaume du Congo quittait sa résidence pour visiter d'autres lieux placés sous sa juridiction, tous les gens mariés étaient tenus à la plus stricte continence tant que durait son déplacement, car on croyait que le moindre acte d'incontinence lui serait fatal[2]. Aussi, pour se défendre, les dieux et les personnages sacrés cherchent-ils à empêcher les individus pollués de les approcher, et leurs adorateurs veulent naturellement en faire autant. Mais sans compter le ressentiment du personnage sacré contre qui le souillerait, la sainteté elle-même passe, semble-t-il, pour réagir tout à fait mécaniquement contre la pollution, en détruisant ou en lésant l'individu pollué. Tous les Maures sont convaincus que celui qui oserait, en état d'impureté, visiter le tombeau d'un saint, serait frappé par le saint ; mais les Arabes de Dukkâla, dans le Maroc méridional, croient en outre que si un cavalier est en état d'impureté, il lui arrivera malheur à cause de la *baraka* dont son cheval est doué. Notons, de plus, qu'un acte regardé généralement comme sacré perdrait l'efficacité magique qu'on lui attribue à l'ordinaire s'il était accompli par un individu impur. Pour Mahomet, la pureté cérémonielle était « la moitié de la foi et la clef de la prière[3] ». Les Maures disent qu'un scribe ne redoute les mauvais esprits que s'il se trouve en état d'impureté sexuelle, car alors il serait vain de réciter des passages du Koran, arme puissante entre toutes contre ces esprits. Le philosophe syrien Jamblique parle de la croyance d'après laquelle « les dieux n'entendent pas celui qui les invoque, s'il est impur à cause de rapports amoureux[4]. » Même idée chez

1. Macdonald, *Oceania*, p. 181.
2. Labat, *Relation historique de l'Ethiopie occidentale*, I. 259 sq.
3. Pool, *Studies in Mohammedanism*, p. 27.
4. Jamblique, *De mysteriis*, IV. 11.

les premiers chrétiens. A propos d'un passage de la première Epître aux Corinthiens[1], Tertullien remarque que l'Apôtre recommandait l'abstinence temporaire pour ajouter à l'efficacité des prières[2]. A la même classe de croyances appartient l'idée que la victime du sacrifice doit être pure et sans tache[3]. Les Chibchas de Bogota considéraient que le sacrifice le plus précieux qu'ils pussent faire était celui d'un jeune homme encore vierge[4].

Requise pour l'adorateur vulgaire, la pureté cérémonielle est à plus forte raison exigible d'un prêtre[5]; et, de toutes les impuretés, il n'en est pas une dont il faille se garder avec plus de soin que la sexuelle. Parfois l'admission au sacerdoce est précédée d'une période de continence[6]. Aux îles Marquises, nul ne pourrait devenir prêtre qui n'aurait vécu chaste pendant plusieurs années auparavant[7]. Chez les peuples de langue Tchi de la Côte de l'Or, hommes et femmes sont astreints, avant de devenir membres du clergé, à un noviciat durant généralement deux ou trois ans, pendant lequel ils vivent dans la retraite et sont initiés par les prêtres aux secrets de la profession sacerdotale; et « l'on estime que les novices, pendant cette période de retraite et d'études, doivent se conserver purs de corps et s'abstenir de tout commerce avec l'autre sexe[8]. » Les Huichols du Mexique sont également d'opinion qu'un homme qui aspire à devenir chaman doit être pendant cinq ans fidèle à sa femme, et que, s'il transgresse cette règle, il ne manquera pas de tomber malade et perdra le pouvoir de guérison[9]. Dans l'ancien Mexique, les prêtres, pendant qu'ils étaient employés au service du temple, s'abstenaient de toutes femmes hormis leurs épouses, et même « poussaient si loin l'affectation de la modestie et de la réserve que, lorsqu'ils rencontraient une femme, ils baissaient les yeux et tenaient leur regard attaché au sol pour ne pas

1. *I Corinthiens*, VII. 5.
2. Tertullien, *De exhortatione castitatis*, 10 (Migne, *op. cit.* II. 926).
3. Voir *supra* II. 284 *sq.*
4. Simon, cité par Waitz, *Anthropologie der Naturvölker*, IV. 363. Voir *infra*, Notes additionnelles.
5. *Cf. supra* II. 337 *sqq.*
9. *Cf.* Landtman, *op. cit.* p. 118 *sqq.*
7. Waitz-Gerland, *Anthropologie der Naturvölker*, VI. 387.
8. Ellis, *Tshi-speaking Peoples*, p. 120.
9. Lumholtz, *Unknown Mexico*, II. 236.

la voir. Toute incontinence de leur part était sévèrement punie. A Téohuacan, un prêtre convaincu d'avoir violé son vœu de chasteté était livré par le clergé au peuple qui, la nuit venue, le tuait à coups de bâton[1]. » Chez les Kotas des monts Nilghiri, les prêtres (qui ne sont pas célibataires comme les « laitiers » des Todas, leurs voisins) n'ont pas le droit, durant la grande fête en l'honneur de Kāmatarāya, de vivre ni d'avoir commerce avec leurs épouses par crainte de la pollution; ils sont même obligés de cuire eux-mêmes leurs repas[2]. Il semble que, dans la religion anatolienne, les *hieroï* aient dù se séparer de leurs femmes, pendant la période où ils étaient de service au temple[3]. Le prêtre hébreu était tenu d'éviter tout ce qui n'était pas chaste : il ne pouvait épouser une courtisane, ni une profane, ni une divorcée[4], et défense était faite au Grand-Prêtre de prendre pour femme une veuve[5]. On allait même jusqu'à punir le crime de lèse-chasteté dans la personne d'une fille de prêtre, et avec la dernière rigueur, car elle avait par son péché profané son père : on la brûlait[6].

En poussant l'idée sur laquelle se fondent toutes ces règles et pratiques, on en vint à concevoir que le célibat était plus agréable à Dieu que le mariage[7], et qu'il constituait un devoir religieux pour les membres de la communauté, attachés par fonction spéciale au service du culte sacré. Pour une nation comme les Juifs, dont l'ambition était de croître et de multiplier, il ne se pouvait que le célibat devint jamais un idéal. Mais s'agissant des chrétiens, lesquels professaient pour toutes choses terrestres une parfaite indifférence, rien ne les empêchait de glorifier un état qui, bien que contraire aux intérêts de la race et de la nation, rendait les hommes éminemment aptes à s'approcher de leur dieu. Loin d'ailleurs que le commerce sexuel fût un avantage pour le royaume de Dieu par la propagation

1. Clavigero, *op. cit.* I. 274.
2. Thurston, dans *Bulletin* du Muséum du Gouvernement de Madras, I. 193.
3. Ramsay, *Cities and Bishoprics of Phrygia*, I. 136, 137, 150 *sq.*
4. *Lévitique* XXI. 7.
5. *Ibid.* XXI. 14.
6. *Ibid.* XXI. 9.
7. *Cf. supra* II. 343.

de l'espèce, il lui était funeste comme grand transmetteur du péché de nos premiers parents. Cet argument, toutefois, ne fut invoqué qu'à une date relativement récente. Pélage lui-même rivalisait presque avec Saint Augustin dans sa louange de la virginité, où il voyait l'épreuve décisive de cette force du libre arbitre tout au plus affaiblie, selon lui, par la chute d'Adam[1].

On ordonne ou l'on recommande encore le célibat comme moyen de mortification qui a pour effet d'apaiser le courroux divin, ou à cette fin d'élever la nature spirituelle de l'homme en supprimant un des plus violents de tous les appétits sensuels. C'est ainsi que diverses religions associent au célibat d'autres observances ascétiques visant au même but. Chez les premiers chrétiens, ces jeunes femmes qui faisaient vœu de chasteté « tenaient la virginité pour peu de chose, si elle n'était accompagnée de grandes mortifications, de silence, de retraite, de pauvreté, de travail, de jeûne, de veilles et de continuelles prières. Celles-là n'étaient pas comptées au nombre des vierges, qui ne refusaient pas les communes distractions du monde, même les plus innocentes[2]. » En traitant des offrandes dont le parfum est agréable à Dieu, et que la chair accomplit par ses propres souffrances, Tertullien énumère la virginité, le veuvage et le refrénement du désir immodéré dans le secret du lit nuptial[3]. On a enfin prétendu que le mariage empêche de servir Dieu parfaitement parce qu'il induit à s'occuper trop des choses du monde[4]. Bien qu'il ne soit pas contraire à l'acte de la charité ni à l'amour de Dieu, dit Thomas d'Aquin, il leur est néanmoins un obstacle[5]. Telle fut, non certes la seule cause, mais une des causes du célibat obligatoire imposé par l'Eglise chrétienne à son clergé.

1. Milman, *op. cit.* I. 151, 153.
2. Fleury, *op. cit.* p. 128 *sq.*
3. Tertullien, *De resurrectione carnis*, 8 (Migne, *op. cit.* II. 806).
4. Vincentius Bellovacensis, *Speculum naturale*, XXX. 43. Voir aussi von Eicken, *op. cit.* p. 445.
5. Thomas d'Aquin, *Summa theologica*, II.-II. 184, 3.

CHAPITRE XLII

L'AMOUR LIBRE. — L'ADULTÈRE.

A peine moins variables que les idées morales ayant trait au mariage sont celles qui concernent les relations sexuelles d'un caractère extra-matrimonial.

Chez beaucoup de peuples non civilisés, les deux sexes jouissent d'une parfaite liberté antérieurement au mariage; et dans certains cas, on estime presque déshonorant pour une jeune fille de n'avoir pas d'amant.

Aux yeux des Baris et des Kunama de l'Est Africain, une jeune fille enceinte n'a rien commis qui entache le moins du monde sa réputation, et ils ne punissent ni ne blâment le séducteur[1]. Chez les Wanyoro, «il advient constamment que lesjeunes filles passent la nuit avec leurs amants, ne rentrant qu'au matin dans la maison de leur père, et cela ne scandalise personne[2] ». Pour les Wadigo, il est ridicule, sinon honteux, qu'une fille arrive vierge au mariage[3]. Chez les Bakongo, « la chasteté féminine est inconnue, et l'honneur d'une femme se mesure au prix qu'elle coûte[4] ». Dans presque toute l'Afrique Centrale anglaise, dit Sir H. Johnston, « la conduite d'une fille pas encore femme (c'est-à-dire inapte à la conception) importe peu, et il est rare qu'une fille de cinq ans soit encore vierge[5]. Chez les Baronga, « l'opinion publique se moque des gens continents plus qu'elle ne les admire[6] ». D'après Warner, « la loi cafre ne punit ni la séduction des vierges, ni la cohabitation avec des femmes non mariées ou veuves; ces actes ne jettent pas non plus le discrédit sur ceux qui les commettent[7] ». A Madagascar, « on n'attend pas la continence chez l'un ou l'autre des sexes avant le mariage... Son absence ne passe

1. Munzinger, *Ostafrikanische Stupien*, p. 524.
2. *Emin Pasha in Central Africa*, p. 82. *Cf. ibid.* p. 208 (Monboutou).
3. Baumann, *Usambara*, p. 152.
4. Johnston, *British Central Africa*, p. 405.
5. *Ibid.* p. 409, note.
6. Junod, *Les Ba-Ronga*, p. 29.
7. Werner, dans Maclean, *Compendium of Kafir Laws*, p. 63.

pas pour une vice[1] ». Chez les Maoris de la Nouvelle-Zélande, « les filles étaient parfaitement libres de faire ce qui leur plaisait avant le mariage », et la chasteté chez les femmes célibataires était jugée de faible importance[2]. Dans les îles Tonga, les femmes non mariées pouvaient, sans risques d'opprobre, prodiguer leurs faveurs à quiconque leur plaisait, bien qu'on regardât comme honteux pour une femme de changer souvent d'amant[3]. Dans les îles Salomon, « la chasteté féminine est une vertu dont le nom sonnerait étrangement à l'oreille d'un indigène »; à St.Christoval comme dans les îles voisines, « durant deux ou trois ans après qu'une jeune fille est apte au mariage, elle distribue ses faveurs à tous les jeunes hommes du village[4] ». Dans l'Archipel Malais, les relations entre gens nonmariésne sont très souvent ni un crime, ni une honte[5]; et il en est ainsi d'une façon peut-être encore plus générale parmi les races non civiliséesde l'Inde et del'Indochine[6]. Chez les Angami Nagas, par exemple, « les filles considèrent comme une honte les cheveux courts qui sont le symbole de la virginité, et ont bien hâte de pouvoir les porter longs; les hommes désirent avoir avant le mariage la preuve que leurs femmes ne seront pas stériles... La chasteté commence avec le mariage[7] ». Les Iakoutes ne voient rien d'immoral dans l'amour libre, pourvu que personne n'en souffre un préjudice matériel[8]. Chez les Votyaks, il est honteux pour une fille d'être peu recherchée par les jeunes hommes, et c'est un honneur pour elle que d'avoir des enfants; elle obtient alors un mari plus riche, et on la paie une somme plus élevée à son père[9]. Les Kamtchadales n'attachent pas grande valeur à la virginité de leurs femmes[10]. Murdoch écrit au sujet des Esquimaux de Point Barrow : — « En ce qui concerne les relations entre les sexes, ce que nous appelons sentiments moraux semble faire complètement défaut. La promiscuité du commerce sexuel entre gens mariés ou non, ou même entre enfants, semble passer pour un sujet d'amusement. Autant que nous pûmes le savoir, l'inconduite d'une fille n'était pas une chose qui pût lui nuire. L'immoralité des ces gens entre eux, telle que nous l'avons constatée, paraît trop purement animale et naturelle pour être un produit récent ou le résultat de l'influence étrangère. De plus, on a observé le même état de choses chez tous les Esquimaux[11] ».

1. Ellis, *History of Madagascar*, I. 137 *sq.*
2. Taylor, *Te Ika a Ma i*, p. 33. Gisborne, *Colony of New Zealand*, p. 27.
3. Mariner, *Natives of the Tonga Islands*, II. 174.
4. Guppy, *Solomon Islands*, p. 43.
5. Wilken, Plechtigheden en gebruiken by verlovingen en hu elijken bij de volken van den Indischen Ar hipel, dans *B jdragen tot de taal- land- en volken unde van Nederlandsch-Indië*, ser. V. vol. IV. 434 *sqq.*
6. Westermarck, *History of Human Marriage*, I. 132. Crooke, *Tribes and Castes of the North-Western Provinces and Oudh*, I. p. CLXXXIV.
7. Prain, Angami Nagas, dans *Revue coloniale internationale*, V. 491 *sq.*
8. Sumner, dans *Jour. Anthr. Inst.*, XXXI. 96.
9. Buch, Die Wotjäken, dans *Acta Soc. Scientiarum Fennicæ*, XII. 509.
10. Georgi, *Russia*, III. 156.
11. Murdoch, Ethnological Results of the Point Barrow Exped tion, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* IX. 419 *sq.* Voir aussi, Turner, Ethnology of the Ungava District, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* XI. 189 (Koksoagmy t); Parry, *Second Voyage for the Discovery of the North-West Passage*, p. 529 (Esquimaux d'Igloolik et de l'île Winter).

Bien qu'en général la chasteté soit peu prisée par le monde sauvage, il ne faut pas croire cependant que ce soit là une caractéristique universelle des races inférieures. Dans un ouvrage précédent, j'ai énuméré de nombreux peuples sauvages et barbares chez lesquels l'inconduite d'une femme avant le mariage est regardée comme une honte ou un crime; ce crime est quelquefois puni par le bannissement hors de la communauté ou même par la mort[1]; et ce qui est remarquable, c'est qu'à ce groupe de peuples se rattachent des sauvages d'un type aussi inférieur que les Veddahs de Ceylan[2], les Igorrotes de Luçon[3], et plusieurs tribus australiennes[4]. J'ai d'autre part attiré l'attention sur des faits qui semblent prouver que, dans plusieurs cas, le libertinage des sauvages est en grande partie dû à l'influence étrangère. Les pionniers d'une « civilisation supérieure » sont très souvent des célibataires qui s'en vont gagner leur vie dans des pays non civilisés; et là, bien que ne voulant pas contracter d'union régulière avec les femmes indigènes, ils n'hésitent pas à les corrompre[5]. De plus, dans nombre de tribus, les libres rapports qui existent entre gens non mariés n'ont pas du tout le caractère de la promiscuité, et ils aboutissent infailliblement au mariage si la fille devient enceinte[6]. Bien mieux, chez beaucoup de peuplades non civilisées, non seulement la fille, mais son séducteur, peut être puni ou blâmé.

Chez les Takoué de l'Est Africain, un séducteur peut avoir à payer la même somme que s'il avait tué la fille, bien qu'en général l'amende soit réduite à cinquante vaches[7]. Chez les Béni Amer et les Maréa, on le tue avec la fille et l'enfant[8]. A Tessaua,

1. Westermarck, *op. cit.* I. 139 *sqq.*
2. Nevill, Vaeddas of Ceylon, dans *Taprobanian*, I. 178.
3. Meyer, Igorrotes von Luzon, dans *Verhandl. Berliner Gesellsch. f. Anthrop.* 1883, p. 384 *sq.* Blumentritt, *Ethnographie der Philippine* , p. 27.
4. Westermarck, *op. cit.* I. 149 *sq.* Holden, dans Taplin, *Folklore of the South Australian Aborigines*, p. 19.
5. On n'entend pas sans surprise un anthropologue moderne, et singulièrement un écrivain australien, déclarer qu'en fait de licence sexuelle le sauvage n'a jamais rien à apprendre, et que « tout ce que la lie des civilisés peut faire pour nuire aux non civilisés c'est de s'abaisser à leur niveau, au lieu de leur indiquer une voie meilleure » (Sutherland, *Origin and Growth of the Moral Instinct*, I. 186). Edward Stephens (Aborigines of Australia, dans *Jour. and Proceed. Royal Soc. N. S. Wales*, XXIII. 480) tient un langage fort différent dans sa description des tribus qui habitaient jadis les plaines Adelaïde, dans l'Australie Méridionale, et dont il fit la connaissance il y a plus d'un demi-siècle.
6. Westermarck, *op. cit.* I. 75-77, 131 *sqq.*
7. Munzinger, *Ostafrikanische Studien*, p. 208.
8. *Ibid.* p. 322.

on impose au père de l'enfant bâtard une amende de cent mille kurdi[1]. Chez les Béni Mzab, celui qui séduit une fille doit payer deux cent francs, et se voit banni pour quatre ans[2]. Chez les Tedâ, il est exposé à la vengeance du père de celle qu'il a séduite[1]. Les Baziba regardent les rapports illégitimes entre les sexes comme la faute la plus grave, mais ils n'interviennent pas avant la naissance d'un enfant; « alors l'homme et la femme, pieds et poings liés, sont précipités dans le lac Victoria[3] ». Chez les Bakoki, tandis que la fille était chassée de la maison, et demeurait à jamais une exilée, l'homme subissait une amende de quatre vaches dont l'une pour le chef, et les trois autres pour le père[4]. Certains sauvages de l'Afrique occidentale, décrits par Winwood Reade, qui bannissent du clan la fille coupable de débauche, fouettent rudement le séducteur[5]. Au Dahomey, la loi contraint celui qui a séduit une fille à l'épouser et à payer quatre-vingt cowries (coquillages servant de monnaie) au père de celle-ci[6]. Dans certaines tribus cafres, le père ou le tuteur d'une femme qui devient enceinte peut exiger du père de l'enfant une amende d'une tête de bétail[7]; tandis que, dans la tribu Gaika, la simple séduction d'une vierge est passible d'une amende de deux ou trois têtes de bétail[8]. Casalis mentionne une intéressante coutume régnant chez les Bassoutos; elle illustre, d'une part, cette croyance que le commerce sexuel comporte en certaines circonstances un danger surnaturel et, d'autre part, indique que l'absence de chasteté chez les hommes non mariés n'est pas toujours considérée avec une parfaite indifférence. Voici : — Immédiatement après la naissance d'un enfant le feu devait être rallumé dans la maison. « Il était nécessaire pour cela qu'un jeune homme de mœurs chastes frottât rapidement deux morceaux de bois l'un contre l'autre, jusqu'à ce que jaillît une flamme pure comme lui-même. On croyait fermement qu'une mort prématurée attendait celui qui, ayant perdu son innocence, assumait un tel office. Aussi, dès que la naissance était annoncée au village, les pères convoquaient leurs fils afin de leur faire subir l'épreuve. Ceux qui se sentaient coupables confessaient leurs crimes, préférant se soumettre au châtiment plutôt que de s'exposer aux conséquences d'une fatale témérité[9] ». Livingstone, parlant de la bonne renommée qu'il acquit chez les Bakwains, fait cette remarque : — « Nul n'acquiert jamais d'influence dans ce pays, s'il n'est pur et droit. Les actes d'un étranger sont scrutés, non sans pénétration, par les jeunes et les vieux, et le jugement, même prononcé par des païens, manque rarement d'équité ou de charité. J'ai entendu des femmes parler avec admiration d'un blanc parce qu'il était pur et qu'il ne se rendit jamais coupable de secrète immoralité. S'il l'avait été, elles l'auraient su; et toutes païennes sans guide qu'elles fussent, elles l'auraient méprisé en conséquene[10] ».

1. Barth. *Reisen in Nord-und Central-Afrika*, II. 18.
2. Chavanne, *Die Sahara*, p. 315.
3. Nachtigal, *Sahara und Sudan*, I. 449.
4. Cunningham, *Uganda*, p. 290.
5. *Ibid.* p. 102.
6. Reade, *Savage Africa*, p. 161.
7. Forbes, *Dahomey*, I. 26.
1. Warner, dans Maclean, *op. cit.*, p. 64.
8. Bro nlee, *ibid.* p. 112.
9. Casalis, *Basutos*, p. 267 *sq.*
10. Livingstone, *Missionary Travels*, p. 351.

Avant l'arrivée des blancs, les Marouras, tribu australienne du Darling inférieur, « avaient », paraît-il, « des lois strictes, surtout en ce qui concernait jeunes gens et jeunes filles. Pour le jeune garçon ou l'homme qui avait eu des rapports sexuels avant le mariage, c'était presque la mort[1]». Dans diverses tribus du Victoria Occidental, « l'illégitimité est rare et tellement abhorrée que la mère est toujours rigoureusement battue par les membres de sa famille, et quelquefois mise à mort et brûlée. Son enfant est parfois tué et brûlé avec elle. Le père de l'enfant est aussi puni avec la plus grande sévérité, et quelquefois tué lui aussi[2] ».

Chez les Niases, on punit de mort non seulement la fille qui devient grosse, mais aussi le séducteur[3]. Chez les Bodo et les Dhimals de l'Inde, on prise la chasteté chez l'homme et la femme mariés ou non[4]. Chez les Toungouzes, « dans les amours irrégulières, seuls les hommes sont punis », le séducteur est obligé d'acheter la fille à un certain prix, ou, s'il refuse, de subir un châtiment corporel[5]. Chez les Thlinkit, « si une jeune fille s'est montrée facile, et que l'on découvre son complice, celui-ci est tenu de réparer auprès des parents, à l'aide de cadeaux convenables qui calment l'honneur blessé[6] ».

Si nous passons à des races plus avancées en civilisation, nous constatons que la chasteté est regardée comme un devoir pour la femme non mariée, tandis que la règle morale appliquée aux hommes est généralement différente. « Le confucianisme », note Griffis, « admet virtuellement en morale deux principes, l'un pour l'homme, l'autre pour la femme... La chasteté est une vertu féminine, elle fait partie des obligations de la femme; cette vertu ne concerne que peu ou point l'homme personnellement[7]. » Cependant elle est proposée comme un idéal, même aux hommes. Il est dit que, dans la jeunesse, quand les forces physiques ne sont pas encore développées, l'homme supérieur évite la luxure[8]. Bien que licencieux dans leurs habitudes, les Chinois exaltent et prônent la chasteté comme un moyen d'amener l'âme et le corps plus près de la perfection[9]. Un de leurs proverbes affirme que « de tous les vices, la luxure

1. Holden, dans Taplin, *Folklore of the South Australian Aborigines*, p. 19.
2. Dawson, *Australian Aborigines*, p. 28.
3. Wilken, dans *Bijdragen tot de taal- land- en volkenkunde van Nederlandsch-Indie*, ser. V. vol. IV. 444.
4. Hodgson, *Miscellaneous Essays*, I. 123.
5. Georgi, *op. cit.* III. 84.
6. Douglas, cité par Petroff, *Report on Alaska* p. 177.
7. Griffis, *Religions of Japan*, p. 149.
8. *Lun Yü*, XVI. 7.
9. Wells Williams, *Middle Kingdom*, II. 193.

est le pire[1] ». La chasteté par elle-même, quand une femme la défend au prix de sa vie, reçoit une récompense du gouvernement. « Si une femme — ainsi s'expriment les Ordonnances — est contrainte par son mari à se prostituer pour de l'argent et préfère sacrifier sa propre vie pour sauvegarder sa chasteté, ou si une vierge non mariée meurt en se défendant contre un viol, un arc de triomphe sera érigé en leur honneur, dans chaque cas, près de la porte de leur maison paternelle[2] ». D'après le Code Pénal chinois, « un commerce criminel et mutuellement consenti avec une femme non mariée sera puni de soixante-dix coups », tandis que la peine sera portée à quatre-vingt coups s'il s'agit d'une femme mariée[3].

Chez les anciens Hébreux, la fornication était interdite aux femmes[4], mais non aux hommes. L'acte de Juda à l'égard de la courtisane Tamar, sur le chemin de Timnath, est mentionné comme la chose la plus naturelle du monde[5], bien que l'auteur en fût un homme riche et posé, un homme à qui ses frères devraient «rendre hommage» et devant qui « les enfants de son père devraient se prosterner[6] ». Dans tout le monde musulman, la chasteté est considérée comme un devoir essentiel pour une femme[7]. En Perse, la fille qui donnerait le jour à un enfant serait certainement mise à mort[8]. Chez les Fellahs d'Egypte, un père ou un frère punit souvent une fille ou une sœur non mariée, qui se rend coupable d'incontinence, en la jetant dans le Nil une pierre au cou, ou en la coupant en morceaux et en jetant alors ses restes dans la rivière[9]. Chez les Jbâla et les Berbères du Riff, au Maroc, elle est aussi fréquemment mise à mort. Par contre, la chasteté chez les hommes non mariés est regardée par les Mahométans comme un idéal presque inaccessible. Le calife Ali disait qu' « il n'y a rien à reprocher à un homme modeste et chaste[10] ». Il paraît

1. Smith, *Proverbs of the Chinese*, p. 256.
2. de Groot, *Religious System of China* (vol. II) I. 752 *sq.*
3. *Ta Tsing Leu Lee*, sec. CCCLXVI. p. 404.
4. *Lévitique*, XIX. 29. *Deutéronome*, XXIII. 18.
5. *Genèse*, XXXVIII. 15 *sq.*
6. *Ibid.* XLIX. 8.
7. Burton, *Sihdh*, p. 295.
8. Polak, *Persien*, I. 217.
9. Lane, *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, p. 209.
10. Ameer Ali, *Ethics of Islâm*, p. 30.

que les Mahométans regardent comme une chose inconcevable les rapports illicites d'un Musulman avec une Musulmane libre[1]; quant aux rapports avec les filles esclaves, ils leur sont indifférents.

Chez les Hindous, l'impureté sexuelle est rarement considérée come un péché pour les hommes, mais, « s'agissant de femmes, rien ne leur paraît plus exécrable ni plus abominable; les malheureuses habitantes des maisons mal famées représentent à leurs yeux ce qu'il y a de plus dégradé dans l'espèce humaine[2] ». Un des textes Pahlavi recommande la continence du point de vue de la prudence : « — Ne t'adonne pas à la luxure, afin que le mal ni le regret ne t'atteignent par ta propre faute[3]. » Mais d'après la doctrine zoroastrique aussi, la chasteté est surtout un devoir féminin. Il est écrit dans l'Avesta : — « Toute femme qui a livré son corps à deux hommes dans la même journée doit être tuée à plus juste titre encore qu'un loup, un lion ou un serpent[4]. » Chez les anciens Teutons, la femme non mariée qui tournait mal était sévèrement punie si elle appartenait à une famille honorable : celle-ci pouvait tirer vengeance du séducteur ou le forcer à payer la compensation de son forfait[5]. Les Saxons, avant la conquête romaine, contraignaient à se pendre la fille qui avait déshonoré la maison de son père, ou la femme adultère; son corps était alors brûlé et son complice était pendu audessus du bûcher, ou bien encore elle était flagellée ou frappée à coups de couteau par les femmes du village jusqu'à ce que mort s'ensuivît. Il en fut ainsi jusqu'à l'époque de Saint Boniface[6].

En Grèce, la chasteté d'une fille était jalousement gardée[7]. 'Daprès la loi athénienne, les parents d'une fille qui avait perdu sa vertu pouvaient avec impunité tuer le sé-

1. Lane-Poole, *Studies in a Mosque*, p. 106.
2. *Calcutta Review*, II. 23. Dubois, *Description o the Character etc. of the People of India*, p. 193. *Cf. Laws of Manu*, IX. 51 *sq.*
3. *Dinâ-i Mainôg-i Khirad*, II. 23 *sq.*
4. Darmesteter, dans *Sacred Books of the East*, IV. 206, n. 1.
5. Brunner, *Deutsche Rechtsgeschichte*, II. 659 *sqq.* Wilda, *Strafrecht der Germanen*, p. 799 *sqq.* Nordström, *Bidrag till den svenska samhälls-författningens historia*, II. 67. Maurer, *Bekehrung des Norwegischen Stammes*, II. 154.
6. Milman, *History of Latin Christianity*, II. 54.
7. Voir Denis, *Histoire des théories et des idées morales dans l'antiquité*, I. 69 *sq.*

ducteur dans l'instant même[1]. La virginité faisait l'objet d'un culte. La chasteté était le principal attribut d'Athénè et d'Artémis, et le Parthénon, ou temple de la vierge, était le plus noble édifice religieux d'Athènes[2]. Il est vrai qu'une certaine catégorie de courtisanes occupaient un rang remarquablement élevé dans l'échelle sociale de la Grèce; elles étaient admirées et recherchées par les hommes les plus éminents, mais elles le devaient à leur extraordinaire beauté et à la supériorité de leur intelligence : dans l'esprit des Grecs l'idéal moral n'était nullement le seul idéal de perfection. Par contre, les Romains regardaient les courtisanes avec le plus grand mépris[3]. En l'an 19 de notre ère, le libertinage des femmes fut réprimé par de sévères édits, et il fut stipulé qu'aucune femme dont le grand-père, le père ou le mari avait été chevalier romain ne pourrait se prostituer pour de l'argent[4]. Les noms des prostituées devaient être publiés sur les listes des édiles, comme le dit Tacite, « en vertu de cette coutume admise par nos ancêtres qui considéraient que la publication de leur honte était pour les femmes dépravées un châtiment suffisant[5]. » Mais aussi bien à Rome qu'en Grèce, l'incontinence des hommes avant le mariage, lorsqu'elle n'était pas excessive[6], ou qu'elle n'était pas scandaleuse outre mesure, était à peine blâmée par l'opinion publique[7]. Caton l'Ancien la justifie expressément[8]. Cicéron écrit : — « S'il est quelqu'un qui pense interdire absolument à la jeunesse les amours avec les courtisanes, celui-là est assurément très sévère. Je ne puis contester ce qu'il dit; toutefois il est en contradiction non seulement avec la licence d'aujourd'hui, mais même avec les habitudes de nos ancêtres, et avec ce qu'ils considéraient comme permis. Car à quelle époque les hommes n'ont-ils pas accoutumé d'agir ainsi? Quand cette conduite fut-elle répréhensible? Quand fut-

1. Schmidt, *Die Ethik der alten Griechen*, II. 193.
2. Voir Lecky, *History of European Morals*, I. 105.
3. *Ibid.* II. 300.
4. Tacite, *Annales*, II. 85.
5. Tacite, *ibid.* II. 85.
6. Valère Maxime (*Facta dictaque memorabilia*, II. 5, 6) fait l'éloge de la vertu qu'il appelle « frugalitas », parce qu' « immoderato Veneris usu aversa ».
7. Lecky, *op. cit.* II. 314.
8. Horace, *Satiræ*, I. 2. 31 *sq.*

elle défendue ? Bref, y eut-il jamais un temps où ce qui est maintenant légal n'était pas légal[1] ? » Epictète alla même un peu plus loin. Il disait à ses disciples : — « En ce qui concerne les plaisirs sexuels, il est bon, autant qu'il dépend de vous, d'être pur avant le mariage ; mais si vous vous y efforcez, faites-le dans une mesure légitime ; en aucun cas, ne vous rendez désagréable à ceux qui pratiquent ces plaisirs, ne soyez pas non plus portés à les blâmer, ni à vous vanter de ne pas en faire usage[2]. » Ici, la chasteté chez les hommes est du moins reconnue comme un idéal. Mais, même dans l'antiquité païenne, on trouve quelques philosophes qui en font un devoir[3]. Musonius Rufus affirmait expressément qu'en dehors du mariage aucune union des sexes n'était permise[4], et Dion Chrysostome souhaitait que la prostitution fût supprimée par la loi[5]. Des opinions semblables se développèrent avec les philosophies néo-platonicienne et néo-pythagoricienne, et on peut les faires remonter jusqu'aux anciens maîtres eux-mêmes. Pythagore, rapporte-t-on, inculqua si bien à ses disciples la nécessité d'être chastes, que dix d'entre eux, attaqués et ne pouvant fuir qu'en traversant un champ de fèves, moururent jusqu'au dernier plutôt que d'écraser les fèves, celles-ci ayant à leurs yeux un lien mystique avec le siège des tendances impures[6]. De son côté, Platon est partisan d'une loi par laquelle « nul n'osera toucher une femme libre ou noble si ce n'est sa femme légitime ; et nul n'osera répandre une semence illégitime et impie chez les courtisanes, ou dans des orgies stériles, contraires à la nature. » Nos citoyens, dit-il, ne doivent pas se montrer pires que les oiseaux et que les bêtes qui vivent chastes et purs, sans aucun commerce jusqu'à l'âge de la procréation, et qui ensuite, quand ils sont arrivés à cette période, et que le mâle et la femelle se sont accouplés, passent le reste de leur vie dans la pureté

1. Cicéron, *Pro Cœlio*, 20 (48).
2. Epictète, *Enchiridion*, XXXIII. 8.
3. Denis, *op. cit.* II. 133 *sqq.*
4. Musonius Rufus, cité par Stobée, *Florilegium*, VI. 60.
5. Denis, *op. cit.* II. 149 *sqq.*
6. Jamblique, *De Pythagorica vita*, 31 (191). *Cf.* Jevons, dans Plutarque, *Romane Questions*, p. LXXXVIII *sq.*

et l'innocence, et restent fidèles à leur premier pacte[1].

La chrétienté condamna bien plus sévèrement les relations préconjugales. Regardant déjà avec suspicion l'union pour la vie d'un homme avec une femme, l'Eglise déclara péchés mortels toutes les autres formes de commerce sexuel. La non-observation de la chasteté est un thème favori de ses « Pénitentiels »; et l'horreur que ces péchés lui inspiraient trouve un écho dans la législation séculière des premiers empereurs chrétiens. Les entremetteurs furent condamnés à recevoir du plomb fondu dans la gorge[2]. En cas de séduction, l'homme et la femme, si celle-ci avait consenti, étaient tous les deux mis à mort[3]. Même les innocents rejetons des rapports illicites expiaient les péchés de leurs parents par l'ignominie et la perte de certains droits dont jouissaient les autres membres plus respectables de l'Eglise et de l'Etat[4]. L'Eglise interdisait les baisers entre hommes et femmes non unis par les liens du mariage. Bien mieux, le désir sexuel lui-même, bien qu'il ne s'accompagnât pas de manifestations extérieures, était regardé comme un péché chez les célibataires[5]. Dans cet idéal de pureté, aucune différence entre les sexes n'était admise, les mêmes obligations pesaient sur l'homme et la femme[6].

Sur ce point cependant, comme en tant d'autres questions de morale, il y a un désaccord considérable entre la doctrine chrétienne et l'opinion publique dans les pays chrétiens. La grossière et franche immoralité du Moyen-Age indique combien peu l'idée de pureté sexuelle avait de place dans les opinions et les manières des gens. L'Eglise exerçait par sa doctrine ascétique une influence toute contraire à ses aspirations. L'institution du célibat des prêtres

1. Platon, *Leges*, VIII. 840 *sq. Cf.* Xénophon, *Memorabilia*, I. 3. 8.
2. Lecky, *op. cit.* II. 316.
3. *Codex Theodosianus*, IX. 24. I.
4. *Concilium Claromontanum*, A. D. 1095, can. 11 (Labbe-Mansi, *Sacrorum Conciliorum collectio*, XX. 817) : — « Ut nulli filii concubinarum ad ordines vel aliquos honores ecclesiasticos promoveantur, nisi monchaliter vel canonice vixerint in ecclesia. » Voir aussi *supra*, I. 50
5. « Perit ergo et ipsa mente virginitas. » Katz, *Grundriss des kanonischen Strafrechts*, p. 114 *sq.* Au sujet des baisers, voir aussi Thomas d'Aquin, *Summa Th ologica*, II-II. 154, 4.
6. Laurent, *Etudes sur l'histoire de l'Humanité*, IV. 114.

dépréciа la vertu en favorisant le vice. Au Moyen-Age la non-observation de la chasteté prêtait au ridicule plus qu'à la critique; et dans la littérature comique de cette époque le clergé est partout représenté comme le grand corrupteur des vertus domestiques[1]. On peut douter que le serment de chasteté imposé par le code de la chevalerie ait été pris davantage au sérieux. Un chevalier, était-il dit, devait rester abstinent et chaste[2]; il devait aimer seulement les vertus, les talents, les grâces de sa dame[3]; et l'amour était défini « la chaste union de deux cœurs façonnés par la vertu[4] ». Mais si le chevalier exigeait chez sa dame certaines conditions de vertu, s'il ne se souciait probablement de tirer l'épée que pour une femme de bonne réputation et si, lui-même, professait n'aspirer qu'à sa lèvre ou à sa main, nous avons toutes raisons de croire que les amours où il se complaisait avec elle étaient d'une nature beaucoup moins délicate. Sainte-Palaye remarque : — « Jamais on ne vit les mœurs plus corrompues que du temps de nos Chevaliers, et jamais le règne de la débauche ne fut plus universel[5]. » Pour un chevalier du Moyen-Age le principal but de la vie était l'amour. Celui qui ne savait gagner une dame n'était que la moitié d'un homme; et la différence entre un amoureux et un séducteur paraissait bien légère. Lecky nous fait observer que le caractère du séducteur, et en particulier du séducteur sans passion qui fait de cette carrière un genre de sport, poussé simplement par la vanité ou l'esprit d'aventure, a été durant plusieurs siècles glorifié et idéalisé par la littérature populaire de la chrétienté dans des proportions dont l'antiquité ne fournit pas d'exemples[6].

La Réforme ne laissa pas d'apporter à cet état de choses quelques changements heureux, sinon sur tous les points,

1. Wright, *Essays on Archæological Subjects*, II. 238. *Cf. Idem. History of Domestic Manners and Sentiments in England during the Middle Ages*, p. 54, 281, 420.

2. *Book of the Ordre of Chyualry*, fol. 40.

3. Sainte-Palaye, *Mémoires sur l'ancienneChevalerie*, II. 17.

4. Mills, *History of Chivalry*, I. 214 *sq.*

5. Sainte-Palaye, *op. cit.* II. 19. *Cf.* Walter Scott, Essay on Chivalry, dans *Miscellaneous Prose Works*, VI. 48 *sq.*

6. Lecky, *op. cit.* II. 346. *Cf.* Delécluze, *Roland ou la Chevalerie*, I. 356.

du moins en rendant légal le mariage pour toute une catégorie de gens qui, jusqu'alors, n'avaient pu satisfaire un désir naturel que par l'amour illicite, et en abolissant les monastères. Dans des accès d'enthousiasme religieux, les législateurs séculiers eux-mêmes s'occupèrent des actes d'incontinence dans lesquels deux adultes non mariés de sexe différent étaient les parties consentantes. Durant la période du Commonwealth, aux termes d'un édit de 1650, tout homme ou femme ayant porté à la chasteté des atteintes moins graves que l'adultère ou l'inceste fut condamné à trois mois de détention dans la prison communale et dut fournir caution de sa bonne conduite pendant l'année qui suivrait[1]. En Ecosse, après la Réforme, la fornication fut punie presque aussi rigoureusement que l'adultère[2]. Mais ces lois, ou d'autres analogues, eurent un destin éphémère, soit qu'on les abrogeât, soit qu'elles devinssent inopérantes[3]. Pour les actes ordinaires d'incontinence, c'est l'opinion publique qui, du moins en fait, demeure le seul juge. Touchant l'inconduite féminine, elle se montre sévère dans les rangs élevés de la société, tandis qu'elle varie considérablement dans les classes inférieures, cela même en dedans des limites d'un seul et même pays, et qu'elle regarde souvent cette faute comme vénielle. Quant à l'inconduite des hommes célibataires, les paroles que prononça Cicéron en faveur de Cœlius pourraient être répétées par n'importe quel avocat moderne, s'il avait la franchise d'exprimer sur ce point l'opinion publique. Il me semble qu'en ce qui concerne les rapports entre hommes et femmes non mariés, la chrétienté n'a guère fait que proposer un idéal qui, bien qu'accepté peut-être en théorie, est à peine admis par la grande majorité — du moins des hommes — dans les communautés chrétiennes et qui a introduit dans les mœurs le vice d'hypocrisie, lequel paraissait à peu près inconnu en matières sexuelles dans l'antiquité païenne.

1. Pike, *History of Crime in England*, II. 182.
2. Rogers, *Social Life in Scotland*, II. 242.
3. Voir Pike, *op. cit.* II. 582; Hume, *Commentaries on the Law of Scotland*, II. 333.

Pourquoi en est-on arrivé à considérer comme fautifs les rapports consentis entre gens non mariés? Pourquoi les opinions morales relatives à ces rapports sont-elles si diverses? Pourquoi l'étalon de moralité masculin diffère-t-il si communément du féminin? C'est à ces questions que nous allons essayer de trouver réponses.

Si, comme je suis tenté de le croire, le mariage est fondé sur un instinct venu de quelque ancêtre simiesque, on l'aurait regardé depuis le début comme la forme naturelle du commerce sexuel dans l'espèce humaine, et toutes les autres liaisons plus transitoires auraient semblé anormales et provoqué, par suite, la désapprobation. Je ne suis pas bien sûr qu'il ne subsiste pas encore dans l'espèce quelque chose de ce sentiment, très vague et très général. Mais il s'est trouvé plus ou moins étouffé, ou même complètement, par des conditions sociales qui presque toujours mettaient l'homme dans l'impossibilité de se marier dès la première explosion de sa passion sexuelle. Il nous faut donc chercher une autre explication du jugement sévère porté sur les liaisons préconjugales.

Il est clair pour moi que cette censure est due à la préférence que marque l'homme pour une épouse vierge. Cette préférence provient elle-même, en partie, d'un sentiment tout voisin de la jalousie à l'égard des femmes ayant eu des rapports antérieurs avec d'autres hommes, en partie du fait que l'homme compte sur une réciprocité d'ardeur chez la femme dont il est le premier à satisfaire les appétits et aussi, et surtout, du prix qu'il attache instinctivement à la pudeur féminine. Chaque sexe est attiré par les caractères distinctifs du sexe opposé, et la pudeur est une qualité féminine: Dans l'espèce humaine, comme chez les autres mammifères, la femelle veut être courtisée, et souvent elle s'efforce d'échapper longtemps au mâle. Ce n'est pas seulement dans les pays civilisés que se prolonge cette manière de faire l'amour à une femme qui s'appelle : lui faire la cour. Ce que Mariner nous rapporte des insulaires des Tonga est vrai de la plupart, sinon de toutes les races

sauvages et barbares : — « On se tromperait fort, dit-il, en supposant que ces femmes soient toujours aisément conquises; elles requièrent parfois, même lorsqu'il n'y a pas d'autre amoureux en vue, les plus grandes attentions et les plus ferventes sollicitations[2]. » Les cérémonies nuptiales de beaucoup de peuples attestent le même fait. Une des origines de cette forme de mariage qui comporte le rapt est la résistance de la femme poursuivie, résistance causée par une pudeur mi-sincère, mi-simulée[1]. Sur la côte orientale du Groenland, par exemple, la seule méthode pour un homme de contracter mariage est de se rendre à la tente de la jeune fille, de saisir celle-ci par les cheveux ou par n'importe quoi offrant une prise, et, sans plus de façons, de la traîner chez soi : il en résulte souvent des scènes violentes, les jeunes filles affectant toujours à l'égard des propositions de mariage la plus grande réserve et même la plus grande aversion, dans la crainte qu'on ne les accuse de manquer de pudeur[3]. Ce n'est certainement pas la femme la plus prompte à céder au désir d'un homme qui attire le plus celui-ci. Comme le disait un vieil écrivain, tous les hommes préfèrent aux viandes ou poissons trop nature de la cuisine bourgeoise, un mets bien assaisonné : or c'est la pudeur qui donne sa fleur à la beauté[4]. L'impatience trop visible chez une femme paraît toujours aux yeux d'un homme antiféminine, répugnante, voire méprisable. La vierge est son idéal; il n'a que dédain pour la libertine.

Là où le mariage est la forme coutumière du commerce sexuel, l'incontinence préconjugale de la femme, supposant chez elle un manque de pudeur et de retenue, risque fort de la discréditer. Ce discrédit est aussi une honte, et donc une offense, pour sa famille, là où les liens du sang sont très forts. Bien plus, là où l'on achète les femmes, la fille légère, en abaissant sa valeur marchande, lèse son père ou

1. Mariner, *op. cit.* II. 174. *Cf.* Fritsch, *Die Eingeborenen Süd-Afrika's*, p. 445 (Bochimans).

2. *Cf.* Spencer, *Principles of Sociology*, I. 623 *sq.* *Idem*, dans *Fortnightly*, *Review*, XXI. 897 *sq.*; Westermarck, *op. cit.* I. 272; Grosse, *Die Formen der Familie*, p. 107; Crawley, *The Mystic Rose*, p. 305 *sq.*

3. Nansen, *First Crossing of Greenland*, I. 316 *sqq.*

4. Athenée, *Deipnosophistæ*, XIII. 16.

ses parents d'une partie de leurs biens. Le major Ellis nous apprend que, chez les peuples de langue Tchi de la Côte de l'Or, « on ne conçoit pas la chasteté en soi : on demande à une jeune fille d'être chaste parce que la virginité a une valeur marchande, et que, si elle la perdait, ses parents ne recevraient que peu ou point d'argent pour elle[1]. » On rapporte que chez les Rendile de l'Est africain, les jeunes filles qui n'observent pas la chasteté sont sévèrement traitées; on les chasse de chez elles, pour la simple raison qu'elles ont fait baisser leur valeur marchande[2]. La loi de Moïse se place au même point de vue commercial : — « Si quelqu'un suborne une vierge qui n'était point fiancée, et couche avec elle, il faudra qu'il paie sa dot et la prenne pour femme. Si le père de la fille refuse absolument de la lui accorder, il lui paiera l'argent qu'on donne pour les vierges[3]. » Mais la fille n'est pas seule coupable. Tandis qu'elle supporte seule le discrédit qui s'attache à l'incontinence, le préjudice causé aux parents retombe à la fois sur elle et sur son séducteur. Au sujet des présents que, chez les Thlinkit, un homme est obligé d'offrir aux parents de la fille qu'il a séduite, Sir James Douglas fait remarquer que « le séducteur est regardé par eux comme un simple voleur, ayant commis des déprédations sur leur marchandise; aussi leur seul souci est-il d'exiger des dédommagements le plus élevés possible[4]. » Le mariage par achat a ainsi haussé l'étalon de la chasteté féminine et, du même coup, modéré en quelque mesure l'incontinence des hommes. Mais il ne doit pas être regardé comme la seule cause du devoir de chasteté, là où ce devoir est reconnu par les sauvages. Chez les Veddahs, qui ne trafiquent pas de leurs filles[5], celles-ci sont néanmoins protégées par leurs gardiens naturels « avec le sens le plus vif de l'honneur[6] ». Dans plusieurs des exemples cités plus haut, lorsque la séduction entraîne pour le séducteur des conséquences

1. Ellis, *Tshi-speaking Peoples*, p. 286.
2. Chanler, *Through Jungle and Desert*, p. 317.
3. *Exode*, XXII. 16 *sq.*
4. Douglas, cité par Petroff, *op. cit.* p. 177.
5. Le Mesurier, Veddas of Ceylon, dans *Jour. Roy. Asiatic Soc. Ceylon Branch*, IX. 340. Hartshorne, Weddas, dans *Indian Antiquary*, VIII 320.
6. Nevill, Veddas of Ceylon, dans *Taprobanian*, I. 178.

plus ou moins graves, l'amende qu'il doit payer est évidemment autre chose que la simple valeur marchande de la jeune fille.

Ainsi les hommes, en demandant que les femmes qu'ils épousent soient vierges, sont indirectement cause qu'on leur demande, à eux, de s'abstenir de certaines formes d'incontinence. Dans ma série de faits relatifs aux sauvages, je constate que, pour la majorité des cas, c'est là où la chasteté est requise des filles non mariées que les séducteurs sont regardés comme coupables d'un crime. Mais, comme il apparaissait tout à l'heure, leur acte est jugé d'un point de vue plus limité. On le tient surtout, sinon exclusivement, pour une offense aux parents, ou à la famille de la jeune fille : ce n'est guère la chasteté par elle-même que l'on requiert des hommes chez les sauvages. Là où existe la prostitution, ils peuvent, sans s'exposer au blâme, satisfaire leurs passions parmi ses victimes. Or, pour quiconque réfléchit un instant à la question, il est évident que le séducteur fait aussi du tort à la femme : mais rien n'indique que cette idée vienne jamais à l'esprit des sauvages. Là où le séducteur est blâmé, la fille l'est aussi parce que tenue pour coupable et non pour victime ; même dans le cas de viol, on se soucie fort peu du tort qui lui est fait : — « Pourvu qu'il ne soit pas commis sur une femme mariée ou sur une femme d'un rang supérieur exigeant le respect, loin d'être regardé comme un crime, le viol est, dans les îles Tonga, un objet d'indifférence[1]. » Il en est de même dans les îles Péliou[2]. Dans les lois des Redjang de Sumatra se rapportant au viol « on ne tient compte, pour ainsi dire, que de la valeur marchande de la jeune fille aux yeux des parents[3]. » Chez les Assiniboins, tribu Siou, le châtiment du viol repose sur ce principe que la femme a été dépréciée, qu'on lui a fait perdre des chances de mariage, et que cet acte, impliquant le mépris de leurs sentiments et de leur pouvoir de protection, est une insulte

1. Mariner, *op. cit.* II. 107.
2. Kubary, Die Verbrechen und das Strafverfahren auf den Pelau-Inseln, dans *Original-Mittheil. aus der ethnol. Abtheil. der Königl. Museen zu Berlin*, I. 78.
3. Crawfurd, *History of the Indian Archipelago*, III. 130.

pour les parents[1]. Les Teutons même, aux temps primitifs, distinguaient à peine entre le viol et le détournement, les parents de la femme se sentant également offensés dans les deux cas[2]. Si l'on tient aussi peu compte des sentiments de la jeune fille quand elle est victime involontaire d'une violence, on ne peut guère s'attendre à ce qu'elle inspire de la pitié lorsqu'elle est partie consentante. Même en pleine civilisation l'opinion publique ne se tourne-t-elle pas plutôt contre la victime que contre le séducteur?

Il y a cependant un troisième élément à considérer, savoir : le rejeton. On imaginerait que la question du sort de l'enfant, dans le cas d'une séduction suivie de grossesse, a paru de la plus haute gravité à tout esprit un peu réfléchi et non absolument dépourvu de sentiments sympathiques. Mais dans leurs jugements en matière de moralité sexuelle les hommes ont peu fait usage de leur raison, et ils se sont montrés cruels par manque de réflexion. Bien que le mariage n'ait dû son existence qu'au seul souci de la progéniture, il est bien rare que, dans les rapports sexuels, un grand effort de pensée non égoïste ait été consacré aux individus à naître. Les stipulations légales en faveur des enfants illégitimes ont rendu les hommes un tant soit peu plus réservés dans leur propre intérêt, mais elles les ont aussi pénétrés de cette idée que la faible somme qu'ils avaient à payer pour l'entretien de leurs enfants naturels les libérait de toute responsabilité paternelle. Parfois même, la coutume ou la loi les dispense de ce devoir. On nous rapporte qu'à Tahiti le père pouvait tuer un bâtard, mais que, s'il lui permettait de vivre, il était par cela même regardé comme l'époux de la mère[3]. Il semble que cette coutume ne soit guère plus inhumaine que la fameuse loi d'après laquelle « la recherche de la paternité est interdite[4] ».

1. Dorsey, Siouan Sociology, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* XV. 226.

2. Brunner, *Deutsche Rechtsgeschichte*, II. 666. Pollock and Maitland, *History of English Law before the Time of Edward I*, II. 490. D'après la loi salique, l'amende infligée pour le viol d'une *ingenua puella* était de 62 et demi solidi, soit à peine plus élevée que celle qu'on infligeait pour les rapports auxquels la fille avait consenti (*Lex Salica*, texte d'Hérold, XIV. 4; XV. 3); tandis que l'adultère avec une femme libre encourait une amende de 200 solidi (*ibid.* XV. I.).

3. Cook, *Voyage to the Pacific Ocean*, II. 157.

4. *Code Napoléon*, § 340.

La grande autorité du catholicisme en matière de morale essaie de prouver que la simple fornication est un péché mortel, surtout parce qu' « elle tend à compromettre la vie de l'enfant qui doit naître d'un tel commerce » ou, d'une façon plus générale, « parce qu'elle est contraire à l'intérêt du rejeton[1] ». Mais cette tendre sollicitude à l'égard des enfants naturels paraît étrange quand nous considérons la façon dont ceux-ci ont été traités par l'Eglise catholique elle-même. Il est évident que l'horreur extrême de la fornication, qui s'exprime dans la doctrine chrétienne, procède, en grande partie, du même principe ascétique qui mettait le célibat au-dessus du mariage et qui ne tolérait celui-ci que parce qu'il était impossible à supprimer.

Les idées morales concernant la non-observation de la chasteté ont aussi été influencées par ce fait que l'impulsion sexuelle s'associe intimement, dans un esprit raffiné, à un sentiment d'affection capable de persister longtemps après la satisfaction du désir corporel. Nous trouvons le germe de ce sentiment dans l'horreur qu'inspire la prostitution aux tribus sauvages qui pourtant ne font aucune objection aux rapports sexuels ordinaires avant le mariage[2]. On le trouve encore dans la distinction que nous faisons nous-mêmes entre la femme qui se prostitue et celle qui cède par amour à la tentation. L'homme qui s'adonne aux plaisirs uniquement sexuels, sans éprouver de sentiments plus élevés, nous paraît bestial et nous répugne; s'il s'agit d'une femme, notre répugnance est encore bien plus grande. Après tout, l'amour n'est généralement qu'un épisode dans la vie d'un homme, tandis qu'il est tout dans la vie d'une femme[3]. « L'âme de la femme est transformée dans l'instant qu'elle perd sa chasteté », disait l'orateur grec[4]. D'autre part, lorsqu'un homme et une femme, attachés l'un à l'autre par une solide et sincère affection, décident de vivre ensemble comme feraient un mari et son

1. Thomas d'Aquin, *Summa Theologica*, II.-II. 154. 2.
2. Par ex. les tribus des Collines Chittagong (Lewin, *Wild Races of South-Eastern India*, p. 348).
3. *Cf.* Simmel, *Einleitung in die Moralwissenschaft*, I. 201; Paulsen, *System der Ethik*, II. 274.
4. Lysias, cité par Schmidt, *Die Ethik der alten Griechen*, I. 273.

épouse, mais sans demander la consécration légale, il semble à un esprit impartial qu'ils ne doivent encourir le blâme public que, tout au plus, dans la mesure où l'on peut considérer que c'était leur devoir d'observer les lois de leur pays et d'accepter une règle qui a quelque importance sociale.

Ainsi, le commerce sexuel entre gens non mariés de sexe différent est regardé comme un mal, de différents points de vue, et en des conditions diverses, sociales ou psychiques; et jamais toutes ces conditions ne se trouvent combinées entre elles, dans quelque mesure considérable, à tel ou tel degré spécial de la civilisation. Tantôt c'est l'institution du mariage par achat qui influence grandement les opinions sur ce point; tantôt c'est le raffinement de l'amour : or il ne saurait y avoir coopération entre de pareils facteurs. C'est là une des raisons de la singulière complexité qui caractérise l'évolution du devoir de chasteté; mais il en est une autre probablement plus importante encore. Les causes auxquelles on peut rattacher ce devoir sont souvent contrariées par des circonstances agissant en sens inverse. Ainsi la préférence qu'un homme est naturellement enclin à marquer pour une épouse vierge peut céder devant son désir d'avoir des enfants, désir qui l'incite à choisir une femme ayant déjà fait ses preuves de maternité[1]. Cette préférence peut aussi rester vaine par la simple raison qu'il ne trouve pas de vierge disponible à sa portée. Ce qui a le plus généralement empêché que la chasteté fût reconnue comme un devoir, ce sont les conditions sociales favorisant la licence des mœurs. Même dans la société sauvage où la plupart des hommes et des femmes se marient, et se marient jeunes, il y a toujours un grand nombre de célibataires des deux sexes ayant dépassé l'âge de la puberté; et, d'une façon générale, le nombre des célibataires augmente avec les progrès de la civilisation. Cet état de choses conduit facilement les hommes et les femmes à l'incontinence; et là où l'incontinence de-

1. Voir *supra*, II. 407.

vient habitude, elle ne peut guère encourir de blâme. De plus, là où l'étalon généralement admis de la chasteté féminine est élevé, celui de la chasteté masculine peut néanmoins tomber extrêmement bas. C'est le cas lorsqu'il existe une catégorie de femmes qui, l'ayant déjà perdu, n'ont plus d'honneur à perdre, dont la vertu n'a pour elles-mêmes ni pour leurs familles aucune valeur parce qu'il ne leur en reste pas, et qui font de l'incontinence un moyen de gagner leur vie. La prostitution étant une sauvegarde de la chasteté féminine, a contribué à renforcer la règle qui fait de celle-ci un devoir; mais en même temps, elle a augmenté l'inégalité des obligations imposées aux hommes et aux femmes. Son influence s'est déjà fait sentir aux étapes inférieures de la culture. La prostitution n'est pas, le moins du monde, inconnue du monde sauvage[1]. C'est une institution admise dans beaucoup d'îles de la Mélanésie : — « A Santa Cruz », dit le Dr Codrington, « où les sexes sont soigneusement tenus à l'écart l'un de l'autre, il y a certainement des courtisanes publiques[2]. » La prostitution sévit dans beaucoup, sinon dans la plupart des pays nègres[3]; et cette institution est, paraît-il, regardée parfois d'un œil si favorable, qu'à leur lit de mort de riches dames nègres achètent des femmes esclaves pour en faire don au public « de la même manière qu'en Angleterre elles auraient fait un legs à quelque œuvre de charité publique[4] ». Les Wanyoro ont même un système de prostitution bien défini, et régi par des lois sévères qui semblent très vieilles[5]. Au Groenland, où c'était pour une fille « la plus grande infamie » que de devenir enceinte[6], il y avait déjà aux temps primitifs des courtisanes publiques[7]; il en était de même chez beaucoup d'Indiens de l'Amérique

1. Voir par ex., Tutuila, Line Islanders, dans *Jour. Polynesian Soc.* I. 270; Powell, *Wanderings i. a Wild Country*, p. 261 (indigènes de la Nouvelle Bretagne); Davis, *El Gringo*, p. 221 (Indiens du Nouveau Mexique); Ploss-Bartels *Das Weib*, I. 536, 540 *sqq.*

2. Codrington, *Melanesians*, p. 234 *sqq.*

3. *Emin Pasha in Central Africa*, p. 88.

4. Reade, *Savage Africa*, p. 547 *sq.*

5. *Emin Pasha in Central Africa*, p. 87. Wilson and Felkin, *Uganda*, II. 49.

6. Egede, *Description of Greenland*, p. 141.

7. Cranz, *History of Greenland*, I. 176.

du Nord[1]. Ainsi, chez les Omahas, des rapports extra-conjugaux ne peuvent avoir lieu qu'avec les femmes publiques appelées *minckeda*, et « les Omahas sont si stricts en cette matière que la jeune fille ou même la femme mariée qui se promènerait ou chevaucherait seule, perdrait sa réputation, s'étant exposée au risque d'être prise pour une *minckeda* et abordée comme telle[2]. » La prostitution publique était tolérée, sinon encouragée dans toutes les nations des Maya, tandis que les rapports avec d'autres femmes non mariées étaient passibles d'une amende ou même, si les parents offensés insistaient, de la mort[3]. « Afin d'éviter des maux plus graves », les Incas du Pérou toléraient les prostituées publiques, qu'on traitait avec un mépris extrême[4]; mais, hormis cette exception, « se livrer à la débauche avec une femme non mariée était un crime capital[5] ». Dans toutes les nations civilisées du vieux continent, la prostitution a existé, existe encore, comme une institution tolérée, même là où les législateurs ont tenté de la supprimer[6]. Son existence dans notre société moderne a pour effet d'accroître beaucoup la perplexité de l'opinion publique en matière de moralité sexuelle. Les victimes de la prostitution sont avilies et méprisées plus qu'on ne peut dire, ce qui n'empêche pas que leurs clients soient tacitement autorisés à favoriser leur métier. On ne pense pas assez, dans le cas qui nous occupe, que la demande d'une marchandise en augmente la production. Mais il faut observer de la discrétion. En matière sexuelle, c'est la franchise qui constitue l'indécence, et le principal crime est d'être découvert.

Il y a d'ailleurs une forme religieuse de prostitution[7],

1. Carver, *Travels through the Interior Parts of North America*, p. 375.
2. Dorsey, Omaha Sociology, dans *Ann. Roy. Bur. Ethn.* III. 305.
3. Bancroft, *Native Races of the Pacific States*, II. 676, 659.
4. Garcilasso de la Vega, *First Part of the Royal Commentaries of the Yncas*, I. 321 *sq.*
5. Herrera, *General History of the West Indies*, IV. 340.
6. Dufour, *Histoire de la prostitution*, *passim*. Doolittle, *Social Life of the Chinese*, I. 348. Wilkins, *Modern Hinduism*, p. 412. Polak, Die Prostitution in Persien, dans *Wiener Medizinische Wochenschrift*, XI. 516, 517, 563 *sqq.* Lane, *Modern Egyptians*, I. 150. Weinhold, *Altnordisches Leben*, p. 259, (anciens Scandinaves). Desmaze, *Les pénalités anciennes*, p. 61 *sq.* n. 4; Mackintosh, *History of Civilisation in Scootland*, I. 428 (Moyen-Age); etc. Depuis le treizième siècle, l'Eglise elle-même toléra l'établissement de maisons de débauche dans les grandes villes (Müller, *Das sexuelle Leben der christlichen Kulturvölker*, p. 149).
7. Westermarck, *op. cit.* I. 207 *sqq.*

tout comme il y a un célibat religieux. En fait, ces deux coutumes ont parfois l'une avec l'autre des rapports étroits. Chez les peuples de langue Eoué de la Côte des Esclaves, la principale occupation de la *Kosi* féminine, épouse du dieu à qui elle est dédiée, c'est la prostitution. « Chaque ville possède au moins un établissement dans lequel les plus jolies filles de dix à douze ans sont reçues. Elles y demeurent trois ans, apprenant les danses et les chants spéciaux au culte des dieux, et se prostituant aux prêtres et aux séminaristes. A la fin de leur noviciat elles deviennent des courtisanes publiques. Cependant, leur condition est tenue pour exempte de tout reproche; on les considère comme les épouses du dieu et l'on est persuadé que c'est lui qui cause et ordonne leurs excès. Théoriquement, leur libertinage devrait se borner aux fidèles du temple de leur dieu, mais en réalité il s'étend à tous les hommes indistinctement. Les enfants qui naissent de pareilles unions sont les enfants des dieux[1]. » De même, les prêtresses de la Côte de l'Or, bien que le mariage leur soit défendu, ne se privent nullement de rapports sexuels. Elles « sont ordinairement très libertines, et la coutume leur permet de satisfaire leurs passions avec tout homme qui leur fait envie. Une prêtresse qui est favorablement impressionnée par un homme le fait quérir et amener chez elle, et il garde de se dérober à cet ordre, craignant les conséquences de sa colère. Alors elle lui dit que le dieu qu'elle sert l'a désigné, lui, pour être aimé d'elle; et l'homme vit avec elle jusqu'à ce qu'elle se fatigue de lui, ou qu'elle change de caprice. Quelques prêtresses ont ainsi jusqu'à une demi-douzaine d'homme à la fois dans leur suite; et, dans les grandes occasions, on peut les voir se promener en grande pompe suivies par eux. Leur vie n'est qu'une continuelle orgie sensuelle, et il arrive qu'excitées par la danse elles se livrent aux excès les plus forcenés[2]. » Il semble que « l'épouse » du dieu égyptien de Thèbes devenait aussi, avec le temps, une courtisane; Strabon nous rapporte que la

1. Ellis, *Ewe-speaking Peoples*, p.141.
2. Ellis, *Tshi-speaking Peoples*, p. 121 sq.

belle femme qu'on lui consacrait avait des rapports sexuels avec tout homme de son choix, « jusqu'à ce que se produisît la purification naturelle de son corps », après laquelle on la donnait à un homme[1]. Dans l'Inde, chaque temple de quelque importance a ses danseuses qui viennent, quant au rang, immédiatement après les sacrificateurs[2]. Ainsi, à Jugunnat'hu-kshutru, province d'Orissa, un certain nombre de professionnelles du vice dansent devant le dieu. Elles n'habitent pas le temple, mais des maisons séparées. Les brahmanes qui officient là ont continuellement des rapports adultères avec elles; elles se prostituent aussi aux visiteurs[3]. Dans les cultes chananéens, il y avait des femmes appelées *Kedesholh* qui étaient consacrées à la divinité du temple où elles servaient, et qui faisaient en même temps office de prostituées[4]. Dans les sanctuaires d'Israël (royaume de Nord), le culte d'Iahveh lui-même était profondément atteint par ces pratiques[5]; mais elles furent interdites dans le code du Deutéronome[6]. Peut-être cette prostitution au temple était-elle supposée attirer des bénédictions sur les fidèles, et due à cette croyance. D'après les idées qui règnent aujoud'hui encore dans les pays de culture sémitique, le commerce sexuel avec une personne sacrée est avantageux à celui ou celle qui s'y livre[7].

La prostitution religieuse à laquelle donnait lieu, dans l'ancienne Babylone, le culte d'Ishtar, était d'un caractère quelque peu différent. D'après Hérodote, chaque femme née dans le pays était obligée, une fois dans sa vie, d'aller s'asseoir dans l'enceinte d'Aphrodite et de s'unir à un étranger. Une fois assise, elle ne pouvait s'en retourner chez elle jusqu'à ce qu'un étranger lui lançât une pièce d'argent sur les genoux et l'emmenât avec lui hors de l'enceinte sacrée. L'argent lui-même, une fois jeté, étant sacré : le

1. Strabon, *Geographica*, XVIII. I. 46. *Cf.* Wiedemann, *Herodots zweites Buch*, p. 269.
2. Warneck, cité par Ploss-Bartels, *op. cit.* I. 534.
3. Ward, *View of the History, etc. of the Hindoos*, II. 134.
4. Driver, Commentary on Deuteronomy, p. 264. Cheyne, Harlot, dans Cheyne and Black, *Encyclopædia Biblica*, II. 1965.
5. *Osée*, IV. 14. *Cf.* Che ne, dans *Encyclopædia Liblica*, II. 1965.
6. *Deutéronome*, XXIII. 17 *sq.*
7. Voir Westermarck, *The Moorish Conception of H liness* (*Baraka*), p. 85.

refuser était hors de question. La femme s'en allait avec le premier homme qui l'avait ainsi invitée à l'accompagner, ne repoussant personne. Quand elle avait avec lui satisfait la déesse, elle retournait chez elle; et à partir de ce jour le cadeau le plus important ne l'aurait pas décidée à recommencer[1]. On trouve dans la littérature de nombreuses allusions à la prostitution sacrée pratiquée dans les temples de Babylone, qui viennent, en général, confirmer les dires d'Hérodote[2]. Un culte semblable avait lieu dans certaines parties de l'île de Chypre[3], à Héliopolis en Syrie[4], et à Byblos[5]. Dans leur culte d'Anaïtis, les Arméniens, même ceux qui appartenaient aux plus nobles familles, prostituaient, du moins une fois dans leur vie, leurs propres filles, ce qui ne les empêchait nullement de faire de beaux mariages dans la suite[6]. Bien que de telles pratiques fussent généralement exclues du culte ordinaire d'Aphrodite chez les Grecs, on en signale quelques cas en rapport avec le service de cette déesse, dans son temple de Corinthe[7], ainsi que dans la cité des Locri Epizephyrii, qui d'après la légende, faisaient vœu de consacrer leurs filles à ce service en retour de l'aide prêtée par la déesse dans une guerre[8].

On a bâti des théories diverses pour expliquer la prostitution religieuse du type babylonien. Elle a été interprétée comme une expiation du mariage individuel, comme une reconnaissance temporaire de droits communaux qui auraient été en vigueur dans le temps que le « mariage communal », au plein sens du terme, avait déjà cessé d'exister[9]. D'autres ont supposé qu'elle n'était rien de plus que l'immoralité ordinaire pratiquée sous le manteau de la religion[10]. D'autres l'ont représentée comme une forme de sacrifice : soit comme une offrande de prémices[11], soit com-

1. *Herodote*, I. 199.
2. Jeremias, *Izdubar-Nimrod*, p. 59 *sq.* Jastrow, *Religion of Babylonia and Assyria*, p. 475 *sq.* Mürdter-Delitz ch, *Geschichte Babyloniens*, p. 41.
3. Herodote, I. 199. Athenée, *Deipnosophistæ*, XII. II. p. 516 A.
4. Socrate, *Historia cclesiastica*, I. 18 (Migne, *op. cit.* Ser. Graeca, LXVII. 123). Sozomen, *Historia ecclesiastica*, V. 10 (Migne, Ser. Graeca, LXVII. 1243). Eusebius, *Vita Constantini*, III. 58 (Migne, Ser. Graeca, XX. 1124).
5. Lucien, *De Syria Dea*, 6.
6. Strabon, XI. 14, 16.
7. *Ibid.* VIII. 6, 20.
8. Farnell, *Cults of the Greek States*, II. 636. Athenée, XII. 11, p. 516 a.
9. Avebury, *Origin of Civilisation*, p. 559.
10. Jeremias, *Izdubar-Nimrod*, p. 60.
11. Wiedemann, *Herodots zweites Buch*, p. 267 *sq.*

me l'acte du fidèle sacrifiant à la divinité son bien le plus précieux[1]. Elle est, pour le Dr Farnell, une « modification spéciale de certaine coutume très répandue, qui consiste à détruire la virginité avant le mariage pour libérer le commerce du mari d'un péril particulièrement redouté à un certain degré de civilisation; et ici, comme en d'autres rites », ajoute-il, « c'est l'étranger qui attire sur lui le danger[2]. » Mais pourquoi l'étranger serait-il plus empressé que le mari à braver lui-même ce péril? Considérant que l'acte était accompli au temple de la déesse de la fécondité, il me semble qu'il avait très probablement pour but d'assurer la fécondité de la femme. En fait, c'est ce qu'indiquent clairement les paroles que, d'après Hérodote, l'étranger prononçait en lançant la pièce d'argent : — « Que la déesse Mylitta te favorise[3] ! » Et ce qui a été dit dans un chapitre précédent du caractère surnaturel qu'on prête aux étrangers, de l'efficacité qu'on attache à leurs bénédictions, et des avantages qu'on attend de leur amour[4], peut suffire à expliquer pourquoi un étranger était qualifié pour attirer la bénédiction sur la fille[5].

Parmi nous, un acte d'incontinence change d'aspect si l'un de ses auteurs est marié. L'adultère étant une atteinte à la fidélité, constitue une offense contre celui ou celle à qui cette fidélité est due, et le séducteur offense en même temps le mari et la femme adultère. Mais, ici encore, notre façon de voir n'est pas universellement partagée.

Bien qu'il nous paraisse difficile d'admettre que le séducteur puisse ne pas être blâmé, on rapporte que, chez quelques peuples, l'adultère ne passe pas pour répréhensi-

1. Curtis, *Primitive Semitic Religion To-day*, p. 155.
2. Farnell, Sociological Hypotheses concerning the position of Women in Ancient Religion, dans *Archiv f. Religionswiss* VII. 88.
3. Hérodote, I. 199.
4. *Supra*, I. ch. XXIV.
5. Depuis que le présent chapitre a été imprimé, de nouvelles tentatives ont été faites pour expliquer cette prostitution religieuse. Sir J. G. Frazer (*Adonis Attis Osiris*, p. 23 *sq.*) y voit un rite destiné à assurer la fécondité du sol et la multiplication des hommes et des animaux d'après le principe de la magie homéopathique. Une opinion fort analogue a été exprimée par le Dr Havelock Ellis (Ursprung und Entwicklung der Prostitution, dans *Mutterschutz*, III. fasc. I. *sq.*). Pour Hartland enfin (concerning the Rite at the Temple of Mylitta, dans *Anthropological Essays presented to E. B. Tylor*, p. 189 *sqq.*), c'était un rite de la puberté, entraînant pour toutes les femmes le sacrifice de leur virginité. Je ne puis m'empêcher de croire que la théorie que j'expose ci-dessus donne une explication plus naturelle du rite en question. Cf. van Gennep, *Les rites de passage*, p. 242 *sq.*

ble[1]; et Morgan assure que, chez les Iroquois, « c'est la femme qu'on regarde comme la seule coupable et qui est seule punie[2] ». Mais de pareils cas sont certainement tout à fait exceptionnels. Dans une tribu sauvage, le séducteur peut s'estimer heureux s'il échappe aux conséquences de son acte en payant au mari offensé la valeur de la femme, ou une amende quelconque; ou si sa peine ne consiste en rien de plus grave que d'être fouetté, scalpé, d'avoir les oreilles coupées, un œil crevé ou les jambes transpercées. Très souvent, il lui en coûte la vie. Nous avons vu que, même chez les peuples qui n'admettent pas en général le droit de se faire justice à soi-même, le séducteur peut être mis à mort par le mari offensé, surtout s'il est pris en flagrant délit[3]; dans d'autres cas, il peut subir la peine capitale au sens propre du mot[4]. En Albanie, même aujourd'hui, la coutume non seulement permet mais commande au mari de tuer le séducteur[5]. La loi hébraïque ordonne que celui qui a commis l'adultère avec la femme d'un autre soit mis à mort[6]; et les législateurs chrétiens suivirent cet exemple. Constantin illustra son zèle de néophyte pour l'idée sacramentelle du mariage en établissant la peine de mort pour le séducteur[7] : l'adultère fut déclaré odieux au même titre que le meurtre, l'idolâtrie et la sorcellerie[8]. Divers codes au Moyen-Age infligèrent la peine de mort au séducteur[9]; et c'est jusqu'en 1563 qu'en Ecosse l'adultère manifeste et de notoriété publique fut puni de mort[10]. Cependant, à cette extrême sévérité succéda une extrême indulgence. En Ecosse, bien que l'adultère conservât dans les codes sa qualification de crime odieux et parfois capital, il y avait longtemps déjà, lorsque écrivait le baron

1. Davis, *El Gringo*, p. 221 *sq.* (Indiens du Nouveau Mexique). Adair, *History of the American Indians*, p. 146 (Cherokis) Krashenin ikoff, *History of Kamschatka*, p. 204. Pr jevalsky, *Mongolia*, I. 70 (Mongols). Colquhoun, *Amongst the Shans*, p. 75 (Yendalines, une des tribus Karen). Chanler, *op. cit* p. 317 (Rendile de l'Afrique Orientale). Lichstenstei ., *Tra els in Southern Africa*, II. 48 (Bochimans).
2. Morgan, *League of the Iroquois*, p. 331.
3. *Supra*, I. 299 *sqq.*
4. *Supra*, I. 197.
5. Hahn, *Albanesische Studien*, I. 177.
6. *Lévitique*, XX. 10. *Deutéronome*, XXII. 22.
7. *Codex Justinianus*, IX. 9. 29. 4.
8. *Codex Theodosianus*, XI. 36, 1. St. Basile, cité par Bingham, *Works*, VI. 432 *sq.*
9. Du Boys, *Histoire du droit criminel des peuples modernes*, II. 606. *Idem*, *Histoire du droit criminel de l'Espagne*, p. 391.
10. Erskine-Rankine, *Princip les of the Law of Scotland*, p. 563.

Hume, que l'on n'intentait plus, de ce chef, des poursuites judiciaires[1]; et, en Angleterre, l'adultère n'était pas un crime aux yeux de la loi, mais un péché d'ordre ecclésiastique.

Le châtiment du séducteur varie souvent d'après son rang, d'après celui du mari, d'après les rangs respectifs de chacun d'eux, ou encore d'après celui de la femme adultère. Chez les Monboutou, si la femme appartient à la maison royale, le séducteur est mis à mort; dans le cas contraire, il est seulement obligé de payer une indemnité au mari offensé[2]. Chez les peuples de langue Eoué de la Côte des Esclaves, l'amende infligée dépend du rang du mari offensé[3]; on retrouve ce même principe dans la loi anglo-saxonne[4]. Chez les Bakongo, les pénalités appliquées à l'adultère « varient depuis la peine capitale jusqu'à une amende dérisoire suivant la condition du séducteur ou le district dans lequel il habite[5] ». Drury rapporte que, dans la province Anterndroua à Madagascar, « l'homme qui a couché avec la femme de son supérieur, perd trente têtes de bétail outre une grande quantité de perles de verre et de bêches », tandis que « l'amende n'est que de vingt bêtes si les hommes sont du même rang[6] ». D'après le Code Pénal chinois, l'esclave qui a eu des rapports criminels avec la fille ou la femme d'un homme libre, sera puni, d'un degré au moins, plus sévèrement que ne le serait un homme libre dans les mêmes circonstances[7]. Dans l'Inde, l'homme qui commettait un adultère avec une femme soudra était banni, s'il appartenait à l'une des trois castes supérieures, mais le soudra qui avait commis un adultère avec une femme de caste supérieure subissait la peine capitale[8]; et il paraît aussi que, pour un brahmane coupable d'adultère avec une femme de même rang que lui, la peine n'était que le quart de celle qui aurait atteint un paria[9]. Dans l'ancien Pérou,

1. Hume, *Commentaries on the Law of Scotland*, II. 302.
2. Casati, *Ten Years in Equatoria*, I. 163.
3. Ellis, *Ewe-speaking Peoples*, p. 202.
4. *Laws of Alfred*, II. 10.
5. Johnston, *River Congo*, p. 404.
6. Drury, *Journal*, p. 183.
7. *Ta Tsing Leu Lee*, sec. CCCLXXIII p. 409.
8. *Apastamba*, II. 10. 27. 8 *sq.*
9. *Ibid.* II. 10, 27. II.

« le séducteur était puni de mort si la femme était d'un rang élevé; sinon, il subissait la peine de la roue[1] ».

Il n'est pas difficile d'expliquer tous ces faits. Dans la civilisation primitive, le mari a souvent des droits extrêmes sur sa femme. C'est sur celui de ces droits dont il est le plus jaloux, et au sujet duquel ses passions sont le plus promptes à s'enflammer, qu'empiète le séducteur. L'adultère est regardé comme une appropriation illégitime des titres exclusifs que le mari s'est acquis en achetant sa femme, donc comme un attentat à la propriété[2]. Il est dit dans les « Lois de Manou » que « nul ne doit jeter sa semence sur le terrain d'autrui[3] ». Ce qui montre à quel point le séducteur est assimilé à un voleur, c'est que bien des peuples le punissent comme tel, en le condamnant à avoir une main coupée, ou toutes les deux[4]. Cependant, même chez les sauvages, l'offense est quelque chose de plus qu'un simple attentat à la propriété. Les insulaires des Kouriles, au rapport de Krasheninnikoff, ont une façon extraordinaire de châtier l'adultère : le mari provoque le séducteur en combat singulier; c'est généralement la mort des deux combattants qui s'ensuit, mais « refuser le combat serait un déshonneur aussi grand que le refus d'un duel en Europe[5] ». Ainsi, la jalousie, le sentiment de propriété et le sens de l'honneur se combinent pour faire de l'acte du séducteur une offense, et souvent des plus odieuses, aux yeux de la coutume et de la loi; et dans ce cas comme en d'autres, et pour les mêmes raisons, le rang des parties intéressées ne laisse pas d'influer sur le degré de culpabilité. D'autre part, la législation moderne ne permet pas à l'individu de donner libre cours à sa colère, dans la mesure où l'y autorisaient la coutume et la loi primitive; elle considère le déshonneur du mari trompé comme une affaire de caractère trop privé pour être vengée publiquement, et la fidélité qu'une femme doit à son mari n'est plus liée à aucune idée de propriété. Au reste, la sévérité

1. Herrera, *op. cit.* IV. 338.
2. Voir par exemple Casalis, *Basutos*, p. 225; Burton, *Two Trips to Gorilla Land*, I. 77; Monrad, *Skildring af Guinea-Kysten*, p. 5; Letourneau, *L'évolution de la morale*, p. 154 *sq.*
3. *Laws of Manu*, IX. 42.
4. Westermarck, *op. cit.* I. 300 *sq.*
5. Krasheninnikoff, *History of Kamschatka*, p. 238.

des lois européennes primitives contre l'adultère était en rapport étroit avec l'horreur qu'éprouvait le christianisme pour tout commerce sexuel irrégulier; or la législation civile s'est de plus en plus affranchie du joug de la doctrine religieuse.

Chez quelques peuples sauvages, le séducteur seul est inquiété, tandis que la femme échappe à tout châtiment[1]. Le premier mouvemnt de jalousie se tourne contre le rival, et le séducteur est à la fois celui qui a volé et déshonoré. Mais, en général, la femme infidèle est aussi regardée comme coupable et le châtiment frappe les deux complices. La femme est répudiée, battue ou maltraitée de quelque façon : même il n'est pas rare qu'on la tue. Souvent aussi, son mari furieux la défigure, afin qu'aucun homme ne puisse s'éprendre d'elle à l'avenir[2]. En vérité cette idée que la femme appartient au mari est si forte que, chez beaucoup de peuples, l'épouse doit mourir avec lui[3]; et souvent il est interdit à une veuve de se remarier, sinon à jamais, du moins pendant un certain temps, après la mort de son époux[4]. Dans l'ancien Pérou les veuves continuaient généralement à vivre seules, « ce vertueux usage étant fort recommandé par les lois et les ordonnances[5] ». En Chine non plus, il ne sied pas qu'une veuve contracte un second mariage; et la dame de haut rang qui le ferait s'exposerait à recevoir quatre-vingts coups de bâton[6]. « De même qu'un ministre fidèle ne sert pas deux maîtres, de même une femme fidèle n'épouse pas un second mari » — c'est là pour les Chinois un principe vital, une maxime acceptée par tous comme un évangile[7]. Chez les peuples dit aryens, la vieille coutume qui ordonnait le sacrifice des veuves survit dans la défense de se remarier[8]. Même aujourd'hui, dire d'une femme hindoue qu'elle va se remarier

1. Westermarck, *op. cit.* I. 313. Macpherson, *Memorials of Service in India*, p. 133 (Kandhs). Batchelor, *Ainu of Japan*, p. 189 *sq.* Scaramucci e Giglioli, Notizie sui Danakil, dans *Archivio per l'antropologia e la etnologia*, XIV. 26.
2. Westermarck, *op. cit.* I. 313 *sq.*
3. *Ibid.* I, 317 *sqq. Supra*, I. 475 *sqq.*
4. Westermarck, *History of Human Marriage*, I. 321 *sqq.*
5. Garcilasso de la Vega, *op. cit.* I. 305.
6. Gray, *China*, I. 215.
7. De Groot, *Religious System of China*, (vol. II) I. 745.
8. Schrader, *Prehistoric Antiquities of the Aryan Peoples*, p. 391.

est pour elle la plus grave des insultes; et si elle le faisait, « elle serait mise au ban de la société, aucune personne convenable n'oserait avoir avec elle le moindre rapport[1] ». En Grèce[2], et à Rome[3], le mariage d'une veuve était regardé comme un outrage à son premier mari; et chez les Slaves du Sud, il en est encore ainsi[4]. Les premiers chrétiens, en particuliers les Montanistes et les Novatiens, désapprouvaient hautement le mariage soit d'un veuf, soit d'une veuve[5]; ce second mariage était, à leurs yeux, « une sorte de fornication[6] » ou « un adultère spécieux[7] ». On le tenait pour un signe manifeste d'incontinence, et comme incompatible avec cette doctrine que le mariage est le symbole de l'union du Christ avec l'Eglise[8].

Considérée comme un devoir impérieux pour l'épouse, la fidélité conjugale ne l'est pas en général pour le mari. Elle est évidemment la règle dans les tribus sauvages et barbares; mais elle comporte d'intéressantes exceptions. Les Igorrotes de Luçon sont si strictement monogames que le mari ou la femme coupable d'adultère peut être invité à quitter, pour toujours, la hutte et la famille[9]; et chez divers autres sauvages monogames, l'adultère est, paraît-il, inconnu[10]. Le mari Dayak « observe son vœu de fidélité avec une rigueur telle que la jalousie serait simplement ridicule[11] ». Le Toungtha, qui n'a qu'une épouse, considère qu'il n'est pas juste de se prévaloir de son titre de maître auprès des femmes esclaves dans sa maison[12]. Bien mieux, la fidélité a été reconnue comme un devoir pour le mari même par quelques tribus sauvages pratiquant la polygamie. Les Abipones, nous dit-on, estimaient qu'il

1 Dubois, *People of India*, p. 132.
2. Pausanias, II. 21, 7.
3. Rossbach, *Römische Ehe*, p. 262.
4. Krauss, *Sitte und Brauch der Südslaven*, p. 578. *Cf.* Ralston, *Songs of the Russian People*, p. 115 (Bulgares).
5. Mayer, *Die Rechte der Israeliten, Athener und Römer*, II. 290. Bingham, *op. cit.* VI. 427 *sq.*; VIII. 13 *sq.*
6. Tertullien, *De exhortatione castitatis*, 9 (Migne, *Patrologiæ cursus*, II. 924).
7. Athenagoras, *Legatio pro Christianis*, 33 (Migne, *op. cit.* Ser. Graeca, VI. 967).
8. Gibbon, *History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, II. 187. Lecky, *History of European Morals*, II. 326.
9. Meyer, dans *Verhandl. Berliner Gesellsch. f. Anthrop.* 1883, p. 385.
10. Bailey, dans *Trans. Ethn. Soc.* N. S. II. 291 *sq.* Hartshorne, dans *Indian Antiquary*, VIII. 320 (Veddahs). Finsch, *Nem-Guinea*, p. 101; Earl, *Papuans*, p. 81 (Papous de Dorey).
11. Boyle, *Adventures among the Dyaks of Borneo*, p. 236. Voyez aussi Low, *Sarawak*, p. 300 (Dayaks des collines).
12. Lewin, *Wild Races of South-Eastern India*, p. 193 *sq.*

était à la fois méchant et laid d'avoir des rapports illicites avec d'autres femmes que leurs épouses; aussi l'adultère était-il à peu près inconnu chez eux[1]. Chez les Indiens Omahas, « la femme dont le mari s'est rendu coupable d'adultère peut, dans sa colère, battre ce dernier ou bien sa complice », encore qu'elle ne soit pas admise à demander des réparations[2]. Dans plusieurs tribus du Victoria Occidental, la femme à qui son mari a manqué de fidélité « peut se plaindre au chef, qui, pour le punir, peut exclure l'homme de la tribu pendant deux ou trois lunes[3] »; chez quelques indigènes de la Nouvelle-Galles du Sud, l'épouse trompée peut également se plaindre aux anciens de sa tribu, afin que le mari infidèle subisse le châtiment que mérite sa conduite[4]. Les Kandhs de l'Inde refusent au mari certaines prérogatives qu'ils accordent à l'épouse : et celle-ci est si peu tenue d'être fidèle que « les amendes qui frappent ses amants découverts ne la diminuent elle-même en rien », mais l'inconstance du mari le déshonore, et se punit souvent par le retrait de divers privilèges sociaux[5].

Le devoir que certains sauvages ont ainsi imposé aux maris n'est guère admis dans l'Etat antique. Les Mexicains « ne regardaient et ne punissaient pas comme un adultère les rapports délictueux d'un mari avec une femme libre ou célibataire; aussi n'exigeait-on pas du mari une fidélité égale à celle que l'on requérait de la femme », l'adultère commis par celle-ci étant inévitablement puni de mort[6]. En Chine, où l'adultère chez la femme est stigmatisé comme un des crimes les plus vils, et où l'épouse coupable est souvent « taillée en petits morceaux », le concubinage est une institution reconnue[7]. En Corée, « la fidélité conjugale — obligatoire pour les femmes — n'est pas exigée de l'homme. Chez les nobles, le nouveau marié passe deux ou trois jours avec son épouse, puis la quitte pour un

1. Dobrizhoffer, *Account of the Abipones*, II. 138.
2. Dorsey, Omaha Sociolog , dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* III. 364.
3. Dawson, *Australian Aborigines*, p. 33.
4. Nieboer, *Slavery as an Industrial System*, p. 18.
5. Macpherson, *Memorials of Service in India*, p. 133.
6. Clavigero, *History of Mexico*, I. 356.
7. Doolittle, *op. cit.* I. 339. Griffis, *Religions of Japan*, p. 149.

temps considérable afin de lui montrer qu'il ne la prise pas trop. L'étiquette la condamne à une sorte de veuvage, tandis qu'il passe ses heures de liberté dans la société de ses concubines. Agir autrement serait faire preuve de très mauvais goût, et passerait pour absolument contraire au bon ton[1]. » Au Japon « tandis qu'on laisse à l'homme toute liberté, on demande à la femme non seulement d'être pure et sans tache, mais encore de ne jamais marquer de jalousie, quelle que soit la licence du mari et le nombre de ses concubines[2] ». D'après la loi hébraïque, l'adultère était un crime capital, mais ce terme supposait que la femme coupable était l'épouse d'un autre homme[3]. Aux temps primitifs, les nations « aryennes » ne voyaient en général rien de blâmable dans l'infidélité d'un homme marié, tandis qu'une épouse adultère encourait les châtiments les plus sévères[4]. Jusqu'à l'introduction du christianisme chez les Teutons, et même quelque temps après, l'infidélité des maris, étant permise par la coutume, ne figurait pas dans les codes[5]. Les Romains définissaient l'adultère : un commerce sexuel avec l'épouse d'autrui; quant aux rapports d'un homme marié avec une femme qui ne l'était pas, ils ne constituaient pas un adultère[6]. Le sentiment des Grecs à ce sujet s'exprime, sous sa forme courante, dans le discours contre Néère attribué à Démosthène, où il est parlé comme d'une chose toute naturelle de la licence accordée aux maris : — « Nous avons des maîtresses pour nos plaisirs, des concubines pour nous tenir société, et des épouses qui nous donnent des enfants légitimes et qui sont nos ménagères fidèles[7] ».

Pourtant l'idée de la fidélité réciproque n'était pas inconnue de l'antiquité classique[8]. Dans un chapitre perdu

1. Griffis, *Corea*, p. 251 *sq.*
2. *Idem*, *Religions of Japan*, p. 320.
3. *Lévitique*, XX. 10. *Deutéronome*, XXII. 22.
4. Schrader, *Prehistoric Antiquities of the Aryan Peoples*, p. 388.
5. Wilda, *Strafrecht der Germanen*, p. 821. Nordström, *op. cit.* II. 67 *sq.* Stemann, *Den danske Retshistorie indtil Christian V's Lov*, p. 324, 633. Keyser, *Efterladte Skrifter*, vol. II. pt. II. 32 *sq.* Brunner, *Deutsche Rechtsgeschichte*, II. 662.
6. Vinnius, *In quatuor libros institutionum imperialium commentarius*, IV. 18 4, p. 993. *Cf.* *Digesta*, I. 16. 101. I; Mommsen, *Römisches Strafrecht*, p. 688 *sq*,
7. *Oratio in Neæram*, p. 1386. *Cf.* Schmidt, *Die Ethik der alten Griechen*, II, 196 *sq.*
8. Lecky, *op. cit.* II. 312 *sq.* Schmidt, *op. cit.* II. 195 *sq.*

de son *Economique*, qui ne nous est parvenu qu'à travers une traduction latine, Aristote expose qu'il est prudent, pour diverses raisons, qu'un mari reste fidèle à sa femme, mais que rien ne sied mieux à une femme qu'un commerce chaste et sanctifié[1]. Plutarque condamne l'homme luxurieux et débauché qui s'écarte du devoir avec une courtisane ou une servante; mais il conseille en même temps à la femme de n'en être ni blessée ni impatiente, et de considérer que « c'est par respect pour elle qu'il en choisit une autre pour satisfaire ses intincts dépravés[2] ». Plaute prétend qu'il est injuste qu'un mari exige de sa femme une fidélité qu'il n'observe pas lui-même[3].

Le christianisme condamne indistinctement le mari et la femme adultères[4]. Si la continence est pour les célibataires des deux sexes un devoir impérieux, le respect du vœu sacré du mariage l'est à bien plus forte raison. Mais, ici encore, il y a un désaccord considérable entre les sentiments réels des peuples chrétiens et l'étalon de moralité fixé par leur religion. Même dans les lois de divers pays d'Europe relatives au divorce et à la séparation judiciaire, nous trouvons un écho de cette idée populaire que l'adultère est une faute moins grave de la part du mari que de la part de l'épouse[5].

La façon de juger un mari infidèle est naturellement influencée par l'opinion régnante sur les rapports extra-conjugaux en général. Là où l'on blâme un homme d'avoir commerce avec une femme célibataire ou mariée à un autre, l'adultère d'un mari est condamné *ipso facto*. Quant à savoir si l'on stigmatise, ou dans quelle mesure on stigmatise, son infidélité en tant qu'offense envers l'épouse, c'est une question qui dépend du degré de considération que l'on accorde aux sentiments des femmes. Le fait qu'un homme marié jouit ordinairement d'une liberté plus grande qu'une femme mariée est dû aux mêmes causes qui font de lui, en d'autres circonstances, le partenaire priviligié; mais il y a aussi des raisons

1. Aristote, *Œconomica*, p. 341, vol. II. 679. *Cf.* Isocrate, *Nicocles sive Cyprii*, 40.
2. Plutarque, *Conjugalia præcepta*, 16.
3. Plaute, *Mercator*, IV. 5.
4. Laurent, *op. cit.* IV. 114. Gratien, *Decretum*, II. 35, 5, 23.
5. Voir *supra* II. 479 *sq.*

spéciales à cette inégalité entre les sexes. C'était un point de doctrine admis par les juristes romains que l'adultère est un crime chez l'épouse et chez elle seulement, vu le danger de présenter au mari des enfants qui lui sont étrangers[1]. En outre, la tentation de l'infidélité et la facilité d'y céder sont communément plus grandes dans le cas du mari que dans celui de l'épouse; et, comme nous l'avons souvent observé déjà, la pratique réelle ne laisse pas d'influer toujours sur l'opinion morale. Mais une raison plus importante encore de l'inégalité en question, c'est sans doute l'idée généralement répandue que la non-observation de la chasteté est plus honteuse, en tout état de cause, pour la femme que pour l'homme.

1. Hunter, *Exposition of Roman Law*, p. 1071.

CHAPITRE XLIII

L'AMOUR HOMOSEXUEL

Nous n'avons pas encore achevé notre examen des idées morales relatives aux rapports sexuels. La satisfaction de l'instinct sexuel assume des formes qui n'entrent pas dans le cadre ordinaire de la nature. Il y en a une entre autres qui, en raison du rôle qu'elle a joué dans l'histoire morale de l'humanité, ne saurait être passée sous silence : c'est le commerce entre individus d'un même sexe, aujourd'hui connu sous le nom d'homosexualité.

On le rencontre fréquemment chez les animaux[1]. Il se présente sans doute, au moins à l'état sporadique, dans toutes les races humaines[2]. Et chez certains peuples il a pris l'envergure d'une véritable habitude nationale.

En Amérique, on a observé des coutumes homosexuelles dans un grand nombre de tribus indigènes. Il semble qu'il y ait eu presque partout sur le continent, dès les temps anciens, des hommes habillés en femmes, remplissant les fonctions féminines, et vivant avec d'autres hommes comme leurs concubines ou leurs épouses[3]. On signale

1. Karsch, Päderastie und Tribadie bei den Tieren, dans *Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen*, II. 126 *sqq*. Havelock Ellis, *Studies in the Psychology of Sex*, Sexual Inversion, p. 2 *sqq*.

2. *Cf*. Yves, *Classification of Crimes*, p. 49. Dire qu'il est inconnu d'un certain peuple ne peut raisonnablement signifier qu'il ne s'y pratique pas en secret.

3. Von Spix and von Martius, *Travels in Brazil*, II. 246; von Martius, *Von dem Rechtszustande unter den Ureinwohnern Brasiliens*, p. 27 *sq*.; Lomonaco, Sulle razze indigene del Brasile, dans *Archivio per l'antropologia e l'etnologia*, XIX. 46; Burton, *Arabian Nights*, X. 246 (Indiens brésiliens). Garcilasso de la Vega, *First Part of the Royal Commentaries of the Yncas*, II. 441 *sqq*.; Cieza de Leon, La cronica del Peru (primera parte), ch. 49, dans *Biblioteca de autores españoles*, XXVI. 403 (Indiens péruviens au temps de la conquête espagnole). Oviedo y Valdès, Summario de la natural historia de las Indias, ch. 87, dans *Bibliotheca de autores españoles*, XXII. 508 (Isthmiens). Bancroft, *Native*

de plus, entre jeunes hommes qui sont compagnons d'armes, des « liaisons d'amitié » qui, suivant Lafitau, « ne laissent aucun soupçon de vice apparent, quoiqu'il y ait, ou qu'il puisse y avoir, beaucoup de vice réel[1] ».

L'homosexualité est très répandue, ou l'a été, chez les peuples habitant les régions côtières de la mer de Behring[2]. A Kadiak il était d'usage, quand on avait un fils à allures féminines, de l'habiller et de l'élever en fille, ne lui enseignant que les travaux domestiques, ne lui donnant pour occupations que des besognes de femmes, et que des femmes ou des filles pour camarades. A l'âge de dix ou quinze ans on le mariait à quelque homme riche, et il recevait alors le nom d'*achnuchik* ou *shoopan*[3]. Même pratique chez les Tchouktchis, au rapport du Dr Bogoraz, que voici : — « Il advient fréquemment que, sous l'influence surnaturelle d'un chaman, ou prêtre, un jeune Tchouktchi de seize ans quitte soudain son sexe, et se croie une femme. Il adopte un vêtement féminin, laisse pousser ses cheveux, s'adonne entièrement à des occupations de femme. Allant

Races of the Pacific States, I. 585 (Indiens du Nouveau-Mexique); II. 467 *sq.* (anciens Mexicains). Diaz del Castillo, Conquista de Nueva-España, ch. 208, dans *Biblioteca de autores españoles*, XXVI. 309 (anciens Mexicains). Landa, *Relacion de las cosas de Yucatan*, p. 178 (anciens Yucatans). Nuñez Cabeza de Vaca, Naufragios y relacion de la jornada que hizo a la Florida, ch. 26, dans *Biblioteca de autores españoles*, XXII. 538; Coreal, *Voyages aux Indes Occidentales*, I. 33 *sq.* (Indiens de la Floride). Perrin du Lac, *Voyages dans les deux Louisianes et chez les nations sauvages du Missouri*, p. 352; Bossu, *Travels through Louisiana*, I. 303. Hennepin, *Nouvelle Découverte d'un très Grand Pays situé dans l'Amérique*, p. 219 *sq.*; La Salle's, Last Expedition and Discoveries in North America, dans *Collections of the New-York Historical Society*, II. 237 *sq.*; de Lahontan, *Mémoires de l'Amérique septentrionale*, p. 142 (Illinois). Marquette, *Récit des voyages*, p. 52 *sq.* (Illinois et Naudowessis). Wied-Neuwied, *Travels in the Interior of North America*, p. 351 (Manitaries, Mandans, etc.) McCoy, *History of Baptist Indian Missions*, p. 360 *sq.* (Osages). Heriot, *Travels through the Canadas*, p. 278; Catlin, *North American Indians*, II. 214 *sq.* (Sioux). Dorsey, Omaha Sociology, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* III. 365; James, *Expedition from Pittsburgh to the Rocky Mountains*, I. 267 (Omahas). Loskiel, *History of the Mission of the United Brethren among the Indians*, I. 14 (Iroquois). Richardson, *Arctic Searching Expedition*, II. 42 (Crees). Oswald, cité par Bastian, *Der Mensch in der Geschichte*, III. 314 (Indiens de Californie). Holder, dans *New York Medical Journal*, déc. 7 th. 1889, cité par Havelock Ellis, *op. cit.* p. 9 *sq.* (Indiens de Washington et autres tribus du Nord-Ouest des Etats-Unis). Voir aussi Karsch, Uranismus oder Päderastie und Tribadie bei den Naturvölkern, dans *Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen*, III. 112 *sqq.*

1. Lafitau, *Mœurs des sauvages américains*, I. 603, 607 *sqq.*

2. Dall, *Alaska*, p. 402; Bancroft, *op. cit.* I. 92; Waitz, *Anthropologie der Naturvölker*, III. 314 (Aléoutes). Von Langsdorf, *Voyages and Travels*, II. 48 (indigènes d'Oonalaska). Steller, *Kamtschatka*, p. 289, n. *a.*; Georgi, *Russia*, III. 132 *sq.* (Kamtchadales).

3. Davydow, cité par Holmberg, *Ethnographische Skizzen über die Völker des russischen Amerika*, dans *Acta Soc. Scientiarum Fennicæ*, IV. 400 *sq.* Lisiansky, *Voyage Round the World*, p. 199. Von Langsdorf, *op. cit.* II. 64. Sauer, *Billing's Expedition to the Northern Parts of Russia*, p. 176. Sarytschew, Voyage of Discovery to the North-East of Siberia, dans *Collection of Modern and Contemporary Voyages*, VI. 16.

plus loin, ce contempteur de son sexe prend un mari dans le *yurt* et assume toutes les besognes qui incombent normalement à l'épouse, s'imposant une servitude volontaire, la plus contraire du monde à la nature. Il arrive ainsi, très souvent, que dans un *yurt* le mari soit une femme, et l'épouse un homme ! Ces changements anormaux de sexe entraînent l'immoralité la plus abjecte dans la communauté, et semblent fortement encouragés par les chamans, qui interprètent des cas de ce genre comme autant d'injonctions de leur divinité particulière. » Ce changement de sexe allait souvent de pair avec la perspective de devenir chaman; en fait, la plupart des chamans l'avaient accompli en leur temps[1]. On trouve encore couramment chez les Tchouktchis des chamans masculins habillés en femmes et qui passent pour s'être, physiquement, transformés en femmes; et beaucoup d'autres tribus sibériennes gardent des traces d'une croyance identique[2]. En certains cas, au moins, il n'est pas douteux que ces « transformations » aient été accompagnées de pratiques homosexuelles. Dans sa description des Koriaks, Krasheninnikoff parle des *ke'yev*, ou hommes faisant fonctions de concubines; et il les compare aux *Koe'-Kcuc* du Kamtschatka, ou hommes transformés en femmes. Tout *Koe'-Kcuc*, dit-il, est regardé comme magicien et interprète des rêves; mais sa description confuse donne à penser à Jochelson que le trait le plus important de l'institution des *Koe'-Kcuc* résidait moins dans leur pouvoir chamanistique que dans leur capacité à satisfaire les désirs contre nature des Kamtchadales. Les *Koe'-Kcuc* portaient habits de femmes, faisaient besognes de femmes, et occupaient la position d'épouses ou de concubines[3].

Dans l'Archipel Malais, l'amour homosexuel est chose courante[4], mais ce n'est pas vrai de toutes les îles[5]. Il est très répandu chez les Bataks de Sumatra[6]. A Bali,

1. Bogoraz, cité par Demidoff, *Shooting Trip to Kamchatka*, p. 74 *sq.*
2. Jochelson, *Koryak Religion and Myth*, p. 52, 53, n. 3.
3. Jochelson, *op. cit.* p. 52 *sq.*
4. Wilken, Plechtigheden en gebruiken bij verlovingen en huwelijken bij de volken van den Indischen Archipel, dans *Bijdragen tot de taal- land- en volkenkunde van Nederlansch Indie*, XXXIII. (sér. V. vol. IV), p. 457 *sqq*
5. Crafurd, *History of the Indian Archipelago*, III. 139. Marsden, *History of Sumatra*, p. 261.
6. Junghuhn, *Die Battaländer auf Sumatra*, II. 157, n. *

on le pratique ouvertement, on en fait profession[1]. Les *basir* des Dayaks sont des hommes qui font métier de sorcellerie et de débauche. « Habillés en femmes, ils sont en grande réquisition aux fêtes idolâtres pour des abominations sodomiques, et beaucoup sont bel et bien mariés à des hommes[2]. » Le Dr Haddon dit qu'il n'a jamais entendu parler, dans le détroit de Torrès, de fautes contre nature[3]. Mais dans la région de Rigo (Nouvelle-Guinée anglaise), on a rencontré plusieurs cas de pédérastie[4]; et à Mowat, district de Daudai, c'est un vice courant[5]. L'homosexualité est, dit-on, répandue aux îles Marshall[6] et à Hawaï[7]. A Tahiti, il y a une catégorie d'hommes, que les indigènes nomment des *mahous* et qui « adoptent le vêtement, l'attitude, les manières des femmes, et affectent toutes les fantasques bizarreries et coquetteries des plus vaines d'entre elles. Ils fréquentent surtout les femmes, qui aiment leur société. En même temps que les manières des femmes ils adoptent leurs emplois les plus spéciaux... Seuls, ou à peu près seuls, les chefs encouragent une pareille abomination[8]. » Voici en quels termes Foley parle des Néo-Calédoniens : — « La plus grande fraternité n'est pas chez eux la fraternité utérine, mais la fraternité des armes. Il en est ainsi surtout au village de Poepo. Il est vrai que cette fraternité des armes est compliquée de pédérastie[9]. »

Parmi les indigènes de la région de Kimberley (Australie occidentale), le jeune homme qui, ayant atteint l'âge de se marier, ne trouve pas de femme, se voit offrir un jeune garçon, un *choukadou*. On observe ici aussi les règles exo-

1. Jacobs, *Eenigen tijd onder de Baliërs*, p. 14, 134 *sq.*

2. Hardeland, *Dajacksch-deutsches Wörterbuch*, p. 53 *sq.* Schwaner, *Borneo*, I. 186. Perelaer, *Ethnographische beschrijving der Dajaks*, p. 32.

3. Haddon, Ethnography of the Western Tribe of Torres Straits, dans *Jour. Anthr. Inst.* XIX. 315.

4. Seligmann, Sexual Inversion among Primitive Races, dans *The Alienist and Neurologist*, XXIII. 3 *sqq.*

5. Beardmore, Natives of Mowat, Dauday, New Guinea, dans *Jour. Anthr. Inst.* XIX. 564. Haddon, *ibid.* XIX. 315.

6. Hernsheim, *Beitrag zur Sprache der Marschall-Inseln*, p. 40; opinion contredite par Senfft, dans Steinmetz, *Rechtsverhältnisse*, p. 437.

7. Remy, *Ka Moolelo Hawaii*, p. XLIII.

8. Turnbull, *Voyage Round the World*, p. 382. Voir aussi Wilson, *Missionary Voyage to the Southern Pacific*, p. 333, 361; Ellis, *Polynesian Researches*, I. 246, 258.

9. Foley, Sur les habitations et les mœurs des Néo-Calédoniens, dans *Bull. Soc. d'Anthrop.* Paris, sér. III. vol. II. 606. Voir aussi de Rochas, *Nouvelle-Calédonie*, p. 235.

gamiques, et le « mari » doit éviter sa « belle-mère », tout comme s'il avait épousé une femme. Au moment de son initiation le *choukadou* est un petit garçon de cinq à dix ans. « Les relations qui existent entre lui et son protecteur, son *billalou* », dit Hardman, « sont assez obscures. Qu'ils aient une liaison, cela ne fait aucun doute : mais les indigènes repoussent avec horreur et dégoût l'idée de sodomie. » Ces mariages sont évidemment tout à fait courants. Comme en général les femmes sont monopolisées par les membres âgés et importants de la tribu, il est rare de trouver un homme de moins de trente ou quarante ans qui en ait une : d'où cette règle que tout garçon, ses cinq ans accomplis, est donné comme « garçon-épouse » à quelqu'un des jeunes hommes[1]. D'après le tableau que trace Purcell, des natifs du même district, « tout membre inutile de la tribu » se procure un garçonnet de cinq à sept ans et s'en sert pour des fins sexuelles; ces garçonnets s'appellent des *mullawongas*[2]. Chez les Chingalis (Australie méridionale, territoire du Nord), on remarque souvent des vieillards qui n'ont pas de femmes, mais qu'accompagnent un ou deux garçonnets : ils les protègent jalousement et ils ont avec eux des relations sodomiques[3]. Que les pratiques homosexuelles ne soient pas inconnues dans d'autres tribus australiennes, c'est ce que l'on peut conclure de la constatation de Howitt au sujet des indigènes du sud-est. Les vieillards, dit-il, interdisent les délits contre nature aux novices, dès que ceux-ci ont quitté le camp d'initiation[4].

A Madagascar, il y a des jeunes garçons qui vivent comme des femmes et qui ont commerce avec des hommes, payant ceux qui leur plaisent[5]. Dans un vieux récit, da-

1. Hardman, Notes on some Habits and Customs of the Natives of the Kimberley District, dans *Proceed. Roy. Irish Academy*, série III, vol. I. 71, 73, 74.

2. Purcell, Rites and Customs of Australian Aborigines, dans *Verhandl. Berliner Gesellsch. Anthrop.* 1893, p. 287.

3. Ravenscroft, Some Habits and Customs of the Chingalee Tribe, dans *Trans. Roy. Soc. South Australian*, XV. 122. C'est à M. N. W. Thomas que je dois d'avoir appelé mon attention sur cette référence.

4. Howitt, Some Australian Ceremonies of Initiation, dans *Jour. Anthr. Inst.* XIII. 450.

5. Lasnet, dans *Annales d'hygiène et de médecine coloniale*, 1899, p. 494 (cité par Havelock Ellis, *op. cit.* p. 10). *Cf.* Rencurel, *ibid.* 1900, p. 562 (cité *ibid.* p. 11 *sq.*). Voir aussi Leguével de Lacombe, *Voyage à Madagascar*, I. 97 *sq.* La pédérastie est assez répandue à Nossi-Bé, et très répandue à Ankisimane, en face de Madagascar, sur la baie de Jassandava (Walter, dans Steinmetz, *Rechtsverhältnisse*, p. 376).

tant du dix-septième siècle, on lit ceci : — « Il y a quelques hommes qu'ils appellent Tsecats, qui sont hommes effeminez et impuissans, qui recherchent les garçons, et font mine d'en estre amoureux, en contrefaisans les filles et se vestans ainsi qu'elles, leur font des presents pour dormir avec eux, et mesmes se donnent des noms de filles, en faisant les honteuses et les modestes.. Ils haïssent les femmes et ne les veulent point hanter[1]. » On a aussi observé des hommes féminisés chez les Ondonga (Afrique sud-occidentale allemande)[2], et chez les Diakité-Sarrakolais (Soudan français)[3]; mais on manque de détails sur leurs habitudes sexuelles. Les pratiques homosexuelles sont courantes chez les Banaka et les Bapuku (Cameroun)[4]. Mais elles paraissent être relativement rares chez les indigènes de l'Afrique en général[5], à l'exception des peuples de langue arabe et des pays comme Zanzibar[6], où l'influence arabe s'est fortement exercée. Dans l'Afrique du Nord, ces pratiques ne se limitent pas aux habitants des villes; elles sont fréquentes chez les paysans d'Egypte[7], et universelles chez les Jbâla, montagnards du Nord du Maroc. Par contre, elles sont beaucoup moins courantes, ou même rares, chez les Berbères et les Bédouins nomades[8]; et quant aux Bédouins d'Arabie, ils en sont tout à fait innocents[9].

L'homosexualité est répandue en Asie Mineure et en Mésopotamie[10]. Elle est très fréquente chez les Tartares et Karatchaïs du Caucase[11], chez les Persans[12], chez les

1. de Flacourt, *Histoire de la grande isle Madagascar*, p. 86.

2. Rautanen, dans Steinmetz, *Rechtsverhältnisse*, p. 333.

3. Nicole, *ibid.* p. 111.

4. *Ibid.* p. 38.

5. Munzinger, *Ostafrikanische Studien*, p. 525 (Baris et Kunama). Baumann, Conträre Sexual-Erscheinungen bei der Neger-Bevölkerung Zanzibars, dans *Verhandl. der Berliner Gesellsch. für Anthropologie*, 1899, p. 668. Felkin, Notes on the Waganda Tribe of Central Africa, dans *Proceed. Roy. Soc. Edinburgh*, XIII. 723. Johnston, *British Central Africa*, p. 404 (Bakongo). Monrad, *Skildring af Guinea-Kysten*, p. 57 (nè res d'Accra). Torday and Joyce, Ethnography of the Ba-Mbala, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXXV. 410. Nicole, dans Steinmetz, *Rechtsverhältnisse*, p. 111 (nègres mahométans). Tellier, *ibid.* p. 159 (Kreis Kita dans le Soudan français). Beverley, *ibid.* p. 210 (Wagogo). Kraft, *ibid.* p. 288 (Wapokomo).

6. Baumann, dans *Verhandl. Berliner Gesellsch. Anthrop.* 1899, p. 668 *sq.*

7. Burckhardt, *Travels in Nubia*, p. 135.

8. D'Escayrac de Lauture, *Afrikanische Wüste*, p. 93.

9. Burckhardt, *Trav ls in Arabia*, I. 364. Voir aussi von Kremer, *Culturgeschi hte des Orients*, II. 26, 9.

10. Burton, *Arabian Nights*, X. 232.

11. Kovalewsky, *Coutume contemporaine*, p. 340.

12. Polak, Die Prostitution in Persien dans *Wiener Medizinische Wochenschrift*, XI. 627 *sqq.* *Idem*, *Persien*, I. 237. Burton, *op. cit.* X. 233 *sq.* Wilson. *Persian Life and Customs*, p. 229.

Sikhs[1], et chez les Afghans : à Caboul, il y a un bazar ou une rue qui lui est réservée[2]. Les anciens voyageurs parlent de l'énorme extension de l'homosexualité parmi les Mahométans de l'Inde[3] : il semble que, sous ce rapport, le temps n'ait pas amené de changement[4]. En Chine, où elle est également très commune, il y a des maisons spéciales de prostitution masculine; et nombreux sont les petits garçons vendus par leurs parents dès l'âge de quatre ans, pour être exercés à cette profession[5]. Au Japon, la pédérastie remonte, disent les uns, aux âges les plus reculés; pour d'autres, elle a été introduite par le bouddhisme vers le sixième siècle de notre ère. Les moines vivaient avec de jolis jeunes hommes, auxquels ils étaient souvent passionnément attachés; et à l'époque féodale, on ne voyait guère de chevalier qui n'eût pour favori un jeune homme avec lequel il entretenait les relations les plus intimes, et pour lequel il était toujours prêt à se battre en duel quand l'occasion se présentait. On trouvait encore, au milieu du dix-neuvième siècle, des maisons de thé où les *geischas* étaient du sexe masculin. De nos jours, il semble que la pédérastie soit plus fréquente dans le sud du Japon que dans le nord; mais il existe des régions où on ne la connaît pour ainsi dire pas[6].

Il n'est pas fait d'allusion à la pédérastie dans les poèmes homériques, ni dans Hésiode : mais, plus tard, la Grèce l'érige presque en institution nationale. Rome et d'autres lieux d'Italie l'ont connue de bonne heure[7]; mais elle y devient aussi plus fréquente avec le temps. A la fin du sixième siècle, nous dit Polybe, bien des Romains payaient un talent pour posséder un beau jeune homme[8]. Sous l'Empire, « il était d'usage, dans les familles patriciennes, de donner au jeune homme pubère *un* esclave du

1. Malcolm, *Sketch of the Sikhs*, p. 140. Havelock Ellis, *op. cit.* p. 5, n. 2. Burton, *Arabian Nights*, X. 236.
2. Wilson, *Abode of Snow*, p. 420. Burton, *Arabian Nights*, X. 236.
3. Stavorinus, *Voyage to the East-Indies*, I. 456. Fryer, *New Account of East-India*, p. 97. Chevers, *Manual of Medical Jurisprudence for India*, p. 705.
4. Chevers, *op. cit.* p. 708.
5. *Indo-Chinese Gleaner*, III. 193. Wells Williams, *The Middle Kingdom*, I. 836. Matignon, Deux mots sur la pédérastie en Chine, *Archives d'anthropologie criminelle*, XIV. 38 *sqq.* Karsch, *Das gleichgeschlechtliche Leben der Ostasiaten*, p. 6 *sqq.*
6. Jwaya, « Nan sho k », dans *Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen*, IV. 266, 268, 270. Karsch, *op. cit.* p 71 *sqq.*
7. Denys d'Halicarnasse, *Antiquitates Romanæ*, VII. 2. Athénée, *Deipnosophistæ*, XII. 14, p. 518 (Etrusques). Rein, *Criminalrecht der Römer*, p. 863.
8. Polybe, *Historiæ*, XXXII. XI. 5.

même âge comme compagnon de lit, afin qu'il pût satisfaire... ses premiers élans génésiques[1] »; il y eut des mariages formels entre hommes, célébrés avec toute la solennité des épousailles normales[2]. On constate l'existence de pratiques homosexuelles chez les Celtes[3]; et elles n'étaient pas ignorées, il s'en faut, des anciens Scandinaves, qui avaient toute une nomenclature y relative[4].

Récemment, une littérature toujours plus volumineuse sur l'homosexualité en a révélé la fréquence dans l'Europe moderne[5]. Nul pays, nulle classe n'en sont exempts. En certains cantons d'Albanie, elle est même devenue une coutume populaire; les jeunes gens au-dessus de seize ans ont pour favoris de jeunes garçons de douze à dix-sept ans[6].

Les constatations que l'on vient d'enregistrer ont trait surtout aux pratiques homosexuelles entre hommes, mais il s'en présente d'analogues entre femmes[7]. On trouve chez les aborigènes d'Amérique, à côté d'hommes qui se conduisent comme des femmes, des femmes qui se comportent en hommes. Ainsi, dans certaines tribus brésiliennes, il y a des femmes qui s'abstiennent de toute occupation féminine, qui de tout point imitent les hommes, portent leurs cheveux comme eux, vont avec eux à la chasse, vont à la guerre armées d'arcs et de flèches, et se laisseraient tuer plutôt que d'avoir avec les hommes des rapports sexuels. « Chacune de ces femmes a une femme qui la sert, et à laquelle elle se dit mariée : elles vivent ensemble conjugalement[8]. » Chez les Esquimaux de l'Est, certaines femmes refusent d'accepter un époux, préférant adopter des manières masculines, poursuivre les daims sur les montagnes, faire elles-mêmes métier de trappeur et de pêcheur[9]. Les

1. Buret, *La syphilis aujourd'hui et chez les anciens*, p. 197 *sqq.* Catulle, *Carmina*, XI. (In nuptias Juliæ et Manlii), 128 *sqq.* *Cf.* Martial, *Epigrammata*, VIII. 44, 16 *sq.*

2. Juvénal, *Satiræ*, II. 117 *sqq.* Martial, *op. cit.* XII. 42.

3. Diodore de Sicile, *Bibliotheca historica*, V. 32, 7. Aristote, *Politica*, II. 9, p. 1269 B.

4. Spuren von Konträrsexualität bei den alten Skandinaviern, dans *Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen*, IV. 244 *sqq.*

5. Voir *infra* Notes additionnelles.

6. Hahn, *Albanesische Studien*, I. 168.

7. Karsch, dans *Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen*, III. 85. *sqq.* Ploss-Bartels, *Das Weib*, I. 517 *sqq.* Von Krafft-Ebing, *Psychopathia sexualis*, p. 278 *sqq.* Moll, *Die Conträre Sexualempfindung*, p. 247 *sqq.* Havelock Ellis, *op. cit.* p. 118 *sqq.*

8. Magalhanes de Gandavo, *Histoire de la province de Sancta-Cruz*, p. 116 *sq.*

9. Dall, *op. cit.* p. 139.

pratiques homosexuelles entre femmes sont, paraît-il, chose courante chez les Hottentots[1] et les Héréros[2]. A Zanzibar il y a des femmes qui, dans l'intimité, s'habillent en hommes, montrent leur préférence pour les occupations masculines, et cherchent leur satisfaction sexuelle auprès de femmes qui ont les mêmes penchants, ou, faute de celles-ci, auprès de femmes normales qu'elles gagnent par des cadeaux ou d'autres moyens[3]. Dans les harems d'Egypte, chaque femme a, paraît-il, une « amie[4] ». A Bali, l'homosexualité est presque aussi répandue chez les femmes que chez les hommes, mais elle est plus secrète[5]; il en est de même, semble-t-il, aux Indes[6]. L'antiquité grecque nous a trasmis l'écho des amours « lesbiennes ». Du fait qu'on a plus souvent remarqué l'homosexualité entre hommes qu'entre femmes il ne faut pas conclure que ces dernières s'y livrent moins. Il y a bien des raisons pour que les anomalies sexuelles féminines attirent moins l'attention que les masculines[7], et l'opinion morale s'en est généralement fort peu occupée.

Les pratiques homosexuelles résultent parfois d'une préférence instinctive, parfois de conditions extérieures défavorables aux relations normales[8]. Une cause fréquente en est l'inversion sexuelle congénitale, c'est-à-dire « l'instinct sexuel tourné, par une anomalie constitutionnelle innée, vers les personnes du même sexe[9] ». Il parait probable que les hommes féminins et les femmes masculines dont il a été question plus haut, sont, en bien des cas du moins, des invertis sexuels; toutefois, s'agissant des chamans, le changement de sexe peut aussi procéder de la croyance que ces chamans transformés ont, tels leurs confrères femmes, une puissance particulière[10]. Holder affirme

1. Fritsch, cité par Karsch, dans *Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen*, III. 37 *sq.*

2. Fritsch, *Die Eingeborenen Süd-Afrika's*, p. 227. *Cf.* Schinz, *Deutsch-Südwest-Afrika*, p. 173, 177.

3. Baumann, dans *Verhandl. Berliner Gesellsch. Anthrop.* 1899, p. 668 *sq.*

4. Havelock Ellis, *op. cit.* p. 123.

5. Jacobs, *Eenigen tijd onder de Baliërs*, p. 134 *sq.*

6. Havelock Ellis, *op. cit.* p. 124 *sq.*

7. Voir *ibid.* p. 121 *sq.*

8. Beardmore indique une autre raison de ces pratiques (dans *Jour. Anthr. Inst.* XIX. 464) applicable aux Papous de Mowat : ceux-ci se livreraient à la sodomie parce qu'un trop grand accroissement de population est redouté chez les plus jeunes des gens mariés. *Cf. infra* p. 467.

9. Havelock Ellis, *op. cit.* p. 1.

10. Jochelson, *op. cit.* p. 52 *sq.*

l'existence de l'inversion congénitale dans les tribus nord-occidentales des Etats-Unis[1], le Dr Baumaun chez les gens de Zanzibar[2]. Au Maroc aussi, je la crois assez fréquente. Mais pour les peuples étrangers à l'Europe, nous ne pouvons guère nous appuyer que sur de simples conjectures; nous ne connaissons guère l'inversion congénitale que par les confessions spontanées des invertis. La plupart des voyageurs ignorent totalement le côté psychologique de la question; et, même pour un spécialiste, il doit être souvent à peu près impossible de déterminer, devant un cas d'inversion, si elle est congénitale ou acquise. A vrai dire, l'inversion acquise présuppose elle-même une disposition innée qui, en certaines circonstances, aboutit par développement à l'inversion véritable[3]. Et puis, entre l'inversion et la sexualité normale, il semble qu'on trouve toutes sortes de gradations. William James pense que l'inversion est « une variété de l'appétit sexuel, dont, très probablement, la plupart des hommes possèdent la possibilité germinale[4] ». Il en est ainsi, à coup sûr, au début de la puberté[5].

Une cause très importante des pratiques homosexuelles, c'est, bien entendu, l'absence de l'autre sexe. On en trouve divers exemples chez les animaux[6]. Voici longtemps que Buffon on a fait la remarque : si l'on enferme ensemble des oiseaux, tous mâles, ou tous femelles, d'espèces différentes, ils ne tardent pas d'avoir entre eux des rapports sexuels, les mâles plus vite que les femelles[7]. La coutume australienne d'épouser des garçonnets remplace le mariage ordinaire quand on ne peut se procurer de femmes. Chez les Bororo du Brésil, les rapports homosexuels se produisent seulement, dit-on, dans leurs maisons à hommes, quand la disette de filles accessibles se fait insolitement sentir[8].

1. Holder, cité par Havelock Ellis, *op. cit.* p. 9 *sq.*
2. Baumann, dans *Verhandl. Berliner Gesellsch. Anthrop.* 1899, p. 668 *sq.*
3. *Cf.* Féré, *L'instinct sexuel*, cité par H. Ellis, *op. cit.* p. 41
4. James, *Principles of Psychology*, II. 439. Voir aussi Ives, *op. cit.* p. 56 *sqq.*
5. Dessoir en vient même à cette conclusion (Zur Psychologie der Vita sexualis, dans *Allgemeine Zeitschrift für Psychiatrie* L. 942) qu' « un sentiment sexuel non différencié est normal, dans la moyenne, durant les premières années de la puberté. » Mais c'est là manifestement une exagération (*Cf.* Havelock Ellis, *op. cit.* p. 47 *sq*).
6. Karsch, dans *Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen*, II. 126 *sqq.* H. Ellis, *op. cit.* p. 2 *sq.*
7. H. Ellis, *op. cit.* p. 2.
8. Von den Steinen, *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens*, p. 502.

La fréquence de ces rapports à Tahiti s'explique peut-être par ce fait qu'on y trouve quatre et cinq hommes pour une femme, en raison de l'infanticide des petites filles[1]. Parmi les Chinois, dans certaines régions, à Java par exemple, c'est le manque de femmes accessibles qui détermine surtout l'homosexualité[2]. Suivant d'autres écrivains, elle est le résultat de la polygamie[3]. Dans les pays musulmans, l'homosexualité provient sans doute en grande partie de la réclusion des femmes, qui gêne la liberté des rapports entre les sexes, et oblige les célibataires à fréquenter presque exclusivement des personnes de leur propre sexe. Ainsi, chez les montagnards du Nord du Maroc, un penchant excessif à la pédérastie va de pair avec le grand isolement, des femmes et un idéal élevé de leur chasteté : au contraire les Arabes des plaines ne se livrent guère à l'amour des jeunes garçons, mais les jeunes filles jouissent parmi eux d'une liberté considérable. Le célibat obligatoire des moines et des prêtres a été une cause de pratiques homosexuelles, tant en Asie[4] qu'en Europe[5]; mais il ne faut pas oublier qu'une profession qui impose l'abstention du mariage est faite pour attirer un assez grand nombre d'invertis congénitaux. C'est évidemment la séparation temporaire des sexes imposée par un mode de vie militaire qui explique l'extrême fréquence de l'homosexualité dans les races guerrières[6], Sikhs, Afghans, Doriens, Normans[7]. Elle est particulièrement répandue chez les soldats, au Maroc et en Perse[8]. Au Japon, elle fut un incident de la chevalerie; en Nouvelle-Calédonie et dans l'Amérique du Nord, de la fraternité d'armes. Dans quelques-unes au moins des tribus nord-américaines, les hommes vêtus en femmes accompagnaient les autres hommes pour les servir à la guerre et à la chasse[9]. Chez les Banaka et Bapuku

1. Ellis, *Polynesian Researches*, I. 257 *sq.*

2. Matignon, dans *Archives d'anthropologie criminelle*, XIX. 42. Karsch, *op. cit.* p. 32 *sqq.*

3. Waitz, *Anthropologie der Naturvölker*, III. 113. Bastian, *Der Mensch in der Geschicht*, III. 305 (Dahoméens).

4. *Supra*, II. 45 *sq.* Karsch, *op. cit.* p. 7 (Chine), 76 *sqq.* (Japon), 132 (Corée).

5. Voir Voltaire, *Dictionnaire Philosophique*, Amour Socratique (*Œuvres*, VII. 82); Buret, *Syphilis in the Middle Ages and in Modern Times*, p. 88 *sq.*

6. *Cf.* H. Ellis, *op. cit.* p. 5.

7. Freeman, *Reign of William Rufus*, I. 159.

8. Polak, dans *Wiener Medizinische Wochenschrift*, XI. 628.

9. Marquette, *op. cit.* p. 53 (Illinois). Perrin du Lac, *Voyage dans les deux Louisianes et chez les nations sauvages*

(Cameroun), la pédérastie est surtout le fait d'hommes longtemps séparés de leurs femmes[1]. Au Maroc, je l'ai entendue prôner à cause de sa commodité en voyage.

Havelock Ellis fait cette judicieuse observation que, là où l'attrait homosexuel est dû tout simplement à l'absence de l'autre sexe, il ne s'agit pas d'inversion sexuelle, mais simplement de la déviation accidentelle de l'instinct sexuel tourné vers une voie anormale, cet instinct étant alors provoqué par un substitut assez ressemblant, ou même par une excitation émotive diffuse, en l'absence de l'objet normal[2]. Mais il me parait probable qu'en pareil cas l'attrait homosexuel, avec l'aide du temps, devient sans peine une authentique inversion. Je ne puis me défendre de penser que nos principales autorités en cette matière n'ont pas estimé à sa valeur l'influence transformatrice que peut exercer l'habitude sur l'instinct sexuel. Krafft-Ebing[3] et Moll[4] nient, sauf exceptions rares, l'existence de l'inversion acquise; et Havelock Ellis se range à leur opinion, une fois exclus les cas, plus ou moins morbides, de vieillards aux forces sexuelles affaiblies ou de jeunes gens épuisés par la débauche hétérosexuelle, qui se trouvent attirés vers des individus de leur propre sexe[5]. Mais alors, comment se fait-il qu'en certaines parties du Maroc, par exemple, il y ait tant d'hommes qui sont nettement des invertis sexuels, au sens où l'entend Havelock Ellis[6], c'est-à-dire des gens qui, pour la satisfaction de leur désir sexuel, préfèrent leur propre sexe à l'autre? Il se peut qu'au Maroc, et en général dans les pays d'Orient, où presque tout le monde se marie, l'inversion congénitale soit plus fréquente, grâce à l'hérédité, qu'en Europe, où les invertis le plus souvent ne se marient pas. Mais on voit l'insuffisance de cette explication; en effet, les invertis sont très inégalement distribués entre tribus voisines et de même souche, dont certaines ne pratiquent pas, ou ne

du Missouri, p. 352. *Cf.* Nuñez Cabeza de Vaca, *loc. cit.* p. 538 (Indiens de la Floride) : — «... tiran arco y llevan muy gran carga ».

1. Steinmetz, *Rechtsverhältnisse*, p. 38.
2. H. Ellis, *op. cit.* p. 3.
3. Krafft-Ebing, *op. cit.* p. 211 *sq.*
4. Moll, *op. cit.* p. 157 *sqq.*
5. H. Ellis, *op. cit.* p. 50 *sq. Cf. ibid.* p. 181 *sqq.*
6. *Ibid.* p. 3.

pratiquent guère, la pédérastie. Pour moi, l'homosexualité pratiquée dans la première adolescence a un effet durable sur l'instinct sexuel, qui, au moment où il paraît encore un peu indéfini, est facile à tourner dans cette direction[1]. Au Maroc, l'inversion sexuelle règne surtout chez les scribes, qui dès l'enfance ont vécu en grande intimité avec leurs camarades d'études. Il est évident que des influences de ce genre « exigent pour agir une prédisposition organique favorable[2] »; mais cette prédisposition n'a probablement rien d'anormal; elle fait partie de la constitution sexuelle de l'homme[3]. Il est à remarquer que la forme la plus commune de l'inversion — du moins en pays mahométans — est l'amour de jeunes garçons qui n'ont pas encore l'âge de puberté, c'est-à-dire d'individus du sexe masculin qui ressemblent beaucoup à des filles. Voltaire en fait l'observation : « — Souvent un jeune garçon, par la fraîcheur de son teint, par l'éclat de ses couleurs, et par la douceur de ses yeux, ressemble pendant deux ou trois ans à une belle fille; si on l'aime, c'est parce que la nature se méprend[4] ». Ajoutons que, dans la sexualité normale, l'attrait ne dépend pas seulement du sexe, mais aussi de l'air de jeunesse : et il y a des gens ainsi faits que, pour eux, c'est ce second facteur qui a le plus d'importance, tandis que la question du sexe les laisse à peu près indifférents.

Dans la Grèce antique, de même, il semble que ce ne soit pas seulement le commerce homosexuel, mais aussi l'inversion réelle, qui aient été fort communs : et s'il est vrai que cette forme de l'amour dut contenir, comme toutes les autres, un élément congénital, il n'est pas douteux, je crois, qu'elle fut imputable en grande partie à des circonstances extérieures, notamment sociales. Dans le nombre, il faut compter avant tout les méthodes d'éducation

1. *Cf.* Norman, Sexual Perversion, dans Tuke, *Dictionary of Psycholog cal Medicine*, II. 1156.

2. H. Ellis, *op. c t.* p. 191.

3. Havelock Ellis admet, lui aussi (*op. cit.* p. 190), que si, dans les premières années, les instincts sexuels sont moins déterminés qu'après l'achèvement de l'adolescence, « il est concevable (encore n'est-ce pas prouvé) qu'une impression très forte, agissant sur un organisme même normal, puisse causer l'arrêt du développement sexuel du côté psychique. C'est là », ajoute-t-il, « un problème que je ne suis pas en mesure de résoudre. »

4. Voltaire, *Dictionnaire Philosophique*, art. Amour Socratique (*Œuvres*, VII. 81), *Cf.* Ovide, *Métamorphoses*, X. 84 *sq.*

de la jeunesse. A Sparte, c'était, paraît-il, l'usage que tout jeune homme de bonne réputation eût son amoureux, ou « inspirateur[1] », et que tout homme bien élevé fût l'amoureux de quelque jeune homme[2]. Les relations entre l'« inspirateur » et l' « écouteur » étaient des plus intimes : chez lui, le jeune homme était constamment sous les yeux de son amant, qui était censé lui servir d'exemple, de modèle pour la vie[3]; dans les batailles, ils se tenaient l'un près de l'autre, et leur fidélité dans l'affection allait souvent jusqu'à la mort[4]. En l'absence de ses proches, le jeune homme pouvait être représenté à l'assemblée publique par son amoureux[5]; et bien des fautes de l'auditeur, c'était l'inspirateur qui les payait — surtout l'absence d'ambition[6]. Cette antique coutume régnait, plus forte encore, en Crète; aussi bien des gens croyaient-ils qu'elle y était née[7]. Quoi qu'il ait pu en être à l'origine, il est certain que, plus tard, les relations entre le jeune homme et son modèle ne demeurèrent pas des plus chastes[8]. Et dans les autres Etats grecs, la même conception de l'éducation aboutissait aux mêmes conséquences. L'enfant, enlevé de bonne heure à sa mère, passait dès lors tout son temps en la compagnie des hommes, jusqu'à l'âge où le mariage devenait pour lui un devoir civique[9]. D'après Platon, le gymnase et les repas en commun pour les jeunes gens « semblent avoir toujours tendu à pervertir l'antique et naturel usage des plaisirs d'amour en le ravalant au-dessous du niveau fixé non seulement pour les hommes, mais pour les bêtes[10] ». Platon signale encore l'effet de telles mœurs sur l'instinct sexuel : parvenus à l'âge adulte, les hommes aimaient des jeunes gens, et n'avaient aucun penchant naturel au mariage ni à la procréation : s'ils s'y décidaient, c'était uniquement par respect de la loi[11]. N'avons-nous

1. Servius, *In Vergilii Æneidos*, 7, 325. Pour tout ce qui a trait à la pédérastie chez les Doriens, voir Mueller. *History and Antiquities of the Doric Race*, II. 307 *sq.*
2. Elien, *Varia historia*, III. 10.
3. Mueller, *op. cit.* II. 308.
4. Xénophon, *Historia Græca*, IV. 8, 39.
5. Plutarque, *Lycurgus*, XXV.
6. *Ibid.* XVIII. 8, Elien, *op. cit.* III. 10.
7. Elien, III. 9. Athénée, *Deipnosophistæ*, XIII. 77, p. 601.
8. *Cf.* Symonds, Die Homosexualität in Griechenland, dans Havelock Ellis and Symonds, *Das konträre Geschlechtsgefühl*, p. 55.
9. *Ibid.* p. 116. Döllinger, *The Gentile and the Jew*, II. 244.
10. Platon, *Leges*, I. 636. *Cf.* Plutarque, *Amatorius*, V. 9.
11. Platon, *Symposium*, p. 192.

pas ici, selon toute probabilité, un exemple d'inversion acquise ? Mais avec l'éducation un autre facteur concourait à développer les tendances homosexuelles : c'est l'abîme qui, intellectuellement, séparait les sexes. Nulle part la différence de culture entre les hommes et les femmes n'a été aussi énorme que dans la Grèce au faîte de sa civilisation. L'épouse grecque avait pour lot la retraite et l'ignorance. Habitant une partie séparée de la maison, elle vivait dans une réclusion presque absolue avec les femmes esclaves, était privée de toute l'influence éducatrice qu'exerce la société des hommes, n'avait même pas sa place à ces spectacles publics qui étaient le principal moyen de développement[1]. Dans ces conditions, il n'est pas difficile de comprendre que des hommes aussi purement intellectuels que les Athéniens aient regardé l'amour des femmes comme né de l'Aphrodite vulgaire, « qui est du corps plus que de l'âme[2]. » Ils étaient parvenus à ce degré de culture où il est normal que l'instinct sexuel recherche les raffinements, où la satisfaction du simple désir physique paraît brutale. Aux yeux des plus raffinés d'entre eux, ceux qu'inspirait l'Aphrodite céleste n'étaient épris ni des femmes, ni des jeunes garçons, mais des êtres intelligents dont la raison commençait à se développer dans le même temps que leur barbe se mettait à pousser[3]. La Chine d'aujourd'hui nous offre une situation parallèle. Le Dr Matignon fait à son sujet cette observation : — « Il y a tout lieu de supposer que certains Chinois, raffinés au point de vue intellectuel, recherchent dans la pédérastie la satisfaction des sens et de l'esprit. La femme chinoise est peu cultivée, ignorante même, quelle que soit sa condition, honnête femme ou prostituée. Or le Chinois a souvent l'âme poétique : il aime les vers, la musique, les belles sentences des philosophes, autant de choses qu'il ne peut trouver chez le beau sexe de l'Empire du Milieu[4]. » Il semble que, chez les Mu-

1. Sta e of Fe ale Society in Greece, dans *Qua terly Review* XXII. 172 *sqq.* Lecky, *History of European Morals*, II. 287. Döllinger, *op. cit.* II. 234.

. Platon, *Symposium*, p. 181. Döllinger (*op. cit.* II. 244) et Symonds (*loc. cit.* p. 77, 100, 101, 116 *sqq.*) ont signalé que cette condition humble des femmes grecques favorisa la pédérastie.

3. Platon, *Symposium*, p. 181.

4. Matignon, dans *Archives d'anthropologie criminelle*, XIV. 41.

sulmans, les pratiques homosexuelles aient aussi pour cause l'ignorance et la bêtise des femmes, effets d'une absence totale d'éducation et d'une vie de recluses. On entend parfois, au Maroc, défendre la pédérastie sous prétexte que la compagnie des petits garçons, qui ont toujours des nouvelles à raconter, est bien plus intéressante que celle des femmes.

Ayant traité de l'homosexualité en tant que fait, nous allons maintenant passer à l'évaluation morale dont elle est l'objet. Quand elle constitue une habitude nationale, nous pouvons être certain que l'homosexualité n'est pas blâmée, ou ne l'est que légèrement. Les Bataks de Sumatra ne la punissent point[1]. Parlant des *bazirs* dont il a signalé l'existence et les mœurs chez les Ngajus de Poula Patak, à Bornéo, le Dr Schwaner observe : — « Quelque répugnante que soit leur profession, ils échappent à un mépris bien mérité[2]. » Dans les îles de la Société, l'encouragement à l'homosexualité ne vient pas seulement des prêtres, mais « de l'exemple direct des divinités[3] ». Les *tsekats* de Madagascar prétendaient servir leurs dieux en menant une vie efféminée[4]. Au contraire, à Ankisimane et à Nossi-Bé, les pédérastes encourent le mépris public[5]. Les Aléoutes d'Atkha, dit Veniaminof, « regardent comme grands péchés la sodomie et la cohabitation trop précoce avec une fiancée ou une éventuelle épouse ». Mais ce qu'il avance à l'appui de cette assertion donne l'impression qu'il est très indulgent pour ces indigènes, et prouve seulement que de tels actes passaient pour requérir une simple cérémonie de purification[6]. Rien n'indique que les aborigènes de l'Amérique du Nord aient attaché le moindre opprobre aux hommes entretenant des rapports avec les membres de leur sexe qui adoptaient les vêtements et les mœurs des femmes.

1. Junghuhn, *op. cit.* II. 157 n.
2. Schwaner, *op. cit.* I. 186.
3. Ellis, *Polyn. Researches*, I. 258. *Cf.* Moerenhout, *Voyages aux îles du Grand Océan*, II. 167 *sq.*
4. De Flacourt, *op. cit.* p. 86.
5. Walter, dans Steinmetz, *Rechtsverhältnisse*, p. 376.
6. Veniaminof, c té par Petroff, *Report on Alaska*, p. 158 : « Le coupable désireux de décharger sa conscience choisissait un jour où le sole l brillait s ns nuages. Cueillant certaines herbes, il les portait sur lui; puis, les déposant, il leur faisait passer son péché, prenant le soleil à témoin; et quand il s'était soulagé de tout ce qu'il avait sur le cœur, il jetait les herbes au feu, et dès lors se regardait comme purifié de ce péché ».

A Kadiak, au contraire, c'était une bonne aubaine de s'attacher pour compagnon un de ceux-ci, qui eux-mêmes, loin d'être discrédités, jouissaient d'un certain renom, la plupart étant des sorciers[1]. Nous avons déjà relevé, chez les peuples sibériens, le lien entre le chamanisme et l'homosexualité : on dit que les chamans qui avaient ainsi changé de sexe étaient fort redoutés du peuple, attendu qu'ils passaient pour très puissants[2]. Chez les Illinois et les Naudowessis, les efféminés assistent à toutes les jongleries et à la danse solennelle en l'honneur du *calumet*, ou pipe sacrée, pour laquelle les Indiens ont tant de respect qu'on peut l'appeler « déesse de la guerre et de la paix, arbitre de la vie et de la mort »; mais on ne leur permet ni de danser, ni de chanter. On les convoque aux conseils, rien ne se tranche sans eux, car leur genre de vie extraordinaire fait qu'on les regarde comme des *manitous*, c'est-à-dire des êtres surnaturels, et d'importants personnages[3]. Les Indiens Sioux, Sacs et Renards, donnent une fois l'an, plus souvent s'il y a lieu, une fête pour le *Berdache*, ou l'*I-cou-cou-a*, homme qui toute sa vie a été habillé en femme. « En retour des privilèges extraordinaires qu'il est réputé posséder, on l'oblige aux fonctions les plus serviles et dégradantes, et on ne lui permet pas de s'y dérober; comme il est le seul de la tribu qui soit soumis à cette honteuse dégradation, il passe pour « médecin » et sacré, et on lui offre une fête annuelle; avant celle-ci, il y a une danse d'initiation par les rares jeunes gens qui peuvent venir ... publiquement se vanter, sans craindre le démenti du Berdache... Ceux-là, et ceux-là seuls, peuvent entrer dans la danse et prendre part à la fête[4]. » Mais dans certaines tribus, ces hommes sont méprisés, surtout des femmes[5]. Dans l'ancien Pérou également, les pratiques homosexuelles semblent avoir fait partie de la religion. En de certaines

1. Davydow, cité par Holmberg, *loc. cit.* p. 400 *sq.* Lisianski, *op. cit.* p. 199.
2. B goraz, cité par Demidoff, *op. cit.* p. 75. Jochelson, *op. cit.* p. 52 *sq.*
3. Marquette, *op. cit.* p. 53 *sq.*
4. Catlin, *North American Indians*, II. 214 *sq.*
5. La Salle's Last Expedition in North America, dans *Collections of the New-York Historical Society*, II. 238 (Illinois). Perrin du Lac, *Voyage dans les deux Louisianes et chez les nations sauvages du Missouri*, p. 352 Bossu, *op. cit.* I. 303 (Chactaws). Oviedo y Valdès, *loc. cit.* p. 508 (Isthmiens). Von Martius, *Von dem Rechtszustande unter den Ureinwohnern Brasiliens*, p. 28 (Guaycourous)

localités, dit Cieza de Leon, on gardait dans les temples, comme prêtres, des jeunes garçons, et le bruit courait que les seigneurs venaient les rejoindre aux jours de fêtes. Ce n'était pas, ajoute-t-il, péché prémédité, c'était l'offrande d'un sacrifice au démon. Si les Incas, par hasard, avaient connaissance de ce qui se passait ainsi dans les temples, peut-être affectaient-ils de l'ignorer par tolérance religieuse[1]. Quant aux Incas eux-mêmes, non seulement ils ne se livraient pas à ces pratiques, mais ils n'auraient pas permis le séjour des palais royaux à quiconque en eût été coupable. Et Cieza a entendu rapporter que, si un délit de cet ordre venait a être connu d'eux, ils en punissaient l'auteur avec une sévérité qui le faisait connaître de tous[2]. Las Casas note que, dans les provinces les plus reculées du Mexique, le sodomie était tolérée, sinon absolument permise, parce que l'on croyait que les dieux la pratiquaient, et il n'est pas improbable qu'il en ait été de même pour l'ensemble de l'empire, à un époque antérieure[3]. Mais, plus tard, les législateurs adoptèrent des mesures sévères pour mettre terme à ces pratiques. Au Mexique, on punit de mort ceux qui s'y livraient[4]. Au Nicaragua, on les lapida[5], et aucune des nations Maya n'omit de légiférer contre eux avec rigueur[6]. Chez les Chibchas de Bogota, on prit soin que leur mort fût particulièrement douloureuse[7]. Mais il faut se souvenir que les anciennes nations civilisées d'Amérique étaient en général extravagantes dans leurs châtiments, et que leur code pénal exprimait avant tout la volonté des maîtres, bien plus que les sentiments de la masse[8].

Il arrive que l'on accorde à peine attention aux pratiques homosexuelles, même chez certains peuples qui ne s'y adonnent pas en général. Dans les îles Péliou, où ces

1. Cieza de Leon, *Segunda parte de la Cronica del Peru*, ch. 25, p. 99. Voir aussi *idem*, *Cronica del Peru* (*primera parte*), ch. 64 (*Biblioteca de autores españoles*, XXVI. 416 *sq.*)

2. *Idem*, *Segunda parte de la Cronica del Peru*, ch. 25, p. 98. Voir aussi Garcilasso de la Vega, *op. cit.* II. 132.

3. Las Casas, cité par Bancroft, *op. cit.* II. 467 *sq.* *Cf. ibid.* II. 677.

4. Clavigero, *History of Mexico*, I 357.

5. Squier, Archæology and Ethnology of Nicaragua, dans *Trans. American Ethn. Soc.* III. pt. I. 128.

6. Bancroft, *op. cit.* II. 677.

7. Piedrahita, *Historia general de las conquistas del nuevo reyno de Granada*, p. 46.

8. Voir *supra* I. 194, 203.

pratiques ne se présentent que sporadiquement, elles ne sont pas punies, sauf qu'elles exposent à un certain degré de honte les pratiquants, si j'entends bien Kubary[1]. Les Ossètes du Caucase, chez lesquels la pédérastie est fort rare, n'inquiétent pas d'ordinaire ceux qui s'y livrent; ils les ignorent tout simplement[2]. Les Massaï de l'Est Africain ne châtient pas la sodomie[3]. Mais on constate aussi le phénomène inverse. Warner a connu, pendant vingt-cinq ans de résidence chez les Cafres, un seul cas de sodomie, qui se régla par une amende de bétail au profit du chef[4]. Les Ondonga ont les pédérastes en haine et ils détestent les hommes qui se comportent en femmes, lesquels sont des sorciers pour la plupart[5]. Pour les Washambala, la pédérastie est une grave aberration morale[6], qu'ils punissent durement. Chez les Waganda, les pratiques homosexuelles introduites par les Arabes, et peu répandues, « sont intensément abominées » et punies du poteau de torture[7]. Les nègres d'Accra qui n'y sont pas adonnés, les détestent, paraît-il[8]. En Nubie, la pédérastie inspire l'horreur, sauf aux Kachefs, qui veulent en tous points imiter les Mamelouks[9].

Mahomet défendit la sodomie[10]; et ses fidèles, pour la plupart, estiment qu'elle mérite le même châtiment que la fornication — lequel, en théorie tout au moins, ne laisse pas d'être assez sévère[11] — à moins que les coupables ne fassent publiquement pénitence. Il faut toutefois le serment de quatre témoins occulaires[12], ce qui suffirait à faire de la loi une lettre morte, même si elle avait l'appui du sentiment populaire, qu'elle n'a certainement pas. Au Maroc,

1. Kubary, Die Verbrechen und das Strafverfahren auf den Pelau-Inse n, dans *Original-Mittheilungen aus der ethnologischen Abtheilung der königlichen Museen zu Berlin*, I. 84.

2. Kovalewsky, *Coutume contemporaine*, p. 340.

3. Merker, *Die Masai*, p. 208. Les Massaï égorgent néanmoins sur le champ tout bouc ou taureau dont ils remarquent les penchants contre nature, car ils craignent que leurs troupeaux ne soient pour cette raison frappés de maladie en manière de châtiment divin (*ibid.* p. 159).

4. Warner, dans Maclean, *Compendium of Kafir Laws*, p. 62.

5. Rautanen, dans Steinmetz, *Rechtsverhältnisse*, p. 333 *sq.*

6. Lang, *ibid.* p. 232.

7. Felkin, dans *Proceed. Roy. Soc. Edinburgh*, XIII. 723.

8. Monrad, *op. cit.* p. 57.

9. Burckhardt, *Travels in Nubia*, p. 135.

10. *Koran*, IV. 20.

11. Sachau, *Muhammedanisches Recht nach Schafütischer Lehre*, p. 809, 818 : — « Sodomita si *muhsan* (c'est-à-dire une personne mariée, en possession de tous ses droits civils) est, punitur lapidatione; si non est *muhsan*, punitur et flagellatione et exsilio ».

12. Burton, *Arabian Nights*, X. 224.

le pédéraste actif est regardé avec une indifférence quasi-complète; le pédéraste passif, s'il est adulte, est méprisé. Le Dr Polak en dit autant des Persans[1]. A Zanzibar, on trace une démarcation très nette entre les invertis congénitaux et les prostitués : ceux-ci sont méprisés, ceux-là sont tolérés, étant ce qu'ils sont « par la volonté de Dieu[2] ». Pour les Mahométans de l'Inde et des pays asiatiques, la pédérastie est tout au plus une peccadille[3]. Chez les Hindous, elle est tenue, dit-on, en horreur[4]; mais leurs livres sacrés en parlent avec indulgence. Aux termes des lois de Manou, « un homme deux fois né qui commet une faute contre nature avec un être du sexe masculin, ou qui qui a des rapports avec une femme dans un chariot à bœufs, dans l'eau, ou en plein jour, se baignera avec ses vêtements; » tous ces délits sont secondaires[5].

La loi chinoise ne fait guère de distinction entre les délits contre nature et les autres délits sexuels. Tout dépend de l'âge de la victime et de son consentement. Si la victime est adulte, ou âgée de plus de douze ans, et consentante, c'est tout simplement une fornication un peu plus grave, punie de cent coups de bâton et d'un mois de cangue, alors que la fornication ordinaire se paie de quatre-vingt coups. Si l'adulte, ou le garçon de plus de douze ans, résiste, c'est un cas de viol; et si l'enfant a moins de douze ans, cette qualification est indépendante du consentement ou de la résistance, à moins qu'il ne soit déjà perverti[6]. Mais, en fait, on regarde les offenses contre nature comme moins dangereuses pour la communauté que l'immoralité ordinaire[7], et la pédérastie n'attire aucun mépris. « L'opinion publique reste tout à fait indifférente à ce genre de distraction, et la morale ne s'en émeut en rien; puisque cela plaît à l'opérateur et que l'opéré est consentant, tout est pour le mieux; la loi chinoise n'aime guère à s'occuper

1. Polak, dans *W̶ ̶er M̶edizinische Wochenschrift*, XI. 628 *sq.*

2. Baumann, dans *Verhandl. Berliner Gesellsch. Anthrop.* 1899, p. 669.

3. Chevers, *op. cit.* p. 708. Burton, *Arabian Nights*, X. 222.

4. Burton, *Arab an Nights*, X. 237.

5. *Laws of Manu*, XI. 175. *Cf. Institutes of Vishnu*, III. 4; *Apastamba*, I. 9. 26. 7; *Gautama*, XXV. 7.

6. Ala aster, *No es and Commenaries on Chinese Criminal Law*, p. 367 *sqq.* *Tu Tsing Leu Lee*, Appendice, n° XXXII. p. 570.

7. Alabaster, *op. cit.* p. 369.

des affaires trop intimes. La pédérastie est même considérée comme une chose de bon ton, une fantaisie dispendieuse, et partant un plaisir élégant... La pédérastie a une consécration officielle en Chine : il existe en effet des pédérés pour l'Empereur[1]. » Voici au demeurant, du point de vue de l'opinion publique, la seule objection que le Dr Matignon ait entendu soulever contre la pédérastie : elle est mauvaise pour les yeux[2] ! Le Japon n'eut pas de loi visant le commerce homosexuel avant la révolution de 1868[3]. A l'époque de la chevalerie japonaise, il était plus héroïque pour un homme d'en aimer un autre que d'aimer une femme ; et aujourd'hui encore, beaucoup vont répétant que les hommes sont particulièrement robustes et virils dans les provinces où règne la pédérastie[4].

Les anciens Scandinaves ignoraient dans leurs lois l'homosexualité : mais ils méprisaient les pédérastes passifs, regardés comme des poltrons et réputés sorciers. Les épithètes qu'ils leur appliquaient — *argr*, *ragr*, *blandr*, etc. — comportaient toutes cette acception générale de « couardise »; et il y a des cas où le mot *arg* signifie aussi : « qui pratique la sorcellerie ». Ce lien entre la pédérastie et la sorcellerie peut, selon la juste observation d'un savant norvégien, nous aider à comprendre le passage de Tacite où il dit que, chez les Germains, les individus qualifiés *corpore infames* étaient enterrés vifs dans un marécage[5]. Etant donné que la noyade s'appliquait fréquemment comme pénalité à la sorcellerie, il est probable que ce châtiment leur était infligé non pas principalement en raison de leurs pratiques homosexuelles, mais au titre de sorciers. Il est certain que l'opprobre attaché à l'amour homosexuel par les anciens Scandinaves se limitait surtout à celui qui tenait le rôle de la femme. Dans un de leurs poèmes, le héros va jusqu'à se vanter d'avoir des descendants nés d'un autre homme[6].

1. Matignon, dans *Archives d'anthropologie criminelle*, XIV. 42, 43, 52.
2. *Ibid.* p. 44.
3. Karsch, *op. cit.* p. 99.
4. Jwaya, dans *Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen*, IV. 266, 270 *sq.*
5. Tacite, *Germania*, 12.
6. Spuren von Konträrsexualität bei den alten Skandinaviern (Mitteilungen eines norwegischen Gelehrten), dans *Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen*, IV. 245, 256 *sqq.*

En Grèce, la pédérastie sous sa forme la plus grossière était blâmée, quoique généralement sans grande sévérité; et dans certains Etats, interdite par la loi[1]. Aux termes d'une loi athénienne, le jeune homme qui se prostituait pour de l'argent perdait ses droits de citoyen libre, et il encourait la peine de mort s'il prenait part à une fête publique, ou s'il se présentait sur l'agora[2]. A Sparte, il fallait que l' « auditeur » acceptât son « inspirateur » par affection réelle; s'il le faisait par des motifs intéressés, il était puni par les éphores[3]. On nous dit même que les rapports entre l'un et l'autre étaient parfaitement innocents; et que, s'ils cessaient de l'être, c'était l'exil ou la mort[4]. Mais la règle universelle paraît avoir été, en Grèce, de ne pas vérifier en détail la nature de ces relations entre homme et jeune garçon, pourvu que les convenances y fussent observées[5]. Et non seulement on tenait pour licite ce genre d'attachement, mais on le louait comme la forme la plus haute, la plus pure de l'amour, né de l'Aphrodite céleste, comme le chemin de la vertu, comme une arme contre la tyrannie, comme une sauvegarde des libertés civiles, comme une source de grandeur et de gloire pour la nation. Phèdre dit qu'il n'imagine pas de plus grande bénédiction pour un jeune homme, au seuil de la vie, qu'un amant vertueux; ou pour l'amant, qu'un jeune homme tendrement aimé : car rien ne saurait aussi bien que l'amour implanter le principe qui doit guider les hommes désireux d'une noble vie[6]. Le Pausanias de Platon prétendait que, si un mauvais renom entache l'amour des jeunes hommes, c'est uniquement parce qu'il est funeste à la tyrannie : — « Les intérêts des maîtres exigent que leurs sujets soient pauvres de courage, et qu'il n'y ait entre eux aucun de ces liens solides d'affection ou d'association que l'amour est particulièrement propre à former[7]. » La puissance des tyrans d'Athènes fut brisée par l'amour d'Aristogiton et la

1. Xénophon, *Lacedæmoniorum respublica*, II. 13. Maxime de Tyr, *Dissertationes*, XXV. 4; XXVI. 9.
2. Eschine, *Contra Timarchum*, 21.
3. Elien, *Varia historia*, III. 10. *Cf* Platon, *Leges*, VIII. 910.
4. Elien, *op. cit.* III. 12. *Cf.* Maxime de Tyr, *op. cit.* XXVI. 8.
5. *Cf.* Symonds, *loc. c t.* p. 92 *sqq.*
6. Platon, *Symposium*, p. 178.
7. *Ibid*, p. 182.

constance d'Harmodius; à Agrigente de Sicile, l'amour réciproque de Chariton et de Mélanippe produisit le même résultat. Thèbes dut sa grandeur à la Troupe Sacrée fondée par Epaminondas. Car « devant son favori, un homme ferait tout plutôt que de passer pour un lâche[1]. » On faisait remarquer que les plus grands héros, et les nations les plus guerrières, étaient aussi les plus adonnés à l'amour des jeunes hommes[2]; et qu'une armée composée de ces éphèbes et de leurs amis combattant côte à côte, fussent-ils une poignée, triompherait du monde entier[3].

Hérodote prétend que c'est la Grèce qui introduisit en Perse l'amour des jeunes garçons[4]. Que ce renseignement soit vrai ou non, il est certain qu'un tel amour n'avait pu être l'habitude des adorateurs de Mazda[5]. Les livres zoroastriques traitent le « péché contre nature » avec une sévérité qui n'a d'égale que dans l'hébraïsme et le christianisme. D'après le Vendîdâd, rien ne saurait le racheter[6]. Ici-bas il est puni de mort, et là haut de tortures éternelles[7]. Même si on le commet involontairement, par force, on mérite un châtiment corporel[8]. C'est même un péché plus odieux que le meurtre d'un juste[9]. « Il n'est pire péché dans la bonne religion; et de ceux qui le commettent on peut bien dire qu'ils sont dignes de mort en réalité. Que si quelqu'un les surprend sur le fait, et se trouve armé d'une hache, il doit leur couper la tête et leur découdre le ventre à tous les deux, sans crainte de pécher. Mais on n'a pas le droit de tuer qui que ce soit sans l'avis du grand-prêtre ou du roi, sauf en cas de rapports contre nature commis ou tolérés[10]. »

Le péché contre nature ne doit pas non plus souiller la terre du Seigneur. Quiconque se livrera à de telles abominations, qu'il soit un Israélite ou un étranger établi par-

1. Hiéronyme le Péripatéticien, dont parle Athénée, *op. c t.* XIII. 78, p. 602. V. aussi Maxime de Tyr, *op. cit.* XXIV. 2.
2. Plutarque, *Amatorius*, XVII. 14.
3. Platon, *Symposium*, p. 178.
4. Hérodote, I. 135.
5. Ammien Marcellin (XXIII. 76) dit que les habitants de la Perse ne se livraient pas à la pédérastie. Mais voir d'autre part Sextus l'Empirique, *Pyrrhoniæ hypotyposes*. I. 152.
6. *Vendîdâd*, I. 12; VIII. 27.
7. Darmesteter, dans *Sacred Books of the East*, IV. p. XXXVI.
8. *Vendîdâd*, VIII. 26.
9. *Dinâ-î Maînôg-î Khirad*, XXXVI. 1 *sqq.*
10. *Sad Dar*, IX. 2 *sqq.*

mi les Isréalites, il sera mis à mort, son âme sera retranchée du milieu de leur peuple. C'est par ces péchés contre nature que les Chananéens souillent leur pays, si bien que Dieu frappa leur crime, et que le pays vomit ses habitants[1].

Le christianisme a partagé cette horreur des pratiques homosexuelles. Aux yeux de Saint Paul, elles marquent l'apogée de cette corruption morale dans laquelle Dieu plongea les païens parce qu'ils s'étaient détournés de lui[2]. Tertullien dit qu'elles sont bannies, « non seulement du seuil de l'église, mais de son abri, parce que ce ne sont pas des péchés, mais des monstruosités[3] ». Saint Basile veut les punir au même titre que le meurtre, l'idolâtrie, et la sorcellerie[4]. D'après un décret du Concile d'Elvira, ceux qui, pour satisfaire leurs désirs, abusent de garçonnets, se verront refuser la communion, même à leur heure dernière[5]. Sur aucun point de morale le contraste ne fut plus tranché entre les enseignements du christianisme et les opinions, les habitudes du monde où il se développait. Rome avait bien une vieille loi, de date inconnue, la Lex Scantinia (ou Scatinia), qui infligeait une amende à quiconque entretenait commerce de pédérastie avec une personne libre[6]; mais cette loi, dont nous savons fort peu de chose, était restée lettre morte, et la question du commerce homosexuel ordinaire n'avait plus attiré l'attention des législateurs païens[7]. Mais quand le christianisme devint la religion de l'Empire, il entreprit une véritable croisade contre l'homosexualité. Constance et Constant en firent un crime capital, passible de l'épée[8]. Valentinien, allant plus loin, voulut que les coupables fussent brûlés devant le peuple[9]. Justinien, épouvanté par des famines, des

1. *Lévitique*, XVIII. 22, 24 *sqq.*; XX. 13.
2. *Romains*, I. 26 *sq.*
3. Tertullien, *De pudicitia*, 4 (Migne, *Patrologiæ cursus*, II. 987).
4. St. Basile, cité par Bingham, *Works*, VI. 432 *sq.*
5. *Concilium Eliberitanum*, ch. 71 (Labbe-Mansi, *Sacrorum Conciliorum collectio*, II. 17).
6. Juvénal, *Satiræ*, II. 43 *sq.* Valère Maxime, *Facta dictaque memorabilia*, VI. 1, 7. Quintilien, *Institutio oratoria*, IV. 2, 69 : — « Decem milia, quae poena stupratori constituta est, dabit. » Christ, *Hist. Legis Scatiniæ*, cité par Döllinger, *op. cit.* II. 274. Rein, *Criminalrecht der Römer*, p. 865 *sq.* Bingham, *op. cit.* VI. 433 *sqq.* Mommsen, *Römisches Strafrecht*, p. 703 *sq.*
7. Mommsen, *op. cit.* p. 704. Rein, *op. cit.* p. 866. Les *Digesta*, XLVIII. 5. 35. 1, visent le *stuprum* indépendamment du sexe de la victime.
8. *Codex Theodosianus*, IX. 7, 3. *Codex Justinianus*, IX. 9, 30.
9. *Codex Theodosianus*, IX. 7, 6.

tremblements de terre, des épidémies, renouvela l'édit qui condamnait les homosexuels à la mort par l'épée, « de peur qu'en conséquence de leurs actes impies, des cités entières ne viennent à périr avec leurs habitants », car l'Ecriture nous apprend que pareille calamité s'est déjà produite[1]. « On fondait », dit Gibbon, « une sentence de mort ou d'infamie sur le frêle et douteux témoignage d'un enfant, d'un domestique, et la pédérastie devint le crime de ceux à qui l'on n'en pouvait imputer d'autre[2]. »

Cette attitude à l'égard de l'homosexualité eut une profonde et durable influence sur la législation européenne. Pendant tout le Moyen-Age, et même plus tard, les législateurs chrétiens crurent qu'il ne fallait rien de moins qu'une mort douloureuse au milieu des flammes pour expier un tel péché[3]. Fleta dit qu'en Angleterre le coupable était enterré vif[4]; mais on nous dit d'autre part qu'il allait au bûcher[5]. D'ailleurs, comme son crime tombait sous les lois ecclésiastiques, il ne pouvait subir la peine capitale que si l'Eglise l'abandonnait au bras séculier: or il semble fort douteux qu'elle s'y résolût. Sir Frederick Pollock et le professeur Maitland pensent que le statut de 1553, qui met la sodomie au nombre des « félonies », suffit presque à démontrer qu'il y avait bien longtemps que les tribunaux temporels ne l'avaient pas punie et que personne n'avait été de ce chef condamné à mort[6]. Le châtiment de ce crime (que la loi anglaise, même en le condamnant, évitait de nommer[7]) était nécessairement la mort; et cette néces-

1. *Novellæ*, 77 (voir aussi 141, et *Institutiones*, IV. 18 4).

2. Gibbon, *History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, V. 323.

3. Du Boys, *Histoire du droit criminel de l'Espagne*, p. 93, 403. *Les Etablissements de Saint Louis*, I. 90, vol. II. 147. Beaumanoir, *Coutumes du Beauvoisis*, XXX. 11, vol. I. 413. Montesquieu, *De l'esprit des lois*, XII. 6 (*Œuvres*, p. 283). Hume, *Commentaries on the Law of Scotland*, II. 335; Pitcairn, *Criminal Trials in Scotland*, II. 491. n. 2. Clarus, *Practica criminalis*, livre V. § Sodomia, 41 (*Opera omnia* II. 151). Jarcke, *Handbuch des gemeinen deutschen S rafrechts*, III. 172 *sqq*. Charles Quint, *Peinliche Gerichtsordnung*, art. 116. Henke, *Geschichte des deutschen peinlichen Rechts*, I. 289. Numa Praetorius, Die strafrechtliche Bestimmungen gegen den gleic geschlechtlichen Verkehr, dans *Jahrbuch für sexuelle Zwischen tufen*, I. 124 *sqq*. La sodomie était encore passible du bûcher en Bavière (du moins nominalement), au début du xix[e] siècle (Von Fe erbach, *Kritik des Kleinchrodischen Entwurfs zu einem peinlichen Gesetzbuche ür die Chur- Pfalz-Bayrischen Staaten*, II. 13); et en Espagne, jusqu'en 1843 (Du Boys, *op. cit.* p. 712).

4. Fleta, I. 37, 3. p. 84.

5. Britton, I. 10, vol. I. 42.

6. Pollock and Maitland, *History of English Law before the Time of Edward, I*, II, 556 *sq*.

7. Coke, *Third Part of the Institutes of the Law of England*, p. 58 *sq*. Blackstone, *Commentaries on the Laws o England*, IV. 218.

sité était déterminée, dit-on, par « la voix de la nature et de la raison, et l'exprès commandement de Dieu[1] »; en théorie, il en fut ainsi jusqu'en 1861[2], bien que dans la pratique on n'allât pas jusqu'au châtiment suprême[3]. En France, on brûla encore des homosexuels jusqu'à la seconde moitié de dix-huitième siècle[4]. Mais en ce domaine comme en tant d'autres, le mouvement rationaliste de l'époque amena un changement[5]. Punir de mort la sodomie, c'était là, déclara-t-on, une atrocité : la loi doit l'ignorer complètement, si elle se perpètre sans violence. Elle ne viole le droit de personne, son influence sur la société est tout indirecte, comme celle de l'ivrognerie ou de l'amour libre; c'est un vice dégoûtant, mais dont le seul châtiment approprié est le mépris[6]. Le Code Pénal de France s'est rangé à ce point de vue; il laisse totalement impuni le commerce homosexuel s'il se pratique dans le privé entre adultes consentants, soit hommes, soit femmes. De tels actes ne deviennent délictueux que s'ils impliquent outrage à la pudeur publique, ou s'ils comportent violence ou absence de consentement, ou si le consentement est invalidé par la minorité d'âge ou toute autre inaptitude[7]. Cette manière de traiter l'homosexualité a été adoptée par les législateurs de divers pays d'Europe[8]; et là où sa pratique constitue encore, par elle-même, un délit entraînant pénalité au regard de la loi, comme en Allemagne, il se poursuit, pour la réforme de celle-ci, une propagande qu'appuient d'éminents hommes de science. Ce changement dans l'attitude légale en matière d'homosexualité correspond incontestablement à un changement dans les opinions morales. Encore qu'il soit impossible de mesurer exactement le degré de la condamnation morale, j'imagine qu'aujourd'hui peu de gens attachent à cet objet le caractère d'énorme culpabilité qu'y attachaient nos aïeux. On s'est même de-

1. Blackstone, *op. cit.* IV. 218.
2. Stephen, *History of the Criminal Law of England*, I. 475.
3. Blackstone, *op. cit.* IV. 218.
4. Desmaze, *Pénalités anciennes*, p. 211. Havelock Ellis, *op. cit.* p. 207.
5. Numa Praetorius, *loc. cit.* p. 121 *sqq.*
6. Note des éditeurs, édition de Kehl du « Prix de la Justice et de l'Humanité » de Voltaire (*Œuvres complètes*, V. 437, n. 2).
7. *Code pénal*, 330 *sqq.* *Cf.* Chevalier, *L'inversion sexuelle*, p. 431 *sqq.*; Havelock Ellis, *op. cit.* p. 207 *sq.*
8. Numa Praetorius, *loc. cit.* p. 131-133, 143 *sqq.*

mandé si la moralité avait quelque chose à faire avec un acte sexuel que commettent deux adultes par consentement mutuel, qui ne produit pas de descendance, et qui, après tout, n'intéresse le bonheur de qui que ce soit, hormis les partenaires[1].

De cet aperçu — si incomplet soit-il — des idées morales relatives aux pratiques homosexuelles, il appert que celles-ci ont été très fréquemment l'objet d'un blâme, mais dont le degré varie à l'extrême. Ce blâme est dû en premier lieu, sans nul doute, au sentiment d'aversion ou de dégoût que provoque l'idée d'un tel commerce chez des adultes normalement constitués, dont les instincts sexuels se sont normalement développés. Personne, j'imagine, ne niera que cette tendance régne en général. Elle correspond à cette répugnance instinctive, si fréquente chez les invertis congénitaux, pour les relations sexuelles avec des femmes; tandis que la forme particulière dont se sont occupés les législateurs suscite en outre un dégoût physique qui lui est particulier. Et dans une société où la grande majorité des gens éprouvent des désirs normaux, l'aversion pour l'homosexualité se tourne aisément en blâme moral, et trouve une expression durable dans la coutume, la loi, ou les principes religieux. Par contre, là où des circonstances particulières ont donné naissance à des pratiques homosexuelles très répandues, il n'existera pas, même chez les adultes, de sentiment général de dégoût, et l'opinion morale de la société se modifiera en conséquence. L'acte pourra encore être condamné par l'effet d'une doctrine morale issue de conditions différentes, ou par celui des efforts d'ailleurs vains que tenteront les législateurs pour réprimer les transgressions à la règle sexuelle, ou par celui des considérations utilitaires; mais ce sera, chez la plupart, une condamnation plus verbale que sincère. Il se peut qu'en même temps on désapprouve nettement les formes viles de l'amour sexuel, comme on désapprouve celles de l'amour normal; et que le pédéraste passif soit méprisé en raison des pratiques féminines auxquelles

1. Voir p. ex. Bax. *Ethics of Socialism*, p. 126.

il se prête, ou haï en raison de sa réputation de sorcier. On croit souvent, nous l'avons vu, que les hommes efféminés sont versés dans la magie[1]; leurs anomalies suggèrent aisément la pensée qu'ils sont doués d'un pouvoir surnaturel et qu'il leur est loisible de recourir à la sorcellerie comme substitut de la virilité, de la vigueur qui leur font défaut. Mais les qualités surnaturelles ou le savoir-faire magique attribués aux hommes-femmes peuvent d'autre part, au lieu de leur attirer la haine, leur valoir honneurs ou respect.

On a émis l'idée que l'attitude populaire à l'égard de l'homosexualité fut, dans l'origine, un aspect du problème économique, et que cette forme de commerce sexuel fut interdite ou permise selon qu'il y avait insuffisance ou excès de population. Havelock Ellis croit qu'il existe un certain rapport entre la réaction sociale contre l'homosexualité et celle contre l'infanticide : — « Là où l'un jouit de l'indulgence et de la faveur, l'autre en jouit également; là où l'un est honni, l'autre l'est aussi en général[2]. » Mais nous connaissons trop imparfaitement les opinions des diverses races sauvages touchant l'homosexualité pour garantir le bien-fondé d'une telle conclusion; et s'il existe vraiment un rapport entre elle et l'infanticide, il se peut qu'il soit dû tout simplement à la disproportion numérique des sexes, résultant de la mise à mort d'une quantité de petites filles[3]. Par contre, nous connaissons divers faits qui sont en complet désaccord avec la suggestion du Dr Ellis. Diverses castes hindoues ont pratiqué de tout temps l'infanticide féminin[4], et cependant la pédérastie est remarquablement rare chez les Hindous. Les anciens Arabes pratiquaient bien l'infanticide[5], mais non l'homosexualité[6]; et le cas est exactement inverse chez les Arabes

1. Voir aussi Bastian, dans *Zeitschr. f. Ethnol.* I. 88 *sq.* Parlant des sorcières de Fez, Léon l'Africain (*History and Description of Africa*, II. 358) dit qu'elles « ont cette damnable habitude de commettre entre elles des sacrifices à Vénus. » D'après Falkner (*Description of Patagonia*, p. 117) les sorciers patagons sont choisis dès leur tendre enfance, et « on montre toujours une préférence pour ceux qui de bonne heure marquent des dispositions efféminées. » Ils sont obligés, pour ainsi dire, de renoncer à leur sexe, et doivent s'habiller en femmes.

2. Havelock Ellis, *op. cit.* p. 206. Voir *infra* Notes additionnelles.

3. *Cf. supra* II. 450 (Tahitiens).

4. *Supra*, I. 414.

5. *Supra*, I. 413 *sq.*

6. Von Kremer, *Culturgeschichte des Orients*, II. 129.

modernes. Quant aux premiers chrétiens, s'ils voyaient dans l'infanticide et la pédérastie deux péchés également odieux, ce n'était assurément pas qu'ils souhaitassent l'accroissement de la population, puisqu'ils glorifiaient le célibat. Il est vrai que, dans un petit nombre de cas, des écrivains indigènes ont donné comme raison d'encourager ou de condamner l'homosexualité le fait qu'elle est stérile. La loi de Crète sur ce point avait, paraît-il, pour objet d'arrêter l'accroissement de la population : mais, comme Döllinger[1], je ne crois pas que cette assertion aille jusqu'au fond des choses. Il faut peut-être attacher plus d'importance au passage qui suit, tiré de l'un des textes Pahlavi : — « Celui qui gaspille la semence prend l'habitude de causer la mort de la progéniture. Quand la coutume se fait ininterrompue, ce qui amène un arrêt funeste du progrès de la race, toutes créatures se trouvent annihilées; et à coup sûr cette action dont résultera nécessairement, si elle s'universalise, la dépopulation du monde, est devenue et, tour à tour, a exaucé le vœu le plus cher d'Aharman[2] ». J'estime toutefois que des considérations de cette nature n'ont joué qu'un rôle accessoire, sinon nul, dans la formation des opinions morales relatives aux pratiques homosexuelles. Et l'on ne saurait certes admettre que la sévérité de la loi juive contre la sodomie fût simplement due au fait que l'accroissement de la population était un besoin social très vif chez les Juifs[3]. Si fortement qu'ils condamnassent le célibat, ils ne le mettaient pas sur le même pied que les abominations de Sodome. Le degré de culpabilité excessif qu'assignent à l'amour homosexuel les religions zoroastrique, hébraïque et chrétienne a une raison toute spéciale. Ni considérations utilitaires, ni dégoût instinctif ne l'expliquent suffisamment. L'horreur de l'inceste est, en général, un sentiment beaucoup plus fort que l'aversion pour l'homosexualité. Pourtant, dans le même chapitre de la *Genèse* qui raconte la destruction de Sodome et Gomorrhe, nous lisons le récit de l'inceste commis par

1. Döllinger, *op. cit.* II. 239.
2. *Dâdistân-î Dînîk*, LXXVII. 11.
3. Havelock Ellis, *op. cit.* p. 206.

les filles de Lot avec leur père[1]; et d'après la doctrine catholique romaine le commerce contre nature est encore plus odieux que l'inceste et l'adultère[2]. C'est que les pratiques homosexuelles étaient intimement associées aux plus graves de tous les péchés : incrédulité, idolâtrie, hérésie.

D'après la doctrine de Zoroastre, le péché contre nature avait été créé par Angra Mainyu[3]. « Aharman, le mauvais, créa en fraude (litt. : mécréa) les démons et les mauvais esprits, et aussi tous les autres êtres corrompus, par son propre commerce contre nature[4]. » Un tel commerce est aussi maudit qu'Afrâsiyâb, un roi touranien qui, pendant douze ans, domina les Iraniens[5]; que Dahâk, un roi ou une dynastie, qui, dit-on, conquit Yim et régna mille ans[6]; que Tûr-i Brâdar-vakhsh, un sorcier hétérodoxe qui mettait à mort les hommes les meilleurs[7]. Celui qui commet le péché contre nature est « dans son être tout entier un Daêva[8] »; or un adorateur de Daêva n'est pas un mauvais Zoroastrien, c'est un homme qui n'appartient pas au système zoroastrique, un étranger, un Non-Aryen[9]. Le Vendîdâd, après avoir dit que le péché volontaire contre nature reste inexpiable à tout jamais, pose la question : Dans quel cas en est-il ainsi ? Et voici la réponse : Si le pécheur professe la religion de Mazda, ou a été élevé dans cette religion. Sinon, son péché lui est enlevé, moyennant qu'il se convertisse à la religion de Mazda, et se promette de ne plus accomplir ces actes interdits[10]. Autrement dit : le péché est inexpiable, s'il comporte un défi porté ouvertement à la vraie religion; il est pardonné, s'il a été commis dans l'ignorance et suivi de soumission. Il appert de tout cela que la doctrine de Zoroastre stigmatisait le commerce

1. *Genèse*, XIX. 31 *sqq.*
2. Thomas d'Aquin, *Summa theologica*, II.-II. 154 12. Katz, *Grundriss des canonischen Strafrechts*, p. 104, 118, 120. Clarus, *Practica criminalis*, liv. V, § Sodomia, Additiones, I. (*Opera omnia*, II. 152) : — « Hoc vitium est majus, quam si quis propriam matrem cognosceret ».
3. *Vendîdâd*, I. 12.
4. *Dînâ-î Maînôg-î Khrad*. VIII. 10.
5. *Sad Dar*, IX. 5. Note de West au *Dînâ-î Maînôg-î Khirad*, VIII. 29 (*Sacred Books of the East*, XXIV. 35, n. 4).
6. *Sad Dar*, IX. 5 Note de West au *Dînâ-î Maînôg-î Khirad*, VIII. 29 (*Sacred Books of the East*, XXIV. 35, n. 3.)
7. *Sad Dar*. IX. 5. Note de West au Dâdistân-î Dînîk, LXXII. 8 (*Sacred Books of the East*, XVIII. 218).
8. *Vendîdâd*, VIII. 32.
9. Darmesteter, dans *Sacred Books of the East*, IV. p. LI.
10. *Vendîdâd*, VIII. 27 *sq.*

contre nature en tant que pratique d'infidèles, en tant que signe d'incrédulité. Et certains des faits que nous avons notés plus haut, nous aident, je crois, à comprendre pourquoi il en est ainsi. Non seulement les pratiques homosexuelles ont été généralement associées à celle de la sorcellerie, mais cette association a fait partie — fait encore partie jusqu'à un certain point — du système chamanique en honneur chez les Asiatiques de souche touranienne; et il en était déjà de même, fort probablement, dans une antiquité reculée, d'après ce que nous venons de citer des textes zoroastriques. Contre ce système, furieuse était, naturellement, l'opposition zoroastrique; aussi le « changement de sexe » apparaissait-il comme une invention diabolique à l'adorateur de Mazda.

L'horreur des Hébreux pour la sodomie était aussi, en grande partie, due à leur haine de tout culte étranger. Suivant la *Genèse*, le vice contre nature était le péché des peuples qui n'étaient pas le peuple de Dieu, et la législation lévitique représente les abominations des Chananéens comme la raison principale de leur extermination[1]. Or, nous savons que la sodomie était un élément de la religion de ces derniers. A côté des Kedēshōth, ou prostituées, il y avait les Kedēshīm, ou prostitués, attachés aux temples[2]. Le mot *Kādēsh*, traduit par « Sodomite », signifie proprement un homme consacré à une divinité[3]; et il semble qu'il y ait eu de tels hommes consacrés à la mère des dieux, la fameuse Déesse Syrienne, dont ils étaient considérés comme les prêtres ou les dévots[4]. Sans doute la condition de ces hommes à l'égard de cette déesse, ou d'autres, était-elle analogue à celles qu'occupaient auprès de certains dieux, des femmes, adoratrices d'abord puis courtisanes; et les actes de sodomie accomplis à l'intérieur des temples sur ces prostitués ont peut-être eu pour objet, comme les rapports avec les prêtresses, le trans-

1. *Lévitique*, XX. 23.
2. *Deutéronome*, XXIII. 17. Driver, *Commentary on Deuteronomy*, p. 264.
3. Driver, *op. cit.* p. 264 *sq.* Selbie, Sodomite, dans Hastings, *Dictionary of the Bible*, IV. 559.
4. St. Jérôme, *In Osee*, I. 4. 14 (Migne, *op. cit.* XXV. 851). Note de Cook à *I Rois*, XIV. 24, dans son édition de *The Holy Bible*, II. 571. Voir aussi Lucien, *Lucius*, 38.

fert de bénédictions aux fidèles[1]. Les Marocains attendent des avantages surnaturels de leurs rapports non seulement hétérosexuels, mais aussi homosexuels, avec les personnages sacrés[2]. On parle souvent des *Kedēshīm* dans l'Ancien Testament, surtout à l'époque de la monarchie, où des rites d'origine étrangère pénétrèrent tant en Israël qu'en Juda[3]. Et il est naturel que l'adorateur de Iahveh ait regardé ces pratiques avec la plus extrême horreur parce qu'elles faisaient partie d'un culte idolâtre.

Dans une certaine mesure, la conception hébraïque de l'homosexualité a déteint sur le mahométisme, et passé dans le christianisme. L'idée que c'était une forme du sacrilège fut ici renforcée par les habitudes des gentils. Saint Paul trouva les abominations de Sodome installées dans les nations qui avaient « changé en mensonge la vérité de Dieu, et adoré et servi la créature plus que le créateur[4] ». Au Moyen-Age, on portait tout naturellement contre les hérétiques l'accusation de vice contre nature[5]. On associait si étroitement la sodomie et l'hérésie que le même nom les désignait toutes deux. Dans la « Coutume de Touraine-Anjou », le mot *herite*, ancienne forme de *hérétique*[6], semble être employé dans le sens de sodomite[7]. Et le français *bougre* (du latin *bulgarus*, Bulgare), tout comme son synonyme anglais (*bugger*), fut dans l'origine le nom d'une secte hérétique venue de Bulgarie au onzième siècle, puis s'appliqua à d'autres hérétiques, mais devint en même temps l'expression courante pour désigner un individu coupable de relations contre nature[8]. A maintes reprises, les lois du Moyen-Age nomment ensemble sodomie et hérésie, et leur réservent les mêmes châtiments[9]. Ainsi

1. Pour Rosenbaum (*Geschichte der Lustseuche im Alterthume*, p. 120), les prêtres eunuques de l'Artémis d'Ephèse et ceux de la Cybèle phrygienne étaient aussi des sodomites.

2. Voir Westermarck, *The Moorish Conception of Holiness*, p. 85.

3. *I Rois*, XIV. 24; XV. 12; XXII. 46. *II Rois*, XXIII. 7. *Job*, XXXVI. 14. Driver, *op. cit.* p. 265.

4. *Romains*, I. 25 *sqq.*

5. Littré, *Dictionnaire de la langue française*, I. 386, Bougre. Haynes, *Religious Persecution*, p. 54.

6. Littré, *op. cit.* I. 2010, Hérétique.

7. *Les Etablissements de Saint Louis*, I. 90, vol. II. 147, Viollet, introduction au même ouvrage, I. 254.

8. Littré, *op. cit.* I, 386, Bougre; Murray, *New English Dictionary*, I. 1160, Bugger. Lea, *History of the Inquisition in the Middle Ages*, I. 115, note.

9. Beaumanoir, *Coutumes du Beauvoisis*, XXX. 11, vol. 1, 413. — « Qui erre contre la foi, comme en mescreance, de l· quele il ne veut venir à voie de verité, ou qui fet sodomiterie, il doit estre ars, et forfet tout le sien en le maniere dessus ». Britton, I. 10, vol.

l'homosexualité demeurait un délit religieux de premier ordre. Non seulement c'était un « vitium nefandum et super omnia detestandum[1]», c'était un des quatre « clamantia peccata[2] ». un « crime de Majestie, vers le Roy celestre[3] ». Aussi, fort naturellement, la loi et l'opinion publique se montrent-elles d'autant plus indulgentes à son égard qu'elles sont plus émancipées des doctrines théologiques. Et les clartés nouvelles qu'a commencé de projeter, dans le domaine obscur de l'homosexualité, l'étude scientifique de l'impulsion sexuelle, influeront nécessairement sur les idées morales qui s'y rapportent, attendu qu'un juge perspicace, en présence d'un acte à juger, ne saurait manquer de tenir compte de la pression exercée sur la volonté de l'agent par un puissant désir d'ordre non volitif.

I, 42. Montesquieu, *De l'esprit des lois*, XII. 6 (*Œuvres*, p. 283). Du Boys, *Histoire du droit criminel de l'Espagne*, p. 486, 721.

1. Clarus, *Practica criminalis*, liv. V. § Sodomia, I (*Opera omnia*, II. 151).

2. Coke, *Third Part of the Institutes of the Laws of England*, p. 59.

3. *Mirror*, cité *ibid.* p. 58.

CHAPITRE XLIV

LA CONSIDÉRATION MARQUÉE AUX ANIMAUX

La conduite des hommes à l'égard des animaux est très souvent objet d'évaluation morale.

Les animaux totem doivent être traités avec déférence par quiconque porte leur nom ; et ceux qui sont regardés, d'une manière générale, comme divins ont droit au respect de tous : on y reviendra dans un autre chapitre[1]. Chez divers peuples, il est défendu de tuer des animaux de certaines espèces, parce qu'ils sont supposés contenir les âmes d'hommes décédés[2], ou parce que l'on croit que l'espèce en cause est issue d'une transformation d'hommes en animaux[3]. Les Dayaks de Bornéo ont une peur superstitieuse de tuer des orang-outans, car ils tiennent que ces singes sont des hommes qui sont allés vivre en forêt et refusent de parler, à seule fin de ne pas payer d'impôts[4]. Pour les Maures, il est mal de tuer un singe, car le singe fut d'abord un homme, à qui Dieu donna cette forme pour le punir de s'être lavé avec du lait ; et jamais, non plus, ils ne feraient de mal à une cigogne qui, disent-ils, était à l'origine un juge : il devint ce qu'il est aujourd'hui pour avoir prononcé contre ses semblables des sentences injustes. Tuer une hirondelle, un pigeon, une araignée blanche ou une abeille est aussi un péché, ces animaux passant pour sacrés. Les Maures épargnent encore d'autres créa-

1. *Infra*, Devoirs envers les dieux.
2. *Infra*, p. 500 *sq.*
3. Voir Meiners, *Allgemeine Geschichte der Religionen* I. 213 *sqq.*
4. Selenka, *Sonnige Welten*, p. 57.

tures, soit qu'elles leur paraissent étranges, soit qu'ils les soupçonnent d'être de mauvais esprits déguisés. Ils croient aussi que celui qui tue un corbeau deviendra facilement fou, et que celui qui tue un crapaud aura la fièvre ou mourra : enfin il n'est pas un Maure qui s'aventure à frapper un chat ou un chien dans les ténèbres, car il ne sait pas trop quelles sortes d'êtres ce sont réellement. Les superstitions de ce genre sont universelles.

On croit communément, chez les peuples sans culture, que la personne qui tue un animal s'expose à la vengeance soit de l'esprit désincarné de celui-ci, soit de tous les animaux appartenant à la même espèce[1]. C'est pourquoi, comme l'a montré Frazer, le sauvage se fait souvent une règle d'épargner les animaux qu'il n'a aucune raison pressante de tuer, ou du moins ceux qui sont assez dangereux et assez féroces pour venger par le sang le meurtre d'un de leurs semblables; et quand, pour une raison ou pour une autre, il fait violence à ses scrupules superstitieux et prend la vie de la bête, il s'empresse d'apaiser la victime et ses congénères en leur témoignant du respect, ou en leur faisant des excuses, ou en essayant de dissimuler la part qu'il a prise à la mort de la bête, ou bien encore en promettant de traiter avec honneur la dépouille de celle-ci[2]. Les Stiens du Cambodge, par exemple, croient que les animaux ont des âmes qui errent après la mort, et demandent pardon à celui qu'ils ont tué afin de n'être pas visité ni tourmenté par son âme; ils lui offrent aussi des sacrifices proportionnés à sa taille et à sa force[3]. Lorsque les Koriaks ont tué un ours ou un loup, ils écorchent la bête, revêtent de la peau un membre de leur famille, puis dansent autour de ce dernier en disant que ce n'est pas eux qui ont tué la bête, mais quelqu'un d'autre, de préférence un Russe[4]. Les Esquimaux du détroit de Behring affirment que les dépouilles de divers animaux doivent être traitées avec soin par le chasseur qui les obtient, afin que leurs ombres

1. *Supra*, I. 266.
2. Frazer, *Golden Bough*, II. 389 *sqq*.
3. Mouhot, *Travels in the Central Parts of Indo-China*, I. 252.
4. Bastian, *Der Mensch in der Geschichte*, III. 26.

ne soient pas offensées et ne jettent pas le mauvais sort, ou même la mort, sur lui ou sur les siens[1].

De plus, le sauvage désire rester en bons termes avec les animaux que, sans les craindre, il mange ou apprécie pour leurs peaux. Aussi, lorsqu'il capture l'un d'eux, lui témoigne-t-il la déférence qu'il croit nécessaire pour engager ses compagnons à venir se faire tuer comme lui[2]. Les chasseurs de l'Alaska tiennent, durant une année, hors de portée des chiens, les os des martres et des castors, puis ils les enterrent soigneusement pour que les esprits veillant sur ces espèces ne puissent se dire « qu'on les méprise et que dès lors on n'en prendra ni n'en tuera plus[3] ». Les Indiens de la rivière Thompson, dans la Colombie Britannique, assurent que, lorsqu'on tue un daim, ses compagnons sont heureux si les chasseurs dépècent soigneusement et proprement la bête[4]. Les Hurons se gardent bien de jeter au feu les arêtes de poissons, craignant que les âmes de ceux-ci n'aillent dire aux autres poissons de ne pas se laisser prendre, attendu que, s'ils étaient pris, leurs os seraient aussi brûlés[5]. Quelques sauvages respectent les os des animaux qu'ils mangent, dans la conviction que ces os, à la longue, se revêtiront de chair, et donneront ainsi naissance à un autre animal[6].

A côté des créatures que l'homme primitif traite avec respect soit parce qu'il redoute leur force et leur férocité, soit à raison des bénéfices qu'il en escompte, il y a une troisième classe d'animaux qu'il juge parfois utile de se concilier, à savoir la vermine parasite des récoltes[7]. Chez les Saxons de Transylvanie, le semeur, afin d'éloigner les moineaux du blé, commence par jeter la première poignée de grain derrière lui, par-dessus sa tête, en disant : — « Ceci est pour vous, moineaux[8]. » Et l'on rapporte que, dans les tribus dravidiennes de Mirzapour, lorsque les sauterelles menacent de dévorer les produits de la terre, on en

1. Nelson, Eskimo about Bering Strait, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* XVIII. 438.
2. Frazer, *op. cit.* II. 403 *sqq.*
3. Dall, *Alaska*, p. 89.
4. Teit, Thompson Indians of British Columbia, dans *Memoirs of the American Museum of Natural History*, Anthropology, I. 346.
5. Sagard, *Le grand voyage du pays des Hurons*, p. 255.
6. Frazer, *op. cit.* II. 415 *sqq.*
7. *Ibid.* II. 422 *sqq.*
8. Heinrich, cité *ibid.* II. 423.

prend une, on lui décore la tête d'une tache de plomb rouge, on la salue, puis on lui rend sa liberté; après de telles civilités, l'essaim tout entier s'en va immédiatement[1].

Les animaux domestiques sont souvent l'objet d'un respect superstitieux[2]. On s'attend à ce qu'ils récompensent les maîtres qui les traitent avec bonté, tandis que ceux qui les maltraitent s'exposent, croit-on, à leur vengeance. Les Esquimaux du détroit de Behring ne battent jamais les chiens qui ont mordu, crainte que l'*inua*, ou ombre du chien, ne soit courroucée et n'empêche la blessure de se fermer[3]. Les bouchers sont souvent regardés comme impurs, et la raison en fut sans doute, à l'origine, qu'on les supposait hantés par les esprits des animaux qu'ils avaient tués. Chez les Guanches des îles Canaries, la loi défendait à quiconque n'était pas boucher de tuer du bétail, et il était interdit aux bouchers d'entrer dans les maisons des autres, de toucher ce qui ne leur appartenait pas et de fréquenter ceux qui ne faisaient pas partie de leur corporation[4]. Au Maroc, on croit que le boucher, tout comme le bourreau, est hanté par *jnûn* (*djinn*), et il semble qu'ici aussi l'idée du djinn hanteur a remplacé une croyance encore plus antique aux esprits malfaisants[5]. De même, les anciens Troglodytes de l'Afrique orientale, qui vivaient uniquement de leurs troupeaux, ont aussi, paraît-il, regardé les bouchers comme impurs[6]. Dans les districts ruraux du Japon, l'on est persuadé que le boucher aura un infirme parmi ses descendants[7].

Il est impossible de dire dans quelle mesure les idées de ce genre entrent dans la répugnance que manifestent certains peuples à tuer leurs troupeaux; mais elles n'en constituent assurément pas l'unique motif. Nous avons déjà remarqué que les tribus pastorales n'aiment pas diminuer leurs troupeaux et que les peuples agriculteurs

1. Crooke, *Popular Religion and Folk-Lore of Northern India*, II. 303.
2. Voir Robertson Smith, *Religion of the Semites*, p. 396 *sqq*.
3. Nelson, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* XVIII. 435.
4. Abreu de Galindo, *History of the Discovery and Conquest of the Canary Islands*, p. 71 *sq*. Bory de St. Vincent, *Essais sur les Isles Fortunées*, p. 103 *sq*.
5. *Cf. supra* I. 386.
6. Robertson Smith, *op. cit.* p. 296 *sq*.
7. Griffis, *Mikado's Empire*, p. 472.

répugnent à tuer les bœufs de labour, ce qui impliquerait une perte de propriété appréciable[1]. Mais en dehors de ces considérations économiques nous pouvons admettre qu'une sympathie véritable les incline à traiter leurs bêtes avec bonté. Le sentiment altruiste ne se rapporte pas nécessairement, chez celui qui l'éprouve, aux seuls membres de son espèce ; nous en trouvons des exemples même chez les animaux emprisonnés et domestiqués, qui s'attachent souvent aux individus d'une espèce différente, avec lesquels ils vivent[2]. Le sauvage se sent beaucoup plus étroitement uni au monde animal que son frère civilisé ; en vérité, comme nous l'avons vu, il efface habituellement les limites entre l'homme et la bête et il regarde tous les animaux comme des êtres placés, pour la pratique de la vie, sur un pied d'égalité avec lui[3]. Parmi les races pastorales d'Afrique, les hommes prennent le plus grand plaisir à soigner leurs troupeaux et passent de longues heures à les parer et les orner ; le berger connaît chaque bête de son troupeau, l'appelle par son nom, et obse·ve avec affection toutes ses particularités[4]. D'après le révérend J. Roscoe, chez les Bahima, tribu d'éleveurs de vaches de l'Ouganda, les hommes éprouvent le plus tendre attachement pour leur bétail ; quelques-uns chérissent les animaux comme si c'étaient des enfants, ils les choyent, les cajolent, leur parlent, pleurent lorsqu'ils sont malades ; et lorsqu'un de leurs favoris meurt, leur chagrin est si grand qu'ils vont parfois jusqu'au suicide[5]. Le fondateur mystique du royaume d'Ouganda, Kintu, était, paraît-il, si humain et craignait tant la vue du sang, que « même les animaux nécessaires à sa nourriture étaient abattus à quelque distance de son habitation[6]. Mais les bestiaux ne sont pas les seules créatures muettes qui font naître de tendres sentiments dans le cœur d'un sauvage. Pour les Fcr, tribu de l'Afrique centrale, un homme est bon ou méchant selon

1. *Supra*, II. 317.
2. Vo r *supra* I. 117.
3. *Supra*, I. 266.
4. Ratze!, *History of Mankind*, II. 415.
5. Roscoe, Bahima, dans *Jonr. Anthr. Inst.* XXXVii. 94 *sq.*
6. Felkin, Notes on the Waganda Tribe, dans *Pro eed. Roy. Soc. Edinburgh*, XIII, 764.

qu'il traite bien ou mal les animaux en général[1]. Touchant les indigènes de l'Afrique centrale, Macdonald écrit que, s'ils paraissent dépourvus de pitié pour leur volaille d'après leur façon de la transporter, c'est qu'ils ne songent pas qu'elle puisse en souffrir — « tous en effet s'empresseraient d'admettre qu'il serait cruel de lui causer de la souffrance » — et ce qui montre leur désir de pénétrer et d'interpréter les sentiments des créatures muettes, c'est qu'ils ont dans leur langage des fables où l'on voit, par exemple, des poules se lamentant sur le triste sort qui les condamne à être tuées pour le souper de leur maître[2]. D'après Juan et Ulloa, les Indiennes de la province de Quito aiment tant leur volaille qu'elles ne veulent pas la vendre, encore moins la tuer de leurs propres mains : — « Quelle que soit la somme que leur offre l'étranger obligé de passer la nuit sous leur toit, elles refusent de se séparer de leur volaille, de sorte qu'il est contraint de la tuer lui-même; ce que voyant, l'hôtesse pousse des cris perçants, fond en larmes, se tord les bras comme s'il s'agissait de son fils unique, et cela jusqu'à ce qu'elle acquière la preuve que le mal est sans remède; alors elle s'essuie les yeux et prend tranquillement ce que le voyageur lui offre[3]. » Les Indiens de l'Amérique du Nord, pour leur part, aiment énormément leurs chiens de chasse. Ceux qui habitent le versant occidental des Montagnes Rocheuses « semblent avoir pour eux la même affection que pour leurs enfants, et ils leur tiennent des discours tout comme s'ils étaient des êtres raisonnables. Ils les appellent souvent leurs fils ou leurs filles; et quand ils donnent le signalement d'un Indien, ils le désignent comme le père de tel chien qui lui appartient. A la mort de ces animaux, il n'est pas rare de voir leurs maîtres ou leurs maîtresses placer leurs corps sur un bûcher et les brûler ainsi qu'ils feraient des dépouilles de leurs parents; et ils se lamentent, pleurent, hurlent, absolument comme si les morts étaient de leur

1. Felkin, Notes on the For Tribe, dans *Proceed. Roy. Soc. Edinburgh*, XIII. 232 *sq.*

2. Macdonald, *Africana*, I. 10 *sq.*

3. Juan and Ulloa, *Voyage to South America*, I. 426 *sq.*

famille[1] ». Les indigènes d'Australie témoignent souvent aussi de la plus grande affection pour leurs chiens. Gason a vu des femmes pleurer à la vue d'un chien mordu par un serpent, comme si ç'avait été un de leurs enfants ; elles allaitent et élèvent les petits chiens qui ont perdu leur mère[2]. Nous lisons au sujet des Maoris de la Nouvelle-Zélande que leur amour pour la progéniture se manifestait de façon tout aussi extrême à l'égard de celle des bêtes — « en particulier à l'égard des petits de leurs chiens, puis des chats et des porcs, une fois introduites ces deux dernières espèces. Aussi n'était-il pas rare de voir une femme portant sur son dos son enfant, et sur son sein un jeune chat ou un petit cochon[3]. » Les Tchouktchis de la Sibérie nord-orientale sont persuadés qu'une personne qui s'est montrée cruelle envers les bêtes émigre après sa mort dans quelque animal domestique : chien, cheval ou renne[4]. Même les misérables Veddahs de Ceylan marquent, paraît-il, de l'indignation lorsqu'on tue des bêtes sans nécessité[5].

D'autre part, on nous parle souvent de sauvages qui sont absolument dépourvus de sympathie pour le monde animal. D'après Darwin, les sauvages n'éprouvent aucun sentiment d'humanité pour les animaux, leurs favoris exceptés[6]. Atkinson nous peint les Néo-Calédoniens comme très cruels envers les animaux[7]. Les Tasmaniens semblent se délecter à la vue des souffrances d'un oiseau ou d'une autre bête blessée[8]. Il ne faut pas s'attendre à ce que des gens dont les sentiments bienveillants à l'égard des hommes dépassent à peine les limites de leur propre communauté, éprouvent de la compassion pour les animaux sauvages. Ils peuvent aussi paraître cruels de gaîté de cœur parce qu'ils ne se rendent pas compte de la peine qu'ils infligent. Et de même que des enfants, ils peuvent s'amuser

1. Harmon, *Journal of Voyages in the Interior of North America*, p. 335 sq.
2. Gason, Dieyerie Tribe, dans Woods, *Natives Tribes of South Australia*, p. 259. Fraser, *Aborigines of New South Wales*, p. 5. Williams, Yircla Meening Tribe, dans Curr, *The Australian Race*, I. 402.
1. Colenso, *Maori Races of New Zealand*, p. 43.
4. Ratzel, *op. cit.* II. 231.
5. Sarasin, *Ergebnisse naturwissenschaftlicher Forschungen auf Ceylon*, III. 539.
6. Darwin, *Descent of Man*, p. 123.
7. Atkinson, Natives of New Caledonia, dans *Folk-lore*, XIV. 248.
8. Davies, cité par Ling Roth *Tasmanians*, p. 66.

de la souffrance d'une bête parce que celle-ci excite leur curiosité.

De ce qui vient d'être dit, il appert que la façon dont les hommes, même en l'état sauvage, se conduisent à l'égard des animaux, doit être affaire de préoccupations morales, au moins dans certains cas. En effet, à côté du sentiment altruiste, nous rencontrons toujours le ressentiment par sympathie, pour peu qu'il trouve une occasion de se manifester. De plus, les actes qui comportent un danger, réel ou supposé, pour l'agent, en l'exposant à la vengeance d'un animal ou à telle autre conséquence fâcheuse, sont défendus parce qu'imprudents; et, comme nous l'avons souvent remarqué, de telles défenses tendent à prendre un caractère moral. Enfin, tout mode de conduite que l'on considère comme pouvant causer un dommage public — tout acte ou toute omission, par exemple, qui a pour effet réel ou supposé de diminuer la quantité d'aliments ou de vêtements d'origine animale — passe naturellement pour une faute envers la communauté.

De pareils faits ont conduit, chez les peuples de culture plus élevée, à des règles morales inculquant une manière de considération pour les animaux — règles qui ont souvent revêtu une forme définie dans leurs codes ou leurs livres sacrés.

D'après le brahmanisme, la tendresse envers toutes les créatures est un devoir pour les quatre castes. Il est dit que « celui qui, pour s'amuser, fait du mal à des êtres innocents, ne trouvera jamais le bonheur, ni de son vivant, ni après sa mort[1] ». A celui qui aura frappé des animaux dans le seul but de les faire souffrir, le juge infligera une amende proportionnée au mal qu'il a causé, tout comme si le coup avait atteint un homme[2]. La mise à mort de certains animaux, y compris les poissons et les serpents, en fait déchoir l'auteur de sa pureté de caste[3]; et, d'après le Vichnou Pourana, les pêcheurs vont, après leur mort, dans le même enfer que celui qui attend les prisonniers, les incendiaires et les amis perfides[4]. Tuer une vache est

1. *Laws of Manu*, V. 45.
2. *Ibid.* VIII. 286.
3. *Ibid.* XI. 69.
4. *Vishnu Purana*, p. 208 *sq.*

un grand crime[1]; tandis que celui qui sauve la vie à une vache, ou qui sans hésiter donne la sienne pour sauver une vache, est absout du meurtre même d'un brahmane[2]. Chez beaucoup d'Hindous, la mise à mort d'une vache inspire plus d'horreur que celle d'un homme; on la punit d'une peine très sévère, qui peut être la mort[3].

Le bouddhisme, le jaïnisme et le taoïsme ont le plus grand respect de la vie animale. Un disciple de Bouddha ne peut sciemment prendre la vie d'un animal, fût-ce un ver, fût-ce une fourmi. Il ne peut pas boire d'eau contenant des êtres vivants, quels qu'ils soient; il ne doit même pas la répandre sur l'herbe ou sur l'argile[4]. Et cette doctrine qui défend le meurtre des êtres animés, est non seulement professée, mais aussi suivie dans une large mesure, par la grande majorité des habitants des pays bouddhistes. Au Siam, il est frappant de voir à quel point sont apprivoisées des bêtes qui, en Europe, fuient l'homme. On a constaté maints cas d'indigènes quittant le service des Européens pour ne pas détruire les reptiles et la vermine, et de riches Siamois achetant des poissons vivants pour avoir le mérite de les rejeter dans la mer[5]. En Birmanie, bien que le poisson soit un des principaux aliments du peuple, on méprise le pêcheur; on ne le méprise toutefois pas autant que s'il tuait d'autres animaux, mais il est toujours exclu de la bonne société et « il aura à subir une terrible punition avant d'être purifié des péchés qu'il commet journellement[6] ». Les bouddhistes de Ceylan sont plus tolérants : pour excuser le pêcheur ils disent que celui-ci ne tue pas le poisson, qu'il ne fait que le sortir de l'eau[7]. Au Tibet, toutes les créatures muettes sont traitées avec humanité; il est sévèrement interdit de tuer des animaux, sauf les yaks et moutons nécessaires à l'alimentation. A cause du climat très froid, la viande est l'appoint essentiel du régime, mais les bouchers sont regardés comme des pécheurs profession-

1. *Institutes of Vishnu*, I. 16 *sqq.* *Gautama*, XXII. 18. *Apastamba*, I. 26. *Laws of Manu*, XI. 109 *sqq.*

2. *Laws of Manu*, XI. 80.

3. Barth, *Religions of India*, p. 264. Kipling, *Beast and Man in India*, p. 118 *sq.* Crooke, *Things Indian*, p. 91.

4. Oldenberg, *Buddha*, p. 290, n.* 351.

5. Bowring, *Siam*, I. 107.

6. Fielding Hall, *The Soul of a People*, p. 230.

7. Schmidt, *Ceylon*, p. 316 *sq.*

nels et forment la classe la plus méprisée du Tibet. On ne tue que rarement, ou même jamais, les animaux sauvages, même les petits oiseaux et les poissons, car on redoute les peines religieuses, sanctions de ces crimes[1].

Le Jaïn va encore plus loin dans son respect de la vie animale. A chaque pas, il balaie le sol devant lui afin de ne détruire aucun être vivant; il marche voilé, afin de ne pas respirer d'organisme vivant; il pense qu'on ne doit pas manger le soir ou la nuit, crainte d'avaler, sans le savoir, un être vivant; et il rejette non seulement la viande, mais aussi le miel, et les sortes de fruits qu'il soupçonne de contenir des vers, non à cause de sa répugnance pour les vers, mais par respect de la vie[2]. Quelques villes de l'Inde occidentale habitées par les Jaïns ont leurs hôpitaux pour bêtes où l'on garde et l'on nourrit les animaux. A Sourate, il y avait récemment un établissement de ce genre avec un pavillon dans lequel on élevait et on nourrissait un bataillon de vermine dangereuse, aussi dense que le sable des plages; et à Andjar, dans le Koutch, cinq mille rats environ étaient gardés dans un temple; chaque jour on les nourrissait de farine; cette farine provenait d'une taxe qu'on prélevait sur les habitants de la ville[3].

D'après le « Thâi-Shang », un des livres sacrés du taoïsme, l'homme bon doit éprouver de la tendresse à l'égard de toutes les créatures et doit éviter de faire souffrir même les insectes, l'herbe et les arbres; celui-là est un méchant qui « tire sur les oiseaux, chasse les bêtes, déterre les insectes, effraie les oiseaux endormis, mure la tanière des animaux, renverse les nids, blesse les seins fécondés et brise les œufs[4] ». D'après l'*Examen des Mérites et des Erreurs*, qui est un des livres les plus populaires de la Chine, il est méritoire de sauver les animaux de la mort — même les insectes, pourvu qu'ils soient au moins une centaine — de secourir une bête exténuée par le travail, d'acheter ou de mettre en liberté des bêtes destinées à l'abattoir. Par

1. Waddell, *Buddhism of Tibet*, p. 567 *sq*.

2. Hopkins, *Religions of India*, p. 288. Barth, *op. cit.* p. 145. Kipling, *op. cit.* p. 10 *sq*.

3. Burnes, Notice of a remarkable Hospital for Animals at Surat, dans *Jour. Roy. Asiatic Soc.* I. 96 *sq*.

4. *Thâi-Shang*, 3 *sq*.

contre, enfermer des oiseaux dans une cage, tuer dix insectes, ne pas ménager les forces des bêtes fatiguées, inquiéter les insectes dans leurs trous, détruire les nids d'oiseaux, tuer des animaux et les préparer pour la table sans raison suffisante, sont autant d'erreurs de gravité diverse. Et « être le premier à encourager le meurtre des animaux, ou bien empêcher de les mettre en liberté », est une faute aussi grave que de méditer la mort de quelqu'un, de noyer ou d'égorger un enfant[1]. Les écrits de Confucius et de Mencius sont tout imprégnés de bonté à l'égard des animaux[2]; le Maître pêchait à la ligne, mais n'usait pas de filet; il tirait de l'arc, mais non sur les oiseaux perchés[3]. Dans tout le Japon, d'après Sir Edward Reed, « la vie des animaux a toujours été regardée comme plus ou moins sacrée... ni le shintoïsme, ni le bouddhisme ne requérant ni ne justifiant l'immolation d'aucune créature pour le sacrifice[4] ».

La considération pour les animaux que marquent ces religions orientales et leurs fidèles est due, dans une certaine mesure, à ces mêmes superstitions que nous avons constatées chez beaucoup de sauvages. Le Dr de Groot remarque qu'en Chine, si l'on étend aux animaux l'application des vertus de bienveillance et d'humanité, c'est parce qu'ils ont une âme qui peut tirer vengeance ou accorder des récompenses[5]. La conduite des Orientaux à l'égard du monde animal a été expliquée aussi par leur croyance en la transmigration des âmes. Mais il semble qu'entre leur théorie de la métempsychose et leurs règles relatives au traitement des animaux, le rapport qui existe n'est pas exclusivement, ou même principalement, un rapport de commune origine. On peut, en effet, dans une certaine mesure, regarder cette théorie elle-même comme une conséquence de cette intimité qui règne en Orient entre bêtes et gens. Le bouddhisme ne reconnaît entre celles-ci aucune distinction fondamentale, mais seulement une dif-

1. *Indo-Chinese Gleaner*, III. 164, 205 *sq.*
2. Mencius, I. 1. 7.
3. *Lun Yü*, VII. 26.
4. Reed, *Japan*, I. 61.
5. de Groot, *Religious System of China*, (vol. IV) II. 450.

férence accidentelle ou phénoménale[1]; et de cette attitude à la doctrine de la métempsycose il n'y a qu'un pas. Le capitaine Forbes affirme que l'humanité avec laquelle les Birmans traitent les êtres muets vient « beaucoup plus d'une bonté naturelle que de l'effet produit sur eux par cette doctrine particulière[2] »; et quand des Européens leur assurent que les bouddhistes ne tuent pas les animaux parce qu'ils croient à la transmigration des âmes, cette idée les fait rire, car c'est la première fois qu'ils en entendent parler. Leur mobile, dit Fielding Hall, est la compassion et ce principe : *noblesse oblige*[3]. Mais par ses châtiments et ses récompenses la religion a grandement renforcé le souci naturel de la vie et du bien-être des animaux; elle a introduit un nouveau motif pour tenir une conduite suggérée d'abord et surtout par la bonté.

Très différente est l'attitude que préconise, envers le monde animal, la doctrine de Zoroastre. Elle établit une distinction fondamentale entre les animaux d'Ormuzd et ceux d'Ahriman. Tuer un des premiers est un odieux péché; tuer un des seconds est un acte de piété[4]. Entre tous les animaux, le chien est sacré. Le fait de mal nourrir ou de maltraiter des chiens est poursuivi comme acte criminel, et les peines les plus sévères sont infligées à celui qui ose tuer le sien[5]. Bien mieux, s'il se trouve dans la maison d'un adorateur de Mazda un chien fou qui n'a plus de flair, les fidèles de Mazda « se mettront à son service pour le guérir, tout comme s'il s'agissait d'un des fidèles[6] ». Aux yeux des Parsis, les animaux sont enrôlés sous la bannière soit d'Ormuzd, soit d'Ahriman, selon qu'ils sont utiles ou nuisibles à l'homme; toutefois Darmesteter estime qu'ils ne furent pas ainsi classés, dans l'origine, en vertu de ces qualités, mais du hasard qui les fit prêter leurs formes soit au dieu, soit au démon, dans les poèmes de la tempête : — « Ce n'est pas », dit-il, « la psychologie ani-

1. Rhys Davids, *Hibbert Lectures on Buddhism*, p. 214.
2. Forbes, *British Burma*, p. 321.
3. Fielding Hall, *op. cit.* p. 237 *sq.*
4. Darmesteter, *Ormazd et Ahriman*, p. 283.
5. *Vendîdâd*, XIII. *sq.* Geiger, *Civilization of the Eastern Irânians*, II. 36.
6. *Vendîdâd*, VIII. 35.

male qui déguisa dieux et démons en chiens, loutres, hérissons et coqs, ou en serpents, tortues, grenouilles et fourmis; c'est l'accident des qualités physiques et le caprice de l'imagination populaire : car le dieu non moins que le démon pouvait être comparé à — et transformé en — n'importe quel objet dont l'idée se trouvait suggérée par le fracas de la tempête, le flamboiement de l'éclair, l'écoulement des eaux, la teinte et la forme des nuages[1]. » Cette hypothèse semble cependant attacher une importance exagérée aux imaginations mythiques; et elle présuppose un allégorisme déréglé et capricieux qui ne paraît guère fondé dans les faits. L'idée que les animaux en cause sont classés dans l'une ou l'autre des catégories, selon qu'ils sont utiles ou nuisibles à l'homme, est en tout cas confirmée par quelques traits irrécusables, bien que le sujet demeure obscur en maints points de détail.

Chez les fidèles de Zoroastre, il semble aussi que le respect de la vie des animaux soit en partie dû aux croyances superstitieuses relatives à leurs âmes, et à la crainte que celles-ci ne se vengent. D'après les « Yasts », « les âmes de bêtes sauvages et domestiques » sont les objets d'un culte[2]; dans l'un des textes Palhavi, il est dit de ne jamais tuer illégitimement aucun animal, de n'importe quelle espèce, car, en punition d'un tel acte, chaque poil de l'animal tué devient une dague acérée, et celui qui a tué illégitimement est tué à son tour[3]. Mais, ici encore, nous devons admettre la coopération[4] du sentiment de sympathie. Divers passages des « Gathas » de Zoroastre prêchent la bonté à l'égard des animaux domestiques[1] non seulement au nom de considérations utilitaires, mais au nom de la seule tendresse. Plus tard, on entendra Ferdousi chanter : — « Ah ! épargnez cette fourmi riche en grains amassés, elle vit avec joie et meurt avec peine[5]. » Et, parlant du Persan moderne, le Dr Polak rapporte que, « n'étant pas

1. Darmesteter, dans *Sacred Books of the East*, IV (1re édition), p. LXXII sq. Voir aussi *Idem*, *Ormazd et Ahriman*, p. 283 *sqq.*
2. *Yasts*, XIII. 154.
3. *Shâyast Lâ-Shâyast*, X. 8.
4. Darmesteter, dans *Le Zend-Avesta*, I. p. CVI.
5. Firdausi, cité par Jones, Tenth Anniversary Discourse, dans *Asiatick Researches*, IV. 12.

cruel de nature, il traite les animaux avec plus de considération que les hommes[1] ». Sa religion actuelle lui fait d'ailleurs un devoir de cette bonté envers les animaux.

D'après la doctrine de Mahomet, bêtes, oiseaux, poissons, insectes, sont tous, comme l'homme, les esclaves de Dieu, les instruments de sa volonté. Il n'existe entre eux et l'espèce humaine aucune distinction intrinsèque, excepté la différence accidentelle qu'il a plu à Dieu d'établir[2]. Mahomet disait à ses disciples : — « Il n'y a pas une bête sur la terre, pas un oiseau volant avec ses deux ailes, qui ne soit d'une nation semblable à la vôtre... ; ils seront réunis à leur Maître[3] ». La loi musulmane ordonne que les animaux domestiques soient traités avec égards et ne soient pas surmenés[4] ; et dans divers pays musulmans, cette loi a été mise effectivement en pratique. Les Musulmans de l'Inde sont bons pour les animaux[5]. Dès ses premiers rapports avec les Egyptiens, Lane remarqua leur grande humanité à l'égard des bêtes[6]. Montaigne déjà notait que « les Turcs ont des aulmosnes et des hospitaulx pour les bestes[7] » ; et Bosworth Smith croit que les bêtes de somme et les animaux domestiques ne sont nulle part, dans toute la chrétienté (à l'exception peut-être de la Norvège), traités avec la même bonté patiente, la même considération qu'en Turquie : — « L'Oriental », ajoute-t-il, « dans la mesure où il n'a pas été gâté par l'Occident, montre une sympathie réelle pour les animaux domestiques et les comprend[8] ».

Les Grecs anciens étaient, eux aussi, en termes familiers avec le monde animal. Ce qui le prouve, c'est la fréquence avec laquelle les poètes, pour illustrer des qualités humaines, y prenaient des métaphores. Et de même que l'on comparait les hommes aux animaux, de même les animaux étaient supposés présenter des particularités humaines. Lorsqu'une bête allait être sacrifiée, elle devait, avant

1. Polak, *Persien*, I. 12.
2. *Cf.* Palgrave, *Journey through Central and Eastern Arabia*, I. 368.
3. *Koran*, VI. 38.
4. Sachau, *Mohammedanisches Recht*, p. 18, 103.
5. Pool, *Studies in Mohammedanism*, p. 176, 177, 247. *Cf.* Heber, *Journey through the Upper Provinces of India*, II. 131.
6. Lane, *Modern Egyptians*, p. 293.
7. Montaigne, *Essais*, I. 11.
8. Bosworth Smith, *Mohammed and Mohammedanism*, p. 180, 217.

d'être tuée, donner son consentement au sacrifice par un signe de la tête[1]. Les animaux étaient, dans une certaine mesure, tenus responsables de leurs actes : en cas d'homicide commis par eux, ils étaient jugés, condamnés et exécutés[2]. Par contre, on prodiguait les plus grands honneurs aux bêtes qui avaient rendu de signalés services à leurs maîtres. On pouvait encore à l'époque de Plutarque voir, près de la sépulture de Cimon, les tombeaux des juments avec lesquelles il avait vaincu trois fois aux jeux olympiques[3] ; et un certain Xanthippe honora son chien en l'enterrant dans un promontoire appelé depuis lors « tombeau du chien », parce que ce chien avait nagé à côté de sa galère jusqu'à Salamine, quand les Athéniens se virent contraints d'abandonner leur cité[4]. D'après Xénocrate, il existait à Eleusis trois lois, faites par un ancien législateur : savoir — « Honorez vos parents ; offrez les fruits de la terre en sacrifice aux dieux ; ne faites pas de mal aux animaux[5]. » A Athènes, un homme fut puni pour avoir écorché un bélier vivant[6]. L'Aréopage condamna à mort un jeune garçon, parce qu'il avait arraché les yeux à quelques cailles[7]. Comme nous l'avons déjà noté, la vie du bœuf de labour était sacrée[8] ; et les jeunes animaux, en particulier, étaient supposés jouir de la protection des dieux[9]. Un proverbe antique dit qu' « il y a des Erinyes même pour les chiens[10] ». Ceci semble indiquer que les Grecs furent, eux aussi, influencés par cette idée très répandue que l'âme de l'animal peut tirer vengeance de celui qui l'a tué, l'Erinye de l'animal tué n'étant à l'origine que son esprit persécuteur. Chez les pythagoriciens, la loi qui défendait de blesser ou de tuer[11] les animaux non nuisibles à l'homme était liée à la théorie de la métempsycose[12] ; et dans maints cas l'interdiction de tuer les animaux rendant des services

1. Schmidt, *Die Ethik der alten Griechen*, II. 96 *sq.*
2. *Supra*, I 262.
3. Plutarque, *Cato Major*, V. 6.
4. *Ibid.* V. 7.
5. Porphyre, *De abstinentia ab esu animalium*, IV. 22.
6. Plutarque, *De carnium esu oratio*, I. VII. 2.
7. Quintilien, *De institutione oratoria*, V. 9. 13.
8. *Supra*, II. 317.
9. Eschyle, *Agamemnon*, 48 *sqq.* Xénophon, *Cynegeticus*, V. 14.
10. Schmidt, *op. cit.* II. 96.
11. Jamblique, *De Pythagorica vita*, 21 (98).
12. Diogène Laërce, *Vitæ philosophorum*, VIII. 2. 12 (77). Aristote, *Rhetorica*, I. 13. 2, p. 1373 b. Schmidt, *op. cit.* II. 94.

peut être assignée à des motifs utilitaires[2]. Mais en Grèce tout de même qu'à Rome, la bonté à l'égard des animaux était aussi enseignée dans un but désintéressé, pour des raisons purement humanitaires. D'après Porphyre, la justice s'exerce sur des êtres raisonnables; or les animaux ont fait preuve de raison; nous devons donc nous conduire avec justice à leur égard[2]. Il ajoute : — « Celui qui évite de faire du tort non seulement à l'homme, mais aussi aux autres animaux, est bien proche de la divinité; et il en préserverait l'image à un degré plus parfait encore, s'il pouvait étendre sa justice jusqu'aux plantes[3]. » D'après Plutarque, la bonté et la bienveillance à l'égard des créatures de toutes espèces s'exhale du cœur de l'homme bon comme les fleuves qui s'épanchent d'une source vive. Nous devons soigner nos chiens et nos chevaux, non seulement quand ils sont jeunes, mais aussi lorsqu'ils sont vieux et incapables de servir[4]. Nous ne devons ni violenter, ni tuer aucun être animé, à moins qu'il ne nous blesse le premier[5]. Et si nous ne pouvons vivre de façon irréprochable, nous devons, du moins, apporter de la discrétion dans nos défaillances : quand nous tuons un animal pour apaiser notre faim, faisons-le avec peine et pitié, sans l'injurier ou le torturer[6]. Cicéron dit qu'il est criminel de maltraiter un animal[7]. Et Marc Aurèle prie l'homme de se servir des animaux dans un esprit généreux et libéral, car il est doué de raison et eux ne le sont pas[8].

Dans l'Ancien Testament, nous trouvons de nombreux exemples de sentiments bienveillants à l'égard des animaux[9]. Dieu veille sur eux, et leur dispense le nécessaire. Il place des sources dans les vallées afin de désaltérer les bêtes des champs. Il donne des nids aux oiseaux du ciel qui chantent dans les branches. Il fait germer l'herbe

2. Porphyre, *op. cit.* IV. 22. *Supra*, II. 318.
2. Porphyre, *op. cit.* III. 18.
3. *Ibid.* III. 28.
4. Plutarque, *Cato Major*, V. 3 *sq.*
5. *Idem. Questiones Romanæ*, 75.
6. *Idem*, *De carnium esu oratio II.* I. 3.
7. Cicéron, *De republica*, III. 11.
8. Marc Aurèle, *Commentarii*, VI. 23.
9. Voir Bertholet, *Die Stellung der Israeliten zu den Fremden*, p. 14. Cependant, divers passages qu'on cite souvent comme exemples de tendresse pour les animaux admettent une interprétation différente, qui est plus naturelle. C'est en particulier le cas des instructions du Sabbât relatives aux animaux domestiques.

pour le bétail ; et les lionceaux qui rugissent, à la recherche d'une proie, demandent leur nourriture à Dieu[1]. Tandis que les Juifs, comme le fait remarquer le professeur Toy, n'arrivaient pas à concevoir que le Dieu d'Israël pût penser avec bienveillance à leurs ennemis, ils n'avaient pas de sentiment d'hostilité à l'égard des bêtes et des oiseaux[2]. Mais, en même temps, l'homme est pour eux le centre de la création, c'est un être exceptionnel parmi les autres créatures sensibles en tant que favori de Dieu, c'est pour son avantage que tout le reste fut créé. Le soleil, la lune et les étoiles furent placés dans le firmament pour éclairer la terre, domaine de l'homme[3]. Afin de le nourrir, les fruits de la terre furent incités à croître, et domination lui fut donnée sur les poissons de la mer, sur les oiseaux de l'air et sur tout être vivant qui se meut sur la terre[4]. Et quand, après le déluge, la terre se repeuple, les mêmes privilèges lui sont encore accordés. Il sera craint et redouté de tous les êtres vivants, lesquels sont remis entre ses mains pour lui servir de nourriture[5]. Et ce pouvoir suprême, irresponsable, lui est ainsi accordé sans qu'il lui soit fait la moindre recommandation de bonté ni la moindre allusion à des devoirs envers eux. Les animaux ne seront pour lui que des aliments[6].

Chez les Hébreux, la rigueur de cette doctrine anthropocentrique fut, dans une certaine mesure, tempérée par la sympathie qu'un peuple pasteur et agriculteur éprouve naturellement pour les animaux domestiques. Par contre, le christianisme ne laissa pas de l'aggraver par l'importance exclusive qu'il attachait au salut spirituel de l'homme. Maintenant plus que jamais, celui-ci se voyait séparé des autres créatures sensibles ; et sa propre nature animale était elle-même regardée avec mépris, dès lors que l'immortalité de son âme devenait le seul objet d'intérêt religieux. « Il semblerait, dit Arnold, que les premiers chrétiens, en mettant si fortement l'accent sur la vie future

1. *Psaumes*, CIV. 10-12, 14, 17, 21.
2. Toy, *Judaism and Christianity*, p. 81.
3. *Genèse*, I. 16 *sq.*
4. *Ibid*, I. 28.
5. *Genèse*, IX. 2 *sq.*
6. *Cf.* Evans, Ethical Relations between Man and Beast, dans *Popular Science Monthly*, XLV. 637 *sq.*

par opposition à la vie présente, et en plaçant les êtres inférieurs hors du champ de l'espérance, les aient placés en même temps hors du champ de la sympathie, et qu'ils aient ainsi posé la base de cet absolu dédain des animaux qui ne s'arrête même pas à considérer qu'ils font partie, comme nous, de la création[1]. » Saint Paul demande en raillant : — « Dieu se met-il en peine des bœufs[2] ? » Aucune confession se réclamant du christianisme n'enseigne la bonté envers les animaux comme un dogme religieux[3]. Au Moyen-Age, divers conciles de l'Eglise interdirent la chasse au clergé[4] « mais la raison évidente de cette défense est l'horreur du sang répandu, non point une considération quelconque pour les animaux[5]. Mauleverer, dans la *Causerie sur les animaux et leurs maîtres* de Sir Arthur Helps, dit : — « Je crois que j'ai entendu au moins 1320 sermons dans ma vie et je ne me souviens pas qu'aucun ait fait la moindre allusion à la façon dont les hommes doivent se conduire à l'égard des bêtes[6]. » Pas plus qu'on n'en trouve dans la plupart des livres de morale fondant leur enseignement sur des articles de foi spécifiquement chrétienne. Il me semble que les paroles les plus clémentes des chrétiens au sujet des animaux émanent généralement des sectes protestantes, quakers et méthodistes[7] ; car, sauf quelques exceptions[8], lorsque les écrivains catholiques traitent ce sujet, ils s'évertuent surtout à montr r que les animaux sont entièrement dépourvus de droits. « Les bêtes brut s, dit le Père Rickaby, ne p uvent avoir aucun droit, pour la raison qu'ell s n'ont pas d'int lligence et, dès lors, ne sont pas des p rsonnes. Nous n'avons à leur égard aucun devoir, pas plus que nous n'en avons à l'égard des

1. Arnold, cité par Evans, dans *Popular Science Monthly*, XLV. 639.
2. *I Corinthiens*, IX. 9.
3. Les Manichéens ne con entaient pas qu'aucun animal fût mis à mort (Baur, *Das Manichäische Religions-system*, p. 252 *sqq.*); mais le manichéisme n'avait pas ger é sur sol chrétien (Harnack, Manichaeism, dans *Encyclopædia Britannica*, XV. 485; *supra*, II. 99).
4. Le Grand d'Aussy, *Histoire de la vie privée des François*, I. 394 *sq.*
5. *Supra*, I. 388 *sq.*
6. Helps, *Some Talk about Animals and their Masters*, p. 20. Cf. Mrs. Jameson, *Common-Place Book of Thoughts*, p. 212.
7. Voir Gurney, *Views and Practices of the Society of Friends*, p. 392 *sq.* n. 8; Richmond, Sermon on the Sin of Cruelty to the Brute Creation, dans *Methodist Magazine* (London), XXX. 490 *sqq.*; Chalmers, Cruelty to Animals, dans *Methodist Magazine* (New-York), IX. 259 *sqq.*
8. Voir de la Roche-Fontenelles, *l'Eglise et la pitié envers les animaux*, passim.

souches et des pierres; nous avons seulement des devoirs *à propos* d'elles. Nous ne devons pas leur faire du mal lorsqu'elles sont la propriété de notre prochain, nous ne devons pas non plus les taquiner *par* jeu, et les agacer, car celui qui est dur pour les bêtes tend à devenir dur pour les gens. Mais il n'y a pas l'ombre de mal à faire souffrir les animaux *à l'occasion* du jeu, dès lors que la souffrance n'est pas le but du jeu, mais seulement un concomitant accidentel. A plus forte raison, lorsque la nourriture de l'homme est en cause, pouvons-nous faire souffrir les animaux, et même « rien ne nous contraint â employer des ménagements pour réduire cette souffrance. Les animaux sont des *choses* à nos yeux : dans la mesure où ils nous sont utiles, dans cette mesure ils existent, non pour eux-mêmes, mais pour nous; et nous agissons bien lorsque nous disposons d'eux sans ménagements, pour nos besoins et notre commodité, sinon pour nos excès[1] ». D'après un écrivain catholique moderne, le fait d'infliger une souffrance à un animal non seulement se justifie, mais devient un devoir, « lorsqu'il peut contribuer, dans quelque mesure que ce soit, à améliorer la nature spirituelle de l'homme[2] ». Le pape Pie IX ne permit pas à Rome la fondation d'une société protectrice des animaux, sous prétexte que c'était une erreur théologique de supposer que l'homme ait des devoirs envers les animaux[3].

Les moralistes théologiens ne sont pas les seuls à affirmer que les animaux n'ont aucun droit et que le devoir de s'abstenir de toute cruauté inutile est un devoir envers l'homme, non envers eux. Kant[4], et après lui divers autres philosophes[5], ont partagé cette façon de voir. De même aussi, on a souvent justifié la protection légale des animaux par cet argument que la cruauté envers eux pouvait faire naître la cruauté à l'égard des hommes, qu'elle é ait

1. Rickaby, *Moral Philosophy*, p. 248 *sqq.* Voir aussi Addis and Arnold, *Catholic Dictionary*, p. 33; Clarke, Cruelty to Animals, dans *The Month and Catholic Review*, XXV. 401 *sqq.*; Hedley, Dr. Mivart on Faith and Science, dans *Dublin Review*, ser. III. vol. XVIII. 418.

2. Clarke, dans *The Month and Catholic Review*, XXV. 406.

3. Cobbe, *Modern Rack*, p. 6.

4. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, § 16 *sq.* p. 106, 108.

5. Par ex. Alexander, *Moral Order and Progress*, p. 281; Ritchie, *Natural Rights*, p. 110 *sq.*

la preuve d'une disposition de l'esprit[1], ou bien encore qu'elle blessait la sensibilité des autres hommes[2]. Dans l'*Histoire et Revue parlementaire* de 1825-1826, il est dit que le législateur n'a aucune raison d'intervenir pour la protection des animaux à moins que des intérêts humains ne soient liés directement ou indirectement à cette protection[3]. Le projet de loi pour l'abolition des combats d'ours et autres pratiques cruelles fut proposé pour ce motif que rien n'est plus propre à conduire au crime que de tels sports, qu'ils inspirent aux classes inférieures la passion du jeu, et qu'ils les incitent peu à peu au vol, à l'effusion de sang, et au meurtre[4]. Le code criminel de l'empire allemand inflige une amende à la personne « qui par méchanceté torture ou maltraite cruellement les animaux soit en public, soit de façon à créer du scandale[5] » — en d'autres termes elle est punie non parce qu'elle fait souffrir une bête, mais parce que sa conduite offense son prochain.

L'opinion publique en Europe, jusqu'à une époque récente, a été caractérisée par son indifférence à la souffrance de l'animal. Il n'y a guère plus de cent ans, Thomas Young, dans son *Essai sur l'humanité à l'égard des animaux*, déclarait qu'il se rendait compte du ridicule auquel il s'exposait en offrant au public un livre sur un tel sujet[6]. Jusqu'à la fin du dix-huitième siècle et même plus tard, les combats de coqs étaient une distraction très goûtée des Anglais et des Ecossais, et à laquelle jeunes et vieux s'intéressaient. Les voyageurs exigeaient des cochers qu'ils attendissent une nuit, si, dans la ville qu'ils traversaient, il y avait un combat de coqs; les écoles avaient leurs combats de coqs; le mardi gras, chaque jeune homme apportait à l'école du village un coq élevé pour son usage personnel, et le maître présidait le combat[7]. Ceux qui

1. Hommel, cité par Von Hippel, *Die Thierquälerei in der Strafgesetzgebung*, p. 110. Tissot, *Le droit pénal*, I. 17. Lasson, *System der Rechtsphilosophie*, p. 548 *sq.*

2. Lasson, *op. cit.* p. 548. Von Hippel, *op. cit.* p. 125.

3. *Parliamentary History and Review*, 1825-6, p. 761.

4. *Ibid.* p. 546.

5. *Strafgesetzbuch*, 360 (13).

6. Young, *Essay on Humanity to Animals*, p. 1.

7. Roberts, *Social History of the People of the Southern Counties of England*, p. 421 *sqq.* Rogers, *Social Life in Scotland*, II. 340. En 1856, année où Roberts écrivait son livre, il y avait

sentaient qu'une telle pratique avait besoin d'excuses en trouvaient une dans cette idée que la race méritait d'endurer un acte de barbarie annuelle en expiation du crime de Saint Pierre[1]; mais le nombre de gens pris de scrupules au sujet de ce jeu ne dut pas être considérable, si l'on songe qu'un avocat de la bonté envers les bêtes aussi convaincu que Lawrence ne s'y montrait pas décidément hostile[2]. On avait encore d'autres passe-temps comme les combats de chiens, de taureaux, de blaireaux; et au milieu du dix-huitième siècle, la fosse aux ours était, d'après Lord Kames, la principale distraction des Anglais, bien qu'elle fût abhorrée par les Français et « par les autres nations policées », étant un amusement trop barbare pour plaire à ceux qui avaient le goût raffiné[3]. Pas plus tard qu'en 1824, Sir Robert Peel (alors M. Peel), s'élevait rigoureusement contre l'interdiction légale des combats de taureaux[4].

Cependant, deux ans auparavant, l'humanité envers les bêtes avait pour la première fois fourni matière à la législation anglaise, par l'Acte défendant de traiter les bestiaux avec cruauté[5]. Dans la suite, cette loi fut suivie par d'autres qui défendaient les combats d'ours, de coqs, et les autres passe-temps du même genre, ainsi que toute cruauté envers les animaux domestiques en général. En 1876, la vivisection dans un but médical ou scientifique fut assujettie à diverses restrictions; et depuis 1900, les mauvais traitements à l'égard des animaux sauvages en captivité peuvent tomber sous le coup du « Wild Animals in Captivity Protection Act[6]. » Sur le continent, ce fut la Saxe qui la première, en 1838[7], fit une loi interdisant la cruauté envers les animaux; plus tard les autres Etats européens suivirent son exemple. Mais dans l'Europe méridionale, il y a encore des pays où la loi est muette à cet égard[8].

encore, dans maints collèges anglais, « pénitences de coq » à payer au maître comme revenant-bon du mardi gras (Roberts, p. 423).

1. Roberts, *op. cit.* p. 422.

2. Lawrence, *Philosophical and Practical Treatise on Horses*, II. 12.

3. James, *Essays on the Principles of Morality*, p. 7.

4. Hansard, *Parliamentary Debates*, New Series, X. 491 *sqq.*

5. *Statutes of Great Britain and Ireland*, LXII. 403 *sqq.*

6. Stephen, *New Commentaries on the Laws of England*, IV. 213 *sqq.*

7. Von Hippel, *op. cit.* p. 1.

8. *Ibid.* p. 90 *sq.*

Quels que soient les motifs invoqués par le législateur pour interdire la cruauté envers les bêtes, nul doute que ces lois ne soient surtout l'indice d'une sympathie plus vive et plus large pour leurs souffrances. Les sentiments réels des hommes ont été généralement plus tendres que les théories du droit, de la philosophie et de la religion. Ce que le christianisme avait d'exclusif dans son anthropocentrisme a été dès longtemps contrebalancé en quelque mesure par les sentiments et croyances populaires. Au regard du folklore des divers pays d'Europe, l'homme n'occupe pas dans l'univers une position unique et isolée. Il entretient des relations intimes et amicales avec les animaux qui l'entourent, leur prêtant des qualités humaines et les traitant avec pitié[1]. Plusieurs légendes se rapportant aux saints témoignent aussi des plus tendres sentiments à l'égard du monde animal[2]. Saint François d'Assise causant avec les oiseaux les appelait « frères oiseaux », ou « petites sœurs hirondelles » ; on le voyait écarter des vers du chemin, crainte qu'ils ne fussent foulés par les voyageurs[3]. Jean Moschus parle d'un certain abbé qui chaque jour, de bon matin, avait l'habitude non seulement de porter à manger à tous les chiens du monastère, mais aussi de distribuer du blé aux fourmis, et aux oiseaux sur les toits[4]. Dans les *Révélations de Sainte Brigitte*, nous lisons : — « Que l'homme me craigne par-dessus tout, moi qui suis son Dieu, et il deviendra tendre à l'égard de mes créatures et de mes animaux, dont à cause de moi, leur créateur, il doit avoir pitié[5]. » Maintes paroles empreintes de bonté pour les animaux sont aussi venues des poètes et des penseurs. Montaigne note qu'il n'a jamais pu voir « sans desplaisir poursuyvre et tuer une beste innocente qui est sans deffense, et de qui nous ne recevons aulcune offense[6] ». Shakespeare observe que « le pauvre escargot que nous écrasons en pas-

1. *Supra*, I. 267. Schwarz, *Prähistorisch-anthropologische Studien*, p. 203.
2. Lecky, *History of European Morals*, II. 168 *sqq*. Joyce, *Social History of Ancient Ireland*, II. 517 *sq*.
3. Sabatier, *Life of St. Francis of Assisi*, p. 176 *sq*. (p. 200 *sq*. de l'original français, 39e éd.) Digby, *Mores Catholici*, II. 291.
4. Moschus, *Pratum spirituale*, 184 (Migne, *Patrologiæ cursus*, Ser. Graeca, LXXXVII. 3056).
5. Ste Brigitte, cité par Helps, *op. cit.* p. 124.
6. Montaigne, *Essais*, II. 11.

sant éprouve, dans la souffrance de son corps, un tourment aussi grand qu'un géant à l'agonie[1]. » Mandeville croit que, si les hommes n'étaient courbés sous le joug de la coutume, ils ne consentiraient jamais, pour peu qu'ils aient de bonté, à tuer tant d'animaux pour leur nourriture quotidienne, alors que la terre féconde leur fournit si généreusement les aliments végétaux les plus délicats et les plus variés[2]. Bentham, vers la fin du dix-huitième siècle, écrivait : — « On doit permettre aux hommes de tuer les bêtes, mais on devrait leur interdire de les tourmenter. La mort artificielle peut être rendue moins douloureuse que la mort naturelle par des moyens bien simples qui valent la peine d'être étudiés et de faire l'objet de mesures de police. Pourquoi la loi refuserait-elle sa protection à une créature sensible ? Un temps viendra où l'humanité étendra son manteau sur tout ce qui respire. Le sort des esclaves a commencé à exciter la pitié ; nous finirons par adoucir le sort des animaux qui travaillent pour nous et pourvoient à nos besoins[3]. » Quelques années plus tard, Thomas Young déclara qu'il était « illégitime, cruel et méchant » de chasser, à courre ou à pied, et de pêcher par plaisir[4]. Et dans le cours du siècle dernier, la bonté à l'égard des animaux, jusqu'alors manifestée chez quelques individus seulement, devint le mot d'ordre d'un mouvement dont l'amplitude va croissant. Ses représentants autorisés, dit Salt, « insistent sur ce point que la différence entre l'humain et le non-humain n'est qu'une différence de degré, non d'espèce, et que nous avons des devoirs identiques en espèce, sinon en degré, à l'égard de toutes les autres créatures sensibles[5] ». Quelques personnes vont même jusqu'à soutenir que nous ne devons pas tuer les animaux pour notre nourriture ou notre divertissement ; mais les attaques les plus vigoureuses à ce sujet sont actuellement dirigées contre la vivisection. On demande que la pratique

1. Shakespeare, *Measure for Measure*, III. 1.
2. Mandeville, *Fable of the Bees*, p. 187.
3. Bentham, *Theory of Legislation*, p. 428 *sq*.
4. Young, *op. cit.* p. 75 *sq*.
5. Salt, *Animals' Rights*, p. V.

en soit non seulement restreinte, mais entièrement défendue par la loi. Et tandis que les antivivisectionnistes essaient de nier ou d'amoindrir l'importance scientifique des expériences pratiquées sur des animaux vivants, l'essentiel de leur revendication se fonde sur cet argument que l'humanité n'a pas le droit de chercher le soulagement de ses propres souffrances en torturant des bêtes sans défense.

Cette sympathie pour les souffrances animales, qui va si rapidement croissant, est sans doute due en grande partie au déclin de la doctrine anthropocentrique et à l'influence d'une autre théorie d'après laquelle l'homme n'est point une image de la divinité, et séparé à ce titre des animaux par un acte spécial de création, mais un être apparenté à ceux-ci et représentant seulement un degré plus élevé dans l'échelle de l'évolution mentale. Cette doctrine fit succéder au mépris orthodoxe pour les créatures muettes des sentiments d'affinité et de sollicitude. Mais indépendamment de toute théorie sur les origines humaines, un état d'esprit plus réfléchi, en permettant aux hommes d'imaginer plus vivement les souffrances des bêtes, les a induits à les traiter avec plus d'égards. C'est en effet l'irréflexion humaine qui a été cause de beaucoup des souffrances inutiles auxquelles on les a soumises. En dépit de quelques améliorations, il en est toujours ainsi; et le mouvement qui réclame plus de bonté envers les animaux n'est pas lui-même exempt de contradictions, et manque parfois de discernement.

On a observé que le Napolitain n'agirait pas si cruellement qu'il le fait à l'égard de presque tous les animaux, sauf le chat, s'il était capable de concevoir leur faculté de joie et de souffrance[1]. Et nous-mêmes, nous nous comporterions sans doute autrement si nous imaginions les tortures qu'avec légèreté nous infligeons à des créatures dont les souffrances nous échappent parce qu'elles ne s'expriment pas au dehors manifestement. Tandis qu'une pratique comme celle qui sévissait en Angleterre il n'y a guère plus d'un siècle, et qui consistait à fouetter jusqu'à

1. Cruelty to Animals in Naples, dans *Saturday Review*, LIX, 854.

la mort de jeunes porcelets pour attendrir leur chair[1], susciterait aujourd'hui une horreur générale, on se soucie fort peu des cruautés infligées, dans un but gastronomique, à des animaux d'une espèce inférieure. Les écrevisses, les huîtres et le poisson en général, comme le faisait remarquer Mandeville, n'excitent guère notre compassion parce qu' « ils s'expriment de façon inintelligible pour nous ; ils sont muets et très différents de nous, tant par leur constitution intérieure que par leur aspect extérieur[2]. » Par contre, des chasseurs même très passionnés répugnent à la chasse au singe à cause de la ressemblance de celui-ci avec l'homme ; le radja Brooke trouvait qu'il était presque barbare de tuer un orang-outan, à moins que ce ne fût dans un but scientifique[3]. Le bouddhisme lui-même déclare que « celui qui prend la vie d'un grand animal démérite plus gravement que celui qui prend la vie d'un petit... Tuer une fourmi n'est pas grave ; la gravité du crime suit cette progression : lézard, iguane, lièvre, daim, bœuf, cheval, éléphant[4] ». Ce qui prouve aussi combien peu sont influencés par la réflexion les sentiments sur lesquels se fondent les opinions des hommes touchant leur conduite envers les animaux, c'est la croisade actuelle contre la vivisection, quand on la compare avec l'indifférence publique pour les souffrances infligées par plaisir aux animaux sauvages. Le vivisecteur qui, de sang froid, tourmente ses victimes sans défense dans l'intérêt de la science, et pour le bénéfice de l'humanité, est appelé lâche, et on le hait communément beaucoup plus que le chasseur qui, par pur amusement, cause des agonies à l'animal qu'il poursuit. Celui-ci a, dit-on, « des chances d'échapper[5] ». Voilà un excellent argument si nous partageons cette opinion des Indiens qu'un animal ne saurait être tué sans son consentement.

Il n'est actuellement aucune question morale qui suscite parmi nous plus grande diversité d'opinions que celle de savoir dans quelle mesure le bonheur des animaux peut

1. *The World*, 1756, no. 190, p. 1142. Young, *op. cit.* p. 129.
2. Mandeville, *op. cit.* p. 187.
3. Brooke, *Ten Years in Sarawak*, I. 100. *Cf.* Rengger, *Naturgeschichte der Sä gethiere von Paraguay*, p. 26.
4. Hardy, *Manual of Budhism*, p. 478, 480.
5. Cobbe, *op. cit.* p. 10.

être sacrifié à l'intérêt de l'homme. Les opinions extrêmes de part et d'autre se pourraient sans doute modifier, si les uns imaginaient plus vivement les souffrances des animaux, et si les autres admettaient certains faits, souvent négligés, qui font qu'il est déraisonnable de mesurer la conduite envers les animaux à la même aune exactement que la conduite envers les hommes. Avant tout, ne l'oublions pas, ceux-là n'ont pas, comme ceux-ci, les longues anticipations de la misère à venir ou de leur mort pressentie[1]. S'ils sont destinés à servir d'aliments, ils n'en savent rien, tandis que bien des animaux domestiques ne seraient pas nés, et n'auraient pas mené une vie qui semble heureuse, si l'on n'avait eu l'intention de les utiliser ainsi. Mais s'il est vrai qu'un plus grand discernement intellectuel peut contribuer à diminuer quelque peu en cette matière la divergence d'opinion morale, on ne saurait s'attendre à l'unanimité, pour cette raison bien simple que les jugements moraux reposent en dernière analyse sur des émotions, et que la sympathie avec le monde animal est un sentiment qui varie extrêmement avec les individus.

1. *Cf.* Bentham, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, p. 311, n.

CHAPITRE XLV

LA CONSIDÉRATION MARQUÉE AUX MORTS

La morale ne s'occupe pas seulement de la conduite des hommes à l'égard des vivants, mais encore de leur conduite à l'égard des morts.

Il y a dans l'esprit humain une tendance générale à présumer que ce qui exista existe encore et continuera d'exister. Lorsqu'une personne meurt, il est difficile pour son entourage de concevoir qu'elle est réellement morte ; et quand le corps devenu froid et rigide porte le triste témoignage du changement qui s'est produit, on incline tout naturellement à croire que l'âme n'a fait que changer de demeure. Chez le sauvage, cette tendance à présumer la survie de l'âme après la mort est puissamment encouragée par ses rêves et visions d'amis décédés : s'il ne les interprétait pas comme des visites de leurs âmes, quel autre sens pourrait-il y attacher ?

Au rapport de certains auteurs, quelques sauvages, il est vrai, croiraient à l'anéantissement de l'âme dans l'instant de la mort et n'auraient aucune notion d'un état futur quelconque[1]. Mais l'exactitude de ces assertions ne paraît pas indubitable. Les mêmes gens, par exemple, dont on nous dit qu'ils dénient toute croyance à une sur-

1. Powers, *Tribes of California*, p. 348 *sq.* (Miwok). Brinton, *Myths of the New World*, p. 233 *sq.* (quelques Indiens de l'Orégon). Lumholtz, *Among Cannibals*, p. 101 (indigènes de la rivière Herbert, Queensland nord). Martin, *Reisen in den Molukken*, p 155 (Alfouras). Worcester, *Philippine Islands*, p. 412 (Mangyans). Colquhoun, *Amongst the Shans*, p. 76 (Lethtas). Dalton, *Ethnology of Bengal*, p. 257 (Oraons). Petherick, *Travels in Central Africa*, I. 321 (tribus de Noua). Du Chaillu, *Explorations in Equatorial Africa*, p. 385.

vie, sont quelquefois réputés pour leur crainte des spectres[1]. Tel indigène de Madagascar se déclare convaincu qu'il cesse absolument d'exister quand il meurt et, du même souffle, avoue qu'il a l'habitude de prier ses ancêtres morts[2]. Touchant les Massaï de l'Afrique Orientale, quelques écrivains disent qu'ils croient à l'anéantissement[3]; d'autres, qu'ils attribuent une existence future à leurs chefs, sorciers, médecins et autres grands personnages[4]. Les idées sur cette matière sont souvent des plus vagues, et il faut s'attendre à ce qu'elles n'abondent que trop en contradictions.

On suppose communément que l'âme désincarnée revêt la forme d'une petite image humaine insusbtantielle et qu'elle est de la nature d'une espèce de vapeur, de nuage ou d'ombre[5]. On croit qu'elle a les mêmes besoins corporels, les mêmes aptitudes intellectuelles, que son possesseur lorsqu'il était en vie. Elle ne passe point pour invulnérable ni pour immortelle; elle peut être blessée ou tuée. Elle éprouve la faim, la soif; elle est sensible à la chaleur et au froid. Elle voit, entend, pense; elle a des passions humaines, une volonté humaine; elle peut aussi exercer une influence bonne ou mauvaise sur les vivants. Ces conceptions que l'on se fait de l'âme désincarnée déterminent les relations entre vivants et morts.

Les morts sont supposés avoir des droits très pareils à ceux qu'ils avaient vivants. L'âme ne doit être ni tuée ni blessée. Les Dieyerie de l'Australie du Sud, par exemple, témoignent le plus grand respect à certains arbres en qui leurs pères se sont, croient-ils, transformés; ils ne veulent pas les abattre, et ils protestent lorsque les colons s'avisent de le faire[6]. Quelques insulaires des Philippines affirment aussi que leurs ancêtres habitent des arbres, c'est pourquoi ils épargnent ceux-ci[7]. Les Powhatans de

1. New, *Life in Eastern Africa*, p. 105.
2. Ellis, *History of Madagascar*, I. 393.
3. Thomson, *Through Masai Land*, p. 259. Hinde, *The Last of the Masai*, p. 99.
4. Johnston, *Uganda*, II. 8 2. Hollis, *Masai*, p. 304, 305, 307. Elict, *ibid.* p. XX.
5. Tylor, *Primitive Culture*, I. 429.
6. Gason, Dieyerie Tribe dans Woods, *Native Tribes of South Australia*, p. 280.
7. Blumentritt, Der Ahnencultu der Malaien des Philippinen-Archipels, dans *Mit he l. d a s u. on. Géograph. Gesellsch. in Wien*, XXV. 164 *sqq.*

l'Amérique du Nord se gardent d'inquiéter certains petits oiseaux des bois qui sont supposés recevoir les âmes de leurs chefs[1]. A Lifou, lorsqu'un père était sur le point de mourir, entouré de sa famille, il pouvait désigner l'animal en lequel il se transformerait, un papillon, par exemple, ou quelque oiseau; et cet animal devenait aussitôt sacré pour la famille, qui jamais dès lors ne le blessait ni ne le tuait[2]. Les Redjang de Sumatra croient que leurs tigres sont généralement habités par les esprits des hommes morts, et « aucune considération ne déciderait un paysan à en capturer ou en tuer un, sinon pour se défendre ou pour venger l'ami ou le parent que le tigre vient de tuer[3] ». D'autres peuples, prenant les singes, les crocodiles et les serpents pour des hommes en métempsycose, les estiment sacrés et ils évitent de leur faire du mal[4]. Quelques nègres du Congo s'abstiennent de balayer leurs maisons durant toute l'année qui suit une mort, de peur que la poussière ne blesse la délicate substance du spectre[5]. En Chine, durant les sept jours qui suivent la mort d'un homme, sa veuve et ses enfants évitent de se servir de couteaux, d'aiguilles, même de bâtonnets; mangeant avec leurs doigts afin de ne pas blesser le spectre[6]. Et de nos jours, les paysans allemands croient qu'on ne doit pas claquer une porte, crainte d'y pincer une âme[7].

Mais les vivants ne doivent pas seulement s'abstenir de faire ce qui peut blesser l'âme; ils doivent encore contribuer d'une manière positive à son bien-être et à sa subsistance. Ils lui procurent souvent une habitation, soit qu'ils ensevelissent le mort dans sa propre maison, soit qu'ils érigent sur sa tombe une tente ou une hutte. Quelques indigènes australiens allument un feu à quelques mètres de la tombe et l'entretiennent jusqu'à ce qu'ils croient que l'âme s'en est allée ailleurs[8]; d'autres entourent le

1. Brinton, *Myths of the New World*, p. 102.

2. Codrington, cité par Tylor, Remarks on Totemism, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXVIII, 147.

3. Marsden, *History of Sumatra*, p. 292. La même croyance règne chez les indigènes de la Péninsule Malaise. (Newbold, *British Settlements in the Straits of Malacca*, II. 192).

4. Meiners, *Geschichte der Religionen*, I. 212. Tylor, *Primitive Culture*, II. 8.

5. Bastian, *Der Mensch in der Geschichte*, II. 323.

6. Gray, *China*, I. 288.

7. Wuttke, *Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart*, § 609, p. 396 sq.

8. Roth, *North-West-Central Queensland Aborigines*, p. 165.

corps d'une couverture, afin, disent-ils, qu'il ait toujours chaud[1]. Dans le district saxon de Voigtland, on a vu des gens mettre dans la bière un parapluie et une paire de caoutchoucs[2]. Une coutume très répandue consiste à placer des provisions dans ou sur la tombe; et le cas est fréquent de festins offerts aux morts[3]. Armes, outils, et autres objets sont déposés dans la tombe; des animaux domestiques sont enterrés ou immolés à l'occasion des funérailles[4]; et, comme nous l'avons déjà noté, on va même jusqu'à sacrifier au défunt des êtres humains qui lui serviront de compagnons ou de domestiques, ou qui par leur sang vivifieront son esprit, ou qui apaiseront sa soif de vengeance[5].

Les offrandes aux morts peuvent être des dons faits par les survivants; mais le sacrifice funèbre ordinaire consiste dans les biens qui appartenaient en propre à la personne du défunt. Chez les sauvages, la plus grande partie de ces biens, sinon même la totalité, est soit ensevelie dans la tombe, soit détruite[6]. Le droit de propriété ne cesse pas avec la mort, là où l'on croit que le défunt a toujours besoin des biens terrestres; ce qui prouve que ce droit est reconnu, c'est la condamnation sévère prononcée contre ceux qui pillent ou violent un tombeau. Dans plusieurs tribus nord-américaines, de tels actes étaient considérés comme des crimes de la plus haute gravité, justifiant de cruelles représailles[7]. Si pervers ou si enclin au

1. Fraser, *Aborigines of New South Wales*, p. 79 *sq.*

2. Kohler, *Volksbrauch im Voigtlande*, p. 441.

3. Voir Tylor, *op. cit.* ch. XI. *sq.*; Spencer, *Principles of Sociology*, I. 155 *sqq.*, 257 *sqq.*; Frazer, *Adonis Attis Osiris*, p. 242 *sqq.*

4. Voir Spencer, *op. cit.* I. 184 *sqq.*

5. *Supra*, . 475 *sqq.*

6. Boas, Central Eskimo, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* VI. 580. Murdoch, Ethn. Results of the Point Barrow Expedition, *ibid.* IX. 424 *sq.* (Esquimaux de Point Barrow). Powell, *ibid.* III. p. LVII (Indiens nord-américains). Yarrow, Mortuary Customs of the North American Indians, *ibid.* I. 98 (Pimas), 100 (Comanches). McGee, Siouan Indians, *ibid.* XV. 178. Roth, *op. cit.* p. 164 (certaines tribus du Queensland). Colenso, *Maori Races of New Zealand*, p. 57. Kolff, *Voyages of the Dourga*, p. 166 *sq.* (insulaires d'Arrou). Kloss, *In the Andamans and Nicobars*, p. 304 (Nicobarais de Kar), Batchelor, *Ainu and their Folk-Lore*, p. 560 *sq.* Georgi, *Russia*, IV. 152 (Bouriates). Caillié, *Travels through Central Africa*, I. 164 (Bagos). Burrows, *Land of the Pigmies*, p. 107 (Monboutou). Decle, *Three Years in Savage Africa*, p. 79 (Barotsés). Strabon, XI. 4, 8 (Albanais du Caucase oriental). Voir aussi Spencer, *Principles of Sociology*, I. 185 *sq.*; Post, *Entwicklungsgeschichte des Familienrechts*, p. 295; *Idem*, *Grundriss der ethnologischen Jurisprudenz*, II. 173 *sq.*

7. Sagard, *Voyage du Pays des Hurons*, p. 288. Gibbs, Tribes of Western Washington and North-western Oregon, dans *Contributions to the North American Ethnology*, I. 204.

vol que soit un Indien Chippewa, il ne touchera jamais aux objets laissés dans (ou sur) une tombe, quelle que soit leur valeur, car il les sait consacrés à l'esprit du mort[1]. Chez les Maoris, « la moindre violation d'une partie quelconque de la demeure des morts est envisagée comme le plus grand crime que puisse commettre un être humain, et les survivants de la tribu en tirent une vengeance terrible[2] ». Les lois d'Athènes[3], de Rome[4], et les codes teutoniques[5], punissaient avec la plus grande sévérité le pillage d'un cadavre ou d'une tombe : à Rome, si le pillage était accompagné de violence, c'était la mort; sinon, les mines.

Tout comme les vivants, les morts sont sensibles aux outrages et avides de louanges : aussi faut-il avoir égard à leur honneur et à leur amour-propre. *De mortuis nil nisi bonum*; οὐ γὰρ ἐσθλὰ κατθανοῦσι κερτομεῖν ἐπ' ἀνδράσιν[6]. En Grèce, il était d'usage au banquet funéraire d'énumérer et d'exalter les vertus du défunt[7]; Il en était de et la calomnie à l'égard des morts était punie par la loi[8]. même dans l'Egypte antique[9]. Au Groenland, après l'enterrement, le plus proche parent du mort commémorait à voix haute et plaintive les qualités excellentes du défunt[10]. Chez les Iroquois, les proches parents et les amis s'approchaient tour à tour du corps et lui adressaient des discours élogieux[11].

Les morts exigent aussi qu'on leur obéisse et ils désirent que les règles par eux établies soient observées par les survivants. De là le caractère sacré qu'on attache à un testament[12]; de là aussi, en grande partie, la rigidité de la coutume ancestrale. Les indigènes de l'Afrique Sud-Orientale

1. Reid, Religious Belief of the Ojibois, dans *Jour. Anthr. Inst.* III. 112.
2. Polack, *Manners and Customs of the New Zealanders*, I. 111 *sq.*
3. Cicéron, *De legibus*, II. 26. Voir aussi Schmidt. *Die Ethik der alten Griechen*, II. 150 *sq.*
4. *Digesta*, XLVII. 12, De sepulchro violato.
5. Wilda, *Das Strafrecht der Germanen*, p. 975 *sqq.*
6. Archiloque, *Reliquiæ*, 40.
7. Schmidt, *Die Ethik der alten Griechen*, II. 122 *sq.*
8. Rohde, *Psyche*, p. 224.
9. Diodore de Sicile, I 92. 5. Erman. *Life in Ancient Egypt*, p. 322.
10. Cranz, *History of Greenland*, I. 218.
11. Morgan, *League of the Iroquois*, p. 175, n. 2.
12. Ellis, *Polynesian Researches*, III, 116 (Tahitiens). Shortland, *Traditions and Superstitions of the New Zealanders*, p. 257. Sarbah, *Fanti Customary Laws*, p. 82. Schmidt, *Die Ethik der alten Griechen*, II. 124 *sq.*

ne craignent rien tant que « d'offenser leurs ancêtres », et le seul moyen d'éviter ce mal est « de se conformer en tout aux usages de la tradition[1] ». Chez les Bassoutos, « rien n'est plus propre à exciter la colère des générations déifiées que de s'écarter des préceptes et des exemples qu'elles ont laissés derrière elles[2] ». Les peuples de langue Eoué de la Côte des Esclaves ont un proverbe qui dit : — « Suis la coutume de ton père, évite de faire ce qu'il n'a pas fait, ou tu te nuiras à toi-même[3] ». Chez les Aléoutes, les vieillards insistent toujours auprès des jeunes sur l'importance qu'il y a à observer strictement les coutumes de leurs aïeux, en matières de chasse et autres ; car toute négligence à cet égard leur vaudrait inévitablement désastre et châtiment[4]. Pour les Kamtchadales, dit Steller, faire ce qui est contraire aux principes de leurs ancêtres est un péché[5]. Les Papous du district de Motou en Nouvelle-Guinée croient que si les hommes ou les femmes se conduisent mal — soit qu'ils commettent adultère, ou qu'ils volent, ou qu'ils se querellent, etc. — les esprits des morts sont courroucés[6]. Le respect de la coutume ancestrale est un des sentiments les plus puissants parmi ceux qui concourent à former la mentalité chinoise ; et aujourd'hui encore, à maints égards, le Japon est un pays gouverné par des voix qui se sont tues[7]. La vie d'un ancien Romain avait pour témoin une foule de parents morts dont il savait qu'il provoquait le déplaisir s'il ne se conformait pas à la coutume léguée par ses pères. Il employait l'expression *mos majorum*, « la coutume des ancêtres », comme un talisman contre toute innovation[8].

Outre ces devoirs envers les morts, qui sont de même nature que ceux qu'ont les hommes envers leurs semblables ou leurs supérieurs vivants, il existe des obligations

1. Macdonald, *Light in Africa*, p. 192.
2. Casalis, *Basutos*, p. 254.
3. Ellis, *Ewe-speaking Peoples of the Slave Coast*, p. 263.
4. Elliott, *Alaska and the Seal Islands*, p. 170. Veniaminof, cité par Petroff, *Report on the Population, etc. of Alaska*, p. 156.
5. Steller, *Beschreibung von Kamtschatka*, p. 274.
6. Chalmers, *Pioneering in New Guinea*, p. 169.
7. Griffis, *Religions of Japan*, p. 308. Hozumi, *Ancestor-Worship and Japanese Law*, p. 1 etc.
8. Granger, Moral Life of the Early Romans, dans *Internat. Jour. of Ethics*, VII. 287. *Idem*, *Worship of the Romans*, p. 65, 66, 138.

d'un caractère tout différent, qui découlent du fait même de la mort. Les funérailles, les rites qui s'y rattachent, les coutumes relatives au deuil, sont, en grande partie, considérés comme des devoirs envers les morts.

On se représente la tombe comme un lieu où le défunt goûte son repos désiré : s'il n'a pas de sépulture convenable, on croit non seulement qu'il erre, mais qu'il souffre. Dans l'opinion des Iroquois, il n'était pas douteux, à moins que les rites funéraires fussent accomplis, que les esprits des morts dussent errer un certain temps sur la terre, en grande affliction : de là le soin qu'ils prenaient, avec une extrême sollicitude, de recouvrir les corps des leurs tués dans un combat[1]. Les Abipones pensent qu'il n'y a pas de plus grand malheur pour un mort que d'être abandonné en plein air pour y pourrir, aussi enterrent-ils les plus petits os de leurs amis défunts[2]. Chez les Achantis, les âmes de ceux qui, pour une raison ou pour une autre, ont été privés des rites funèbres coutumiers, sont condamnées, dans l'imagination populaire, à hanter l'obscurité de la forêt; elles se glissent parfois dans leurs anciennes demeures, et par des visites rares, mais prolongées, viennent troubler et ensorceler leurs parents négligents[3]. Les nègres d'Accra tiennent que le bonheur de la vie future dépend non seulement du courage, de la puissance et de la fortune en ce monde, mais aussi de funérailles convenables[4]. Dans quelques tribus australiennes, on est persuadé que les âmes dont les corps sont restés sans sépulture doivent rôder sur la terre, hanter le lieu où la mort s'est produite, sans autre soulagement que le plaisir de nuire aux vivants; on dit aussi qu'il n'y aura pas pour elles de vie future, puisque leurs corps seront dévorés par les corbeaux et les chiens du pays[5]. Pour les Bataks de Sumatra, le plus grand affront qui puisse être fait à quelqu'un, c'est de lui refuser une tombe; car en le jugeant indigne de funérailles, on

1. Morgan, *League of the Iroquois*, p. 175.
2. Dobrizhoffer, *Account of the Abipones*, II. 284.
3. Bowdich, *Mission to Ashantee*, p. 262 *sq.*
4. Monrad, *Skildring af Guinea-Kysten*, p. 4.
5. Oldfield, Ab rigines of Australia, dans *Trans. Ethn. Soc.* N. S. III. 228, 236 *sq.*
6. Chauncy, dans Brough Smyth, *Aborigines of Victoria*, II. 280.

proclame sa mort spirituelle[1]. Les Samoans croient que les âmes des amis non ensevelis — de ceux qui, par exemple, ont été noyés ou tués à la guerre — les poursuivent partout, criant sur un ton suppliant : — « Oh ! qu'il fait froid ! oh ! qu'il fait froid[2] ! » D'après les idées des Karen, les âmes de ceux qui meurent d'une mort naturelle, et sont décemment ensevelis, s'en vont dans un beau pays, recommencent leur vie terrestre, tandis que les esprits de ceux qui, par accident, restent privés de sépulture, erreront sur la terre, apparaissant parfois aux vivants[3]. Confucius établissait un lien direct entre les devoirs à rendre aux morts et la grande vertu de dévouement et de soumission aux supérieurs[4]. En Chine, rien ne dénote davantage un homme vertueux que l'acte d'enterrer des os épars, de recouvrir des cercueils exposés à l'air[5] ; et enterrer une personne qui est sans amis passe pour aussi méritoire que de sauver une vie[6]. On croit aussi qu'il est très important de choisir avec soin la place d'un tombeau ; les taoïstes affirment que, « si un cercueil est enterré dans un endroit malséant, l'esprit du mort en souffre et se venge par la maladie et autres fléaux qu'il inflige aux parents pour les punir de n'avoir pas assez pris soin de son repos[7] ». Les anciens Chaldéens croyaient que les âmes des morts non ensevelis, n'ayant ni lieu de repos ni moyens de subsistance, vagabondaient par la ville et la campagne, sans autres pensées que d'attaquer et de voler les vivants[8]. Dans l'antiquité classique, c'était le plus sacré des devoirs que d'accorder au cadavre ses rites funéraires[9], et les Grecs imputaient aux dieux mêmes, comme à ses auteurs, l'établissement de ce droit de sépulture[10].

1. Buni g, dans *Glimpses of the Eastern Archipelago*, p. 75.
2. Turner, *Nineteen Years in Polynesia*, p. 233. Hood, *Cruise in H. M. S. « Fawn » in the Western Pacific*, p. 142.
3. Cross, cité par Mac Mahon, *Far Cathay*, p. 202 *sq.* Mason, Religion, etc. among the Karens, dans *Jour. Asiatic Soc. Bengal*, XXXIV. pt. II. 203.
4. De Groot, *Religious System of China*, (vol. II) I. 659.
5. Giles, *Strange Stories from a Chinese Studio*, II. 147, n. 11.
6. *Indo-Chinese Gleaner* III. 161.
7. Legge, *Religions of China*, p. 200
8. Maspero, *Dawn of Civilization*, p. 689. Jeremias, *Die babylonisch-assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode*, p. 54 *sqq.* Halévy, *Mélanges de critique et d'histoire relatifs aux peuples sémitiques*, p. 368.
9. Voir Schmidt, *Die Ethik der alten Griechen*, II. 97 *sqq.* Granger, *Worship of the Romans*, p. 37 *sqq.*, Aust, *Die Religion der Römer*, p. 226 *sq.*
10. Sophocle, *Antigone*, 454 *sq.* Euripide, *Supplices*, 563.

Les peuples qui pratiquent la crémation sont aussi convaincus, pour leur part, que les morts eux-mêmes bénéficient de cette opération. Les Nayars du Malabar croient qu'on ne doit apporter aucun retard aux funérailles, car le bonheur de l'âme du défunt dépend des soins qu'on prodigue à sa dépouille, soit qu'on la brûle, soit qu'on l'enterre aussitôt après le décès. Ils prétendent que « l'âme des morts est en paix si l'on réunit leurs cendres et si l'on en prend soin[1]. » Les Thlinkit affirment que ceux dont les corps ont été brûlés auront toujours chaud et seront à leur aise dans l'autre monde; tandis que les autres souffriront du froid : — « Brûlez mon corps, brûlez moi », suppliait un Thlinkit mourant, « je redoute le froid. Pourquoi m'en irais-je grelotter à travers tous les âges et distances de l'autre monde[2] ? » Par contre, les anciens Persans regardaient la crémation ou l'ensevelissement comme des péchés inexpiables; ils exposaient leurs morts sur les sommets des montagnes, et si les cadavres n'étaient pas dévorés par les oiseaux ou les fauves, c'était là, dans leur opinion un grand malheur[3]. Les Samoyèdes et les Mongols, eux aussi, estiment heureux pour le défunt que son corps soit tôt dévoré par les bêtes[4] ; et c'est une grande bénédiction, aux yeux des Kamtchadales, que d'être dévoré par un beau chien[5]. Les Massaï de l'Est Africain, qui dans la règle laissent aussi les cadavres exposés aux bêtes féroces, prétendent que si le corps est dévoré la première nuit par les hyènes, c'est que le défunt a été un homme bon, car les hyènes n'agissent que par le commandement de Ngais (Dieu)[6].

On accomplit certaines cérémonies dans le but exprès d'empêcher les mauvais esprits de faire du mal aux morts[7].

1. Fawcett, Nâyars of Malabar, dans le *Bulletin du* Museum du Gouvernement de Madras, III. 245, 251.
2. Dall, *Alaska*, p. 423. Petroff, *op. cit.* p. 175. McNair Wright, *Among the Alaskans*, p. 333.
3. Vendîdâd, I. 13, 17; VI. 45 *sqq.*; VIII. 10. Darmesteter, dans *Sacred Books of the East*, IV. p. LXXXV. *sqq.* Agathias, *Historiæ*, II. 22 *sq.* (Migne, *Patrologiæ cursus*, Ser. Graeca, LXXXVIII. 1377). Hérodote, I. 140; III. 16.
4. Preuss, *Die Begräbnisarten der Amerikaner und Nordostasiaten*, p. 272. *Cf.* Yarrow, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* I. 103 (Caddous ou Indiens Timbiras).
5. Steller, *op. cit.* p. 273.
6. Merker, *Die Masai*, p. 193.
7. Voir Frazer, Certain Burial Customs as illustrative of the Primitive Theory of the Soul, dans *Jour. Anthr. Inst.* XV. 87 *sq.*; Hertz, La représentation collective de la mort, dans *L'Année sociologique*, X. 1905-1906, p. 56 *sq.*

C'est parfois le cas pour la crémation; il paraît que quelques peuplades sibériennes ne brûlent leurs morts que « pour les préserver de façon efficace contre les machinations des esprits[1] ». Les Teleutes croient que les esprits terrestres font le plus grand mal aux défunts; c'est pourquoi, dans les funérailles, leurs chamans fendent plusieurs fois l'air avec une hache, afin de les chasser[2]. En pays chrétiens, le glas n'a peut-être pas d'autre but que de repousser les mauvais esprits[3].

Le jeûne après une mort est regardé comme un pieux tribut qu'on paie au défunt; c'est, disent les Chinois, « un moyen d'élever l'esprit jusqu'a l'âme, un moyen de rendre le sacrificateur plus apte à accomplir de façon plus parfaite les rites du culte qui lui incombent, en établissant un contact plus intime entre lui-même et l'âme[4] ». Les mutilations que s'infligent les parents du mort sont des témoignages d'affection qui réjouissent son âme[5]; il en est naturellement de même des lamentations aux funérailles. Dans quelques tribus de l'Australie centrale, la coutume qui consiste à peindre le corps d'une personne en deuil a pour but de « rendre celle-ci plus visible, afin que l'esprit puisse se rendre compte que l'on porte bien son deuil[6] ». La tenue de deuil est un signe de respect à l'égard des morts. Il semble même que la coutume de ne pas mentionner le nom du défunt doive être interpréter comme tel. Quelques peuples affirment qu'il suffirait de le nommer pour troubler son repos[7], ou lui donner l'impression que ses parents ne portent pas son deuil comme il convient, ce qui lui serait une injure[8].

Les devoirs à l'égard des morts, tout comme les devoirs à l'égard des vivants, sont grandement influencés des relations entre les parties. L'obligation de satisfaire les besoins des morts incombe partout à leurs plus proches pa-

1. Georgi, *R ssia*, III. 264.
2. Georgi, *ibid.*
3. Frazer, dans *Jour. Anthr. Inst.* XV. 87.
4. De Groot, *op. cit.* (vol. II) I. 657.
5. Dorman, *Origin of Primitive Superstitions*, p. 216 *sqq.*
6. Spencer and Gillen, *Native Tribes of Central Australia*, p. 611.
7. Nansen, *Eskimo Life*, p. 233 (Groenlandais). Tout, Ethnology of the Stlatlumh of British Columbia, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXXV. 138. Georgi, *op. cit.* III. 27 (Samoyèdes).
8. Spencer and Gillen, *Native Tribes of Central Australia*, p. 498.

rents. Dans l'Etat antique, ainsi que nous l'avons vu, il n'était pas de plus grand malheur pour un homme que de mourir sans descendant; car, en ce cas, il n'y avait personne pour prendre soin de son âme[1]. Confucius disait que « c'était pure flatterie de la part d'un homme que d'offrir des sacrifices à un esprit qui ne lui appartenait pas[2] ». La distinction entre un membre de la tribu ou un compatriote et un étranger s'applique aussi aux morts. Au Groenland, l'étranger qui mourait sans parents ou sans amis était généralement abandonné sans nulle sépulture[3]. Chez les Indiens de l'Amérique du Nord, il est permis de scalper les guerriers d'une tribu ennemie, tandis qu' « on ne connaît pas d'exemple d'un Indien ayant pris la chevelure d'un homme de sa tribu ou d'une tribu alliée, après l'avoir tué dans une querelle ou un accès de colère[4] »; et l'Indien qui ne songeait jamais à violer le tombeau d'un homme de sa tribu « n'aurait pas les mêmes scrupules à l'égard des tombeaux d'une autre tribu[5] ». Cependant nous constatons, dès les temps primitifs, la reconnaissance de certains devoirs envers les étrangers et les ennemis eux-mêmes. Les Grecs, à l'époque post-homérique, se faisaient une règle de rendre la dépouille d'un ennemi afin qu'elle fût ensevelie avec les rites funéraires qui convenaient[6]. Lysandre fut réputé avoir commis un acte honteux en refusant la sépulture à Philoclès, ce général athénien d'Ægospotamos fait prisonnier avec quatre mille hommes qui furent passés au fil de l'épée[7]; et les Athéniens eux-mêmes se glorifiaient de ces aïeux qui ensevelissaient de leurs propres mains les Perses tombés à Marathon tenant que c'était pour eux un « devoir impérieux et sacré de recouvrir de terre un cadavre humain[8] ». D'après le Code Pénal chinois, le fait de « mutiler, détruire ou jeter à l'eau le cadavre sans cercueil ni sépulture d'un étranger », crime toutefois moins grave que s'il s'agissait d'un parent, cons-

1. *Supra*, I. 385 *sqq.*
2. *Lun Yü*, II. 24. 1.
3. Cranz, *op. cit.* I. 218.
4. Domenech, *Seven Years' Residence in the Great Deserts of North America*, II. 357.
5. Dodge, *Our Wild Indians*, p. 162.
6. Schmidt, *Die Ethik der alten Griechen*, II. 100 *sqq.* Rohde, *Psyche*, p. 200 *sq.*
7. Pausanias, IX. 32. 9.
8. *Ibid.* I. 32. 5; IX. 32. 9.

titue une offense punie de cent coups et du bannissement perpétuel à la distance de 3.000 *lee*[1].

Les devoirs envers les morts varient aussi suivant l'âge, le sexe, et la position sociale du défunt. Chez les indigènes d'Australie, femmes et enfants sont enterrés sans grande cérémonie[2]. Dans le Queensland Central (Nord-Ouest), personne ne peint son corps aux couleurs de deuil pour un jeune enfant[3]. Dans l'Afrique Centrale (Est), l'esprit d'un enfant qui décède à l'âge de quatre ou cinq jours ne suscite nullement l'attention qu'on accorde d'habitude aux morts[4]. Chez les Wadshagga, les gens mariés sont enterrés dans leurs huttes, tandis que les corps des célibataires et surtout ceux des enfants sont portés en quelque endroit caché où ils pourrissent ou bien sont dévorés par les bêtes féroces[5]. Quelques tribus sibériennes avaient jadis coutume d'inhumer seulement les adultes, tandis qu'elles exposaient sur des arbres les cadavres des enfants[6]. Les indigènes de Port Jackson, en Nouvelle-Galles du Sud, enterrent les jeunes gens, mais brûlent les morts qui ont dépassé l'âge mûr[7]. Les Kondayamkottai Maravars, tribu dravidienne de Tinnevelly dans l'Inde méridionale, ensevelissent les corps des célibataires, et réservent la crémation à ceux des gens mariés[8]. Dans quelques autres tribus de l'Inde on ne pratique l'enterrement que pour les jeunes enfants[9], ainsi l'a voulu la loi brahmanique pendant très longtemps[10]. Chez les insulaires des Andaman, les enfants sont ensevelis dans l'enceinte du campement, tandis que les autres morts sont portés en quelque endroit lointain et retiré dans la jungle[11]. Nous rencontrons une coutume analogue dans le voisinage du Victoria Nyanza, en Afrique Centrale, districts de Karagoué et de Nkolé, où « les enfants sont enterrés dans les huttes et les adultes

1. *Ta Tsing Leu Lee*, sec. CCLXXVI, p. 295.
2. Curr, *The Australian Race*, I. 89.
3. Roth, *op cit.* p. 164.
4. Macdonald, *Africana*, I. 59.
5. Volkens, *Der Kilimandscharo*, p. 253.
6. Georgi, *Russia*, III. 31 (Koibales).
7. Collins, *English Colony of New South Wales*, I. 601.
8. Fawcett Kondayamkottai Maravars, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXIII. 64.
9. Thurston, dans le *Bulletin* du Museum du Gouvernement de Madras, I. 198 (Kotas). Fa cett, Nâyars of Malabar, *ibid.* III. 245.
10. Hopkins, *Religions of India*, p. 273.
11. Man, Aboriginal Inhabitants of the Andaman Islands, dans *Jour. Anthr. Inst.* XII. 144.

dans les champs cultivés ou qu'on s'apprête à cultiver[1] ». Les corps des femmes ne sont pas toujours traités de la même manière que ceux des hommes. Ainsi, chez les Indiens Pieds-Noirs, ces derniers étaient attachés sur des arbres, hors de l'atteinte de loups, et on les y laissait sécher lentement au vent; quant aux corps des femmes ou des enfants, on les jetait dans la brousse ou dans la jungle, où ils devenaient rapidement la proie des animaux sauvages[2]. Chez les Tuski (Tchouktchis) qui incinèrent, ou plutôt bouillissent, les corps des hommes de bien, on ne brûle généralement pas les femmes à cause de la rareté du bois[3].

Les distinctions de classe influent aussi sur le traitement des morts. Dans quelques tribus américaines la crémation semble être le privilège des grands personnages[4]. Chez les païens du district des monts Obubura, Nigérie du Sud, « les corps des gens du commun sont enterrés dans la brousse et parfois même on se contente de les jeter sur le sol; mais les dépouilles des chefs et des personnes d'importance sont ensevelies dans leurs huttes ou dans les vérandahs adjacentes[5] ». Les Massaï jettent aux hyènes afin qu'elles les dévorent les corps des gens de peu; tandis qu'ils ensevelissent médecins et puissants personnages[6]. Les Nandi n'enterrent pas leurs morts à moins qu'ils n'aient été gens de haute importance[7]. Les Waganda ensevelissent leurs chefs dans des cercueils de bois, tandis qu'ils jettent les corps des esclaves dans la jungle[8]. Quelques autres peuplades africaines précipitent les corps des esclaves dans le marais ou l'étang le plus proche[9]. Les Thlinkit les confiaient à la clémence des flots marins[10]. Chez les Maoris, on ne pleurait pas beaucoup un esclave

1. Kollemann, *Victoria Nyanza*, p. 63 *sp*.
2. Yarrow, *Introduction to the Study of Mortuary Customs among the North American Indian*, p. 67.
3. Dall *op. cit.* p, 3 2.
4. Preuss, *op. cit.* p. 301.
5. Partridge, *Cross River Natives*. p. 237.
6. Hollis, *op. cit* p. 304, 305, 307; Eliot. *ibid.* p. XV.
7. Johnston. *Uganda*. II. 880.
8. Wilson and Felkin, *Uganda* 1, 188
9. Denham and Clapperton. *Travels in Northern and Central Africa'* II, 64 (indigènes de Ka o). Pogge *Im Reiche des Muata Jamwo*, p. 243 (Kalunda).
10. Holberg. Ethnographishe Skizzen über die Völker des russischen Amerika, dans *Acta Soc. Scient. Fenniæ*, IV. 32q. Dall. *op. cit.* p. 417, 420

mort, et l'on ne grattait pas ses os avec cérémonie[1]. La loi romaine des Douze Tables défendait d'embaumer les corps des esclaves[2]. On tient aussi compte des distinctions morales dans le traitement des morts. En plusieurs parties de l'Amérique Centrale, les cadavres des grands personnages qui avaient commis un crime étaient, tout comme ceux des gens du commun, livrés aux bêtes féroces[3]. Les Tuski (Tchouktchis) laissaient tout simplement pourrir les corps des méchants[4]. Au Groenland, on arrachait, puis on éparpillait, les membres du cadavre d'un malfaiteur[5]. A la même classe de faits appartiennent les châtiments infligés aux cadavres des criminels dans l'antiquité classique et dans l'ancienne Europe chrétienne[6].

Après cet exposé de faits nous allons passer à l'examen des causes dont procédèrent les devoirs envers les morts. D'abord on ne peut douter que ces devoirs ne se fondent, en une mesure considérable, sur le ressentiment par sympathie, comme c'est le cas pour les devoirs envers les vivants. La mort n'a pas le pouvoir d'abolir entièrement l'affection éprouvée pour une personne que l'on aimait quand elle vivait. Les coutumes et les rites relatifs à la mort sont pour une grande part très semblables, voire identiques, aux expressions naturelles de la douleur; et en dépit de leur caractère cérémonial, il est impossible de croire qu'ils ne soient absolument que simulation. D'après des témoins dignes de foi, s'il est vrai qu'il ne faut pas mesurer la douleur des noirs australiens aux flagellations qu'ils s'infligent et aux sonores lamentations qu'ils exhalent durant les funérailles, il n'est pas moins vrai que cette expression du désespoir « n'est point toute artificielle ou professionnelle[7] » et Man croit que, chez les insulaires des Andaman, l' « explosion de douleur est, dans la majorité des cas, tout à fait sincère[8] ». Mais les morts inspirent encore d'autres sentiments que la sympathie

1. Colenso, *op. cit.* p. 30.
2. *Lex Duodecim Tabularum*, X. 6.
3. Preuss, *op. cit.* p. 301.
4. Dall, *op. cit.* p. 382.
5. Rink, *Tales and Traditions of the Eskim* , p. 64.
6. Ayrault, *Des procez faicts au cadaver*, p. 5 *sqq.* Trummer, *Vorträge über Tortur*, etc. I. 455 *sqq.* *Supra*, I . 244.
7. Fraser, *Aborigines of New South Wales*, p. 44. Spencer and Gillen, *Native Tribes of Central Australia*, p. 510 *sq.*
8. Man, dans *Jour. Anthr. Inst* XII. 145.

ou la douleur : de là l'origine complexe des devoirs envers eux.

On ne suppose pas, en général, que les âmes des morts mènent une existence simplement passive. On les imagine capables d'agir sur les vivants, de leur procurer des avantages, ou, en tout cas, de leur nuire. La mort a développé leurs facultés à certains égards. Ils savent tout ce qui se passe sur la terre, ils savent ce que font ceux qu'ils ont laissés derrière eux. Leur puissance d'action est plus grande que celle qu'ils possédaient quand ils étaient liés à la chair. Ils ont été haussés à une sphère supérieure d'influence; on attribue des propriétés magiques même à leurs cadavres. Il se peut que leur caractère ne change pas, en somme, non plus que leur affection pour les amis survivants. Aussi deviennent-ils fréquemment les gardiens de leurs descendants. Chez les Amazoulous, le chef de chaque maison est adoré par ses enfants; et se rappelant la bonté qu'il leur témoignait de son vivant, ils disent : — « Maintenant qu'il est mort, il nous traitera encore de la même façon[1]. » Les Héréros invoquent les bénédictions de leurs amis et de leurs parents défunts, priant pour obtenir la victoire sur leurs ennemis, des troupeaux abondants, de nombreuses femmes, et la prospérité de leurs entreprises[2] Sur la Côte des Esclaves, Afrique Occidentale, le chef d'une famille devient, après décès, son protecteur; parfois même on le regarde comme le gardien de la communauté tout entière ou du village[3]. Les Mpongué apprennent aux enfants « à regarder les parents non seulement comme leurs protecteurs terrestres, mais comme des amis dans le pays des esprits[4] ». Les Gournditch-mara, en Australie, croyaient que « l'âme du père ou du grand-père défunt visitait parfois le descendant mâle dans des rêves, lui communiquant des charmes pour conjurer la maladie et l'ensorcellement[5] ». Le Veddah de Ceylan prie les âmes des membres défunts de sa famille « de vouloir bien, puisqu'elles

1. Callaway, *Religious System of the Amazulu*, p. 144 *sq*.
2. Andersson, *Lake Ngami*, p. 222.
3. Ellis, *Ewe-speaking Peoples*, p. 104. Voir aussi *ibid.* p. 24 (indigènes de la Côte des Esclaves et de la Côte de l'Or).
4. Wilson, *Western Africa*, p. 394.
5. Fison and Howitt, *Kamilaroi and Kurnai*, p. 278.

sont des puissances sympathiques parentes, bien que supérieures à l'homme, le diriger vers une vie qui plaise aux dieux et qui lui assure leur protection et leurs faveurs[2] ». Les Nayadis du Malabar, à l'occasion de certaines cérémonies, adressent aux âmes des défunts des prières solennelles afin qu'elles les protègent contre les bêtes féroces et les serpents[1]. Les peuples de culture védique faisaient appel à l'aide de leurs morts : — « O Pères, puisse le peuple du ciel nous accorder la vie ! puissions-nous poursuivre le chemin des vivants[3] ! » C'est ainsi également que les Fravashis zoroastriques qui correspondaient aux « Pères » védiques secouraient leur famille, leur village, leur ville ou leur pays[4]. Eschyle, dans ses *Euménides*, prête ces mots à Oreste : — « Mon Père m'enverra du secours de son tombeau[5]. » Le « Lar Familiaris », l'esprit tutélaire de la famille romaine, était sans aucun doute l'esprit d'un ancêtre défunt[6]. Les anciens Slaves croyaient que les âmes des pères veillaient sur leurs enfants et sur les enfants de ceux-ci. En Galicie on se figure toujours que les foyers sont hantés par les âmes des morts qui cherchent à se rendre utiles à la famille ; et chez les Tchèques, on s'imagine communément que les ancêtres défunts veillent sur les champs et les troupeaux de leurs descendants, et les assistent à la chasse et à la pêche[7].

Mais l'esprit tutélaire de l'ancêtre n'accorde pas ses faveurs pour rien. On doit le servir convenablement[8] ; et, si l'on néglige de le faire, il devient facilement très dangereux pour les membres de sa famille. Ces mêmes Africains

1. Nevill, Vaeddas of Ceylon, dans *Taprobanian* I. 194.
2. Iyer, Nayadis of Malabar, dans le *Bulletin* du Museum du Gouvernement de Madras, IV. 72.
3. *Rig-Veda*, X. 57. 5. *Cf.* Hopkins, *op. cit.* p. 143 *sq.*
4. *Yasts*, XIII. 66 *sqq.* etc.
5. Eschyle, *Eumenides*, 598.
6. Jevons, dans les *Romane Questions* de Plutarque, p. XLI. Rohde, *Psyche*, p. 232.
7. Ralston, *Songs of the Russian People*, p. 119, 121. Voir d'autres exemples du même genre dans Shooter, *Kafirs of Natal*, p. 161 ; Arbousset and Daumas, *Tour to the North-East of the Colony of the Cape of Good Hope*, p. 340 (Betchuanas) ; Casalis, *Basutos* p. 248 ; Wilken, *Het animisme bij de volken van den Indischen Archipel*, p. 194 *sqq.* ; Nansen, *Eskimo Life*, p. 290 (Groenlandais) ; Jessen, *Afhandling over de Norske Finners og Lappers Hedenske Religion*, p. 27 ; Friis, *Lappisk Mythologi*, p. 115 *sq.* ; von Düben, *Lappland*, p. 249 ; Abercromby, *Pre- and Proto-historic Finns*, I. 178 (Mordvin) ; von Wlislocki, *Volksglaube der Zigeuner*, p. 43 *sqq.* (Gypsies).
8. Wilken, *op. cit.* p. 194 *sq.* (peuples de l'Archipel malais). Abercromby, *op. cit.* I. 178 (Mordwin). Jessen, *op. cit.* p. 27 ; Friis, *op. cit.* p. 116 *sq.* (Lapons).

qui invoquent leurs morts dans l'adversité, les croient « capables d'exercer leur vengeance sur ceux qui ne subviennent pas largement à leurs besoins et à leurs plaisirs[1] ». Les Chaldéens pensaient que le défunt qui, en temps ordinaire, veillait avec soin sur le bien-être de ses enfants, se vengeait de leur négligence en revenant dans leurs demeures pour les tourmenter, en déchaînant contre eux la maladie, en les ruinant par ses malédictions[2]. Le poète védique prie les Pères en ces termes : — « Puissiez-vous ne pas nous faire de mal, quelque impiété que nous ayons commise en tant qu'hommes[3] ! » Les Fravashis viennent seulement au secours de ceux qui les traitent bien, et ils sont « redoutables pour ceux qui les mécontentent[4] ». Ovide nous raconte qu'à Rome, pour une fois que la grande fête en l'honneur des morts n'avait pas été célébrée et que les mânes n'avaient pas reçu leurs offrandes coutumières, ces esprits outragés se vengèrent des vivants, et la ville se trouva « embrasée par les bûchers funéraires qui l'entouraient[5] ». D'après les croyances slaves aussi, les morts « peuvent être amenés à tirer vengeance de leurs survivants négligents, si ceux-ci ne leur témoignent pas le respect qui convient[6] ».

Toutefois, nous ne devons pas conclure que, là où les esprits des ancêtres défunts sont invoqués comme protecteurs, ils soient nécessairement regardés comme essentiellement bienveillants envers leurs descendants[7]. Le professeur Jastrow écrit touchant les anciens Babyloniens et Assyriens : — « En général, les morts n'étaient pas favorablement disposés à l'égard des vivants, et ils étaient enclins à user du pouvoir qu'ils avaient de faire du mal plutôt que du bien. Ils ressemblaient par là aux démons ; et, chose remarquable, une importante classe de démons était connue sous le nom d'*ekimmu*, qui est un des termes communément employés pour désigner les ombres des morts[8]. » Les Grecs craignaient beaucoup leurs morts,

1. Rowley, *Religion of the Africans*, p. 90.
2. Halévy, *op. cit.* p. 368.
3. *Rig-Veda*, X. 15. 6.
4. *Yasts*, XIII. 31, 42, 51, 70, etc.
5. Ovide, *Fasti*, II. 549 *sqq.*
6. Ralston, *op. cit.* p. 335.
7. *Cf.* Karsten, *Origin of Worship* p. 122 *sqq.*
8. Jastrow, *op. cit.* p. 581.

ils croyaient leurs « héros » on ne peut plus irritables, et même, dans la suite, ils les regardèrent comme exclusivement malveillants[1]. Il appert des *Fastes* d'Ovide que la peur était le sentiment dominant des Romains par rapport aux esprits des trépassés, qu'ils supposaient errants pendant la nuit et capables de faire dépérir des hommes ou de les rendre fous par des enchantements[2]. Même en Chine, où les âmes des morts passent pour exercer un contrôle efficace sur la destinée des vivants[3], la croyance populaire leur prête des penchants plutôt malveillants : preuve en soit qu'on emploie le même mot pour désigner un « spectre » et un « démon », et que ce mot fait partie des épithètes injurieuses appliquées aux étrangers[4]. D'une façon générale, ma collection de faits m'a amené à cette conclusion que les morts sont plus souvent regardés comme des ennemis que comme des amis[5]; j'en crois pouvoir conclure aussi que le professeur Jevons[6] et Grant Allen[7] se trompent lorsqu'ils affirment que, d'après les croyances primitives, la malveillance des morts était en grande partie dirigée contre les étrangers seulement, tandis qu'ils veillaient avec une sollicitude toute paternelle sur la vie et la fortune de leurs descendants et des membres de leur clan.

Ainsi les Bondéis de l'Afrique Orientale ne semblent guère distinguer entre un démon et un ancêtre mort[8]. Les Fjort de Loango croient que les gens de bien qui ont quitté cette vie « deviennent généralement les ennemis des humains[9]. » D autres Africains affirment que les esprits des morts planent dans l'air « veillant sur le sort de leurs amis, hantant les maisons, tuant les enfants, mettant les bestiaux à mal, semant la maladie et la destruction », et sont entièrement malveillants à l'égard des vivants[10]. Touchant es indigènes de l'île Savage en Polynésie, on rapporte que « tous

1. Rohde, *Psyche*. p. 177 *sqq.*, 225 n. 4. Schmidt, *Die Ethik der alten Griechen*, II. 130.
2. Ovide, *Fasti*, V. 429 *sqq.* Granger, *Worship of the Romans*, p. 67.
3. De Groot, *op. cit.* (vol. V) II. 464.
4. Dennys, *Folk-Lore of China*, p. 73. Voir aussi Legge, *Religions of China*, p. 13, 201.
5. Steinmetz (*Ethnol. Studien zur ersten Entwicklung der Strafe*, I. 283) est arrivé à la même conclusion. Voir aussi Meiners, *Geschichte der Religioner*, I. 301 *sqq.* Karsten, *op. cit.* p. 115 *sqq.*
6. Jevons, *Introduction to the History of Religion*, p. 53 *sq.*
7. Grant Allen, *Evolution of the Idea o God*, p. 347 *sq.*
8. Dale, Natives inhabiting the Bondei Country, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXX. 233.
9. Dennett, *Folklore of the Fjort*, p. 11 *sq.*
10. Burton, *Lake Regions of Centra Africa*, II. 344.

les efforts des missionnaires échouent à détruire en eux la croyance à la malveillance des esprits, même de ceux qui les aimèrent le plus durant leur vie; les esprits des morts semblent être contraints de nuire aux vivants, sans même le vouloir[1] ». A Tahiti, on paraît avoir regardé les esprits des parents, des enfants, des frères et des sœurs « comme autant de démons[2] ». Les Maoris croient qu'en mourant « leurs parents les plus proches et les plus aimés changent de nature et deviennent méchants même à l'égard de ceux qu'ils ont aimés auparavant[3] ». Les indigènes d'Erromanga, Nouvelles-Hébrides, affirmaient que les esprits de tous leurs ancêtres défunts étaient pervers et parcouraient la terre en nuisant aux hommes[4]. Dans les tribus habitant l'embouchure de la rivière Wanigela, en Nouvelle-Guinée, tous les ancêtres morts sont supposés constamment aux aguets, pour frapper immédiatement de maladie ou de mort quiconque leur déplaît; aussi les indigènes se gardent-ils bien de faire ce qui pourrait éveiller leur colère[5]. Les indigènes australiens croient qu'une personne défunte reste longtemps malveillante après sa mort; et plus elle vous est proche plus elle vous est redoutable[6]. Les *anitos*, ou spectres, des Tagales, aux Iles Philippines, ne cherchent, eux aussi, qu'à nuire continuellement à leurs descendants; ils essaient de tuer les gens, surtout lorsque leur mort est toute récente, et ils sont la cause de presque toutes les maladies[7]. Les âmes défuntes ne se révèlent aux Saoras de la Présidence de Madras que par leurs méfaits : aussi mettent-ils tous les maux sur le compte des esprits ancestraux ou des dieux[8]. Dans les Provinces du Nord-Ouest de l'Inde, les *diwars*, ou *genii loci*, sont souvent « les esprits d'hommes de bien, de Brahmanes, ou de héros de village qui, une fois devenus objets de culte, arrivent à passer pour des démons fort malicieux[9] »; et chacun sait que les spectres de tous les natifs de caste inférieure sont malfaisants[10]. Les Tibétains estiment qu'un esprit est toujours méchant, qu'il revient sur la terre et cause des tourments soit pour satisfaire sa malveillance, soit pour se rendre compte de ce que l'on fait de son bien[11]. Les Finnois et d'autres peuples de même souche croyaient que les âmes des morts étaient généralement disposées à nuire aux vivants, et même à leurs plus proches parents[12]. Ainsi, d'après les Votyaks, une mère pouvait devenir, dès qu'elle était morte, l'ennemie de son propre en-

1. Thomson, *Savage Island*, p. 94.
2. Ellis, *Polynesian Researches*, I. 324 *sq.*
3. Taylor, *Te Ika a Ma i*, p. 18. Voir aussi *ibid.* p. 137, 221; Polack, *op. cit.* I. 242.
4. Robertson, *Erromanga*, p. 389.
5. Guise, Tribes inhabiting the Mouth of the Wassigala River, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXVIII. 216.
6. Fraser, *Aborigines of New South Wales*, p. 80. Curr, *The Australian Race*, I. 87.
7. Blumentritt, dans *Mittheil. d. kais. u. kön. Geograph. Gesellsch. in Wien*, p. 166 *sqq.* de Mas, *Informe sobre el estado de las Islas Filipinas en 1842*, Orijen de los habitantes de la Oceania, p. 15; Poblacion, p. 29, *Cf. ibid.* Poblacion, p. 17; Blumentritt, *l. cit.* 168 (Igorrotes).
8 Fawcett, *Saoras*, p. 43, 51.
9. Elliot, *Races of the North Western Provinces of India*, p. 243.
10. Crooke, *Popular Religion of Northern India*, I. 269.
11. Waddell, *Buddhism of Tibet*, p. 498.
12. Castren, *Nordiska resor och forskningar*, III. 121 *sqq.* Waronen, *Vainajainpalvelus muinaisilla Suomalaisilla*, p. 23.

fant[1]. Chez les Aïnos du Japon, « si un homme n'arrive pas à découvrir l'auteur de quelque particulière calamité qui l'accable, il aura tout lieu de l'attribuer à l'esprit d'une défunte épouse ou encore — belle-mère[2] »; un Aïno qui accompagnait Batchelor n'aurait pour rien au monde consenti à approcher de plus de vingt cinq ou trente mètres du lieu où l'on avait brûlé sa mère[3]. Les Koniagas croient qu'après sa mort tout homme devient un démon[4]. Les Esquimaux du centre assurent que les morts sont d'abord des esprits malveillants qui, très souvent, rôdent à l'entour des villages, causant la maladie, accumulant des méfaits, tuant des hommes par leur attouchement; mais dans la suite ils atteignent le repos et, dès lors, ne sont plus à craindre[5]. Les Tarahumares du Mexique redoutent leurs morts; une mère demande à son enfant décédé de s'en aller et de ne plus revenir; et la veuve en larmes implore son mari de ne pas emporter ses propres fils ou filles, et de ne pas leur faire de mal[6]. Bridges rapporte que le mot fuégien pour désigner un spectre : *cushpich*, est aussi un adjectif qui signifie « effrayant redoutable, terrible[7] ».

Cette croyance que les morts ont un caractère irritable ou malveillant s'explique aisément. Comme l'a fait observer l'évêque Butler, nous présumons qu'une chose restera telle qu'elle est, sauf quand nous avons quelque raison de croire qu'elle se modifiera[8]. Or, dans le cas des âmes de leurs amis trépassés, les hommes peuvent avoir une raison de supposer qu'elles subissent un changement. La mort est communément regardée comme le plus grand des malheurs : donc les morts doivent être extrêmement mécontents de leur sort. D'après les idées primitives on ne meurt que si l'on est tué — par la magie, sinon par la force — et la mort ainsi conçue a naturellement pour effet de rendre l'âme hostile et vindicative. Cette âme envieuse des vivants, et qui désire la compagnie de ses vieux amis, rien d'étonnant qu'elle leur envoie des maladies pour qu'ils trépassent à leur tour. Les Bassoutos assurent que leurs ancêtres défunts s'efforcent continuellement de les attirer à eux : aussi leurs attribuent-ils toute maladie[9]; et les Tarahumares du Mexique tiennent que, si

1. Buch, Die Wotjäken, dans *Acta Soc. Scient. Fennicæ*, XII. 607.
2. Howard, *Life with Trans-Siberian Savages*, p. 196.
3. Batchelor, *Ainu of Japan*, p. 220 *sq.*
4. Holmberg, dans *Acta Soc. Scient. Fennicæ*, IV. 402.
5. Boas, dans *Ann. Rep. Bur. Eth.* VI. 591.
6. Lumholtz, *Unknown Mexico*, I. 380, 382.
7. Bridges, Manners and Customs of the Firelanders, dans *A Voice for South America*, XIII. 211.
8. Butler, *Analogy of Religion*, I. 1, p. 82.
9. Casalis, *op. cit.* p. 249.

les morts rendent leurs parents malades, c'est par un sentiment de solitude, afin donc que ces malades rejoignent en mourant ceux qui sont partis avant eux[1]. Mais l'idée que l'âme désincarnée est en somme un être plein de malignité, guettant constamment l'occasion de nuire aux vivants, se lie sans nul doute étroitement à la crainte instinctive des morts, laquelle dérive elle-même de la peur de la mort.

On cite, il est vrai, de nombreux exemples de sauvages qui affrontent la mort avec une parfaite indifférence ou qui, loin de la regarder comme un grand mal, n'y voient que le passage d'une vie à une autre vie sensiblement pareille[2]. Mais c'est un fait souvent observé parmi nous qu'une personne sur le point de mourir se résigne à son sort avec le plus grand calme, alors qu'elle avait craint la mort pendant toute sa vie. D'ailleurs la peur de la mort peut être déguisée par l'insouciance, détournée par l'excitation, ou mitigée par le fait de mourir en compagnie. Il y a des peuples réputés pour leur bravoure, et qui néanmoins redoutent beaucoup la mort[3]. Nul n'est complètement exempt de ce sentiment, mais il varie beaucoup en force suivant les races et les individus. Chez certains sauvages, il est si développé que la simple mention de la mort leur est insupportable[4]. Or à la peur de la mort se mêle inextricablement la peur des morts. Là où il y a eu mort, la

1. Lumholtz, *Unknown Mexico*, I. 380.

2. Turner, Ethnology of the Ungava District, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* XI. 192 (Esquimaux de la baie d'Hudson), 269 *sq.* (Indiens de la baie d'Hudson). De Brebeuf, Relation de ce qui s'est passé dans le pays des Hurons, dans *Relations des Jésuites*, I. 1636, p. 129. Roth, *North-West-Central Queensland Aborigines*, p. 161. Tregear, Niue, dans *Jour. Polynesian Soc.* II. 14 (indigènes de l'île Savage). Williams and Calvert, *Fiji*, p. 204 *sq.* Romilly, *From my Verandah in New Guinea*, p. 45 (insulaires des Salomon). Georgi, *op. cit.* III. 266 (chamans sibériens). Monrad, *op. cit.* p. 23 (nègres d'Accra). Brinton, *Religions of Primitive Peoples*, p. 72.

3. Par ex. les Kalmouks (Bergmann, *Nomadische Streifereien unter den Kalmüken*, II. 318 *sqq.*) et les anciens Caraïbes (Müller, *Geschichte der Amerikanischen Urreligionem*, p. 215).

4. Dunbar, Pawnee Indians, dans *Magazine of American History*, VIII. 742. Batchelor, *Ainu of Japan*, p. 203. Bergmann, *op. cit.* II. 318. Bosman, *Description of the Coast of Guinea*, p. 327 (nègres de Fida). Du Chaillu, *Explorations in Equatorial Africa*, p. 338. Kropf, *Das Volk der Xosa-Kaffern*, p. 155. Pour d'autres exemples de la grande frayeur que cause la mort à certains sauvages, voir Bridges, dans *A Voice for South America*, XIII. 212 (Fuégiens); Muller, *Geschichte der Amerikanischen Urreligionem*, p. 215 (Caraïbes); Dunbar, dans *Magazine of American History*, V. 334 (diverses tribus nord-américaines); Brinton, *Myths of the New World*, p. 238; Georgi, *op. cit.* II. 400 (Iakoutes); Bosman, *op. cit.* p. 130 (indigènes de la Côte de l'Or).

place est abandonnée[1], ou la hutte détruite[1], ou le cadavre enlevé aussi rapidement que possible[2]. Les survivants essaient de chasser le spectre en l'effrayant par des coups de fusil[3], ou en tirant dans la tombe même[4], ou en lançant derrière eux, quand ils ont enterré le cadavre, des bâtons et des pierres[5]. Pour empêcher le retour du spectre, on place le cadavre face contre terre[6], ou l'on attache solidement ses membres[7], ou bien encore, dans les cas extrêmes, il est fixé au sol par le moyen d'un pieu qui le traverse[8]. Nous pouvons admettre que ces pratiques funèbres, et bien d'autres, sont par ailleurs en rapport étroit avec la crainte de la souillure de la mort; car alors même que leur objet immédiat est de tenir le spectre à distance, il est probable qu'elles sont dues en grande partie au fait que l'on redoute sa présence pour une raison particulière : on s'imagine qu'il est le siège d'une contagion mortelle[9]. Il me semble que certains autres anthropologues, dans leurs explications des cérémonies funèbres, ont beaucoup trop mis l'accent sur l'activité volontaire des esprits. Un exemple. La coutume très répandue qui consiste à emmener le ca-

1. Dorman, *op. cit.* p. 22 (Indiens nord-américains). Von den Steinen, *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens*, p. 502 (Bororós). Hyades et Deniker, *Mission scientifique du Cap Horn*, VII. 379 (Fuégiens). Curr, *The Australian Race*, I. 44. Fraser, *Aborigines of New South Wales*, p. 82. Spencer and Gillen, *Native Tribes of Central Australia*, p. 498. Worcester, *Philippine Islands*, p. 496 (Tagbanuas de Busuanga). Bailey, Veddahs of Ceylon, dans *Trans. Ethn. Soc.* N. S. II. 296; Deschamps, *Carnet d'un voyageur*, p. 383 (Veddahs). Decle, *op. cit.* p. 79 (Barotsés). Von Düben, *Lapp land*, p. 241, 249.

2. Hyades et Deniker, *op. cit.* VII. 379 (Fuégiens). Batchelor, *Ainu of Japan*, p. 222 *sq.* Worcester, *op. cit* p. 108 *sq.* (Tagbanuas de Palawan). Butler, *Travels in Assam*, p. 228. Fawcett, *Saoras*, p. 50 *sq.* Cunningham, *Uganda*, p. 130 (Bavuma).

3. Howard, *op. cit.* p. 197 (Aïnos). Selenka, *SonnigeWelten*, p. 89 (Dayaks). L'allure rapide du cortège funèbre chez les Bataks (Von Brenner, *Besuch bei den Kannibalen Sumatras*, p. 235) appartient sans doute au même ordre de faits.

4. Von Brenner, *op. cit.* p. 235 (Bataks). Fawcett, *Saoras*, p. 46 *sq.*

5. Von Brenner, *op. cit.* p. 235 (Batahs). Von Wlislocki, *Volksglaube der Magyaren*, p. 134.

6. Crooke, *Tribes and Castes of the North-Western Provinces*, I. 45 (Aheriyas, dans le Douâb), 287 (Banghis, la tribu des balayeurs de l'Hindoustan). Ralston, *op. cit.* p. 320 (anciens Bohémiens).

7. Dorsey, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* XI. 420 (Omahas). Crooke, *op. cit.* I. 44 (Aheriyas, dans le Douâb).

8. Zimmer, *Altindisches Leben*, p. 402 (peuple védique). Turner, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* XI. 491 (Esquimaux de la baie d'Hudson). Yarrow, *ibid.* I. 98 (Pimas de l'Arizona). Southey, *History of Brazil*, I. 248 (Toupinambas). Les noirs eux-mêmes disent que l'empaquetage et le ligotage du cadavre, pratique courante dans diverses tribus australiennes, doit servir à « empêcher l'esprit du défunt de sortir de son lit pour errer dans la nuit, troubler les vivants et leur faire du mal (Fraser, *Aborigines of New South Wales* p. 79 *sq.*; voir aussi Curr, *The Australian Race*, I. 44, 87).

9. *Supra*, II. 245. Hyltén-Cavallius, *Wärend och Wirdarne*, I. 472 (Moyen-Age).

10. *Cf. supra*, II. 291. Sur la contagion de la mort, voir aussi Crawley, *The Mystic Rose*, p. 95 *sqq.*

davre par une autre ouverture que la porte[1], a été généralement interprétée comme un moyen d'empêcher l'esprit de retrouver le chemin de son ancien logis; mais divers faits indiquent qu'elle peut aussi provenir du désir de ne pas exposer à une souillure la sortie habituelle de la maison. D'après le Vendîdâd, un souffle de mort flotte sur le chemin qu'a parcouru un cadavre : c'est pourquoi ni homme, ni troupeau, ni aucun être appartenant au monde d'Ahura Mazda n'est autorisé à suivre cette route avant que le souffle mortel n'ait été chassé aux enfers[2]. A Séoul, capitale de la Corée, se trouve une petite porte percée dans l'enceinte de la ville et connue sous le nom de « Porte des Morts »; c'est par cette porte seule qu'on peut emmener les cadavres, et nul ne doit hasarder d'entrer par là dans la ville[3]. En Chine, il est même d'usage qu'un messager apportant des nouvelles de mort s'abstienne strictement de franchir le seuil des maisons auxquelles il frappe, à moins que les habitants eux-mêmes ne le prient d'entrer[4]. Chez les Kwakiutl, Indiens de la Colombie Britannique, un homme en deuil, étant regardé comme impur, « ne doit pas entrer par la porte de la maison; l'on en pratique une autre pour son usage personnel »; les jeunes filles pubères, dans leurs périodes d'impureté, ne peuvent quitter leur chambre ou y entrer que par un trou pratiqué dans le plancher[5]; et les hommes qui se sont souillés en mangeant de la chair humaine n'ont permission de sortir, pendant quatre mois, que par une porte secrète, derrière la maison[6]. Il n'est pas jusqu'aux cérémonies de l'eau et du feu,

1. Tylor, *Primitive Culture*, II. 26 *sq.* Frazer, dans *Jour. Anthr. Inst.* XV. 69 *sq.* Trumbull, *Threshold Covenant*, p. 23 *sqq.* Liebrecht, *Zur Volkskunde*, p. 372, 373, 414 *sq.* Lippert, *Christenthum, Volksglaube und Volksbrauch*, p. 391 *sq.* Egede, *Description of Greenland*, p. 152 *sq.*; Nansen, *Eskimo Life*, p. 245 *sq.* (Groenlandais). Turner, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* XI. 191 (Esquimaux de la baie d'Hudson). Mc Nair Wright, *Among the Alaskans*, p. 313. Jochelson, Koryak Religion, dans *Jesup North Pacific Expedition*, VI. 110 *sq.* Georgi, *op. cit.* III. 26 *sq.*; Jackson, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXIV. 406 (Samoyèdes). Ramseyer and Kühne, *Four Years in Ashantee*, p. 50. Kalund, Skandinavische Verhältnisse, dans Paul, *Gründriss der germanischen Philologie*, II. pt. II. 227 (anciens Scandinaves).

2. *Vendîdâd*, VIII. 14 *sqq.* Darmesteter, dans *Sacred Books of the East*, IV. p. LXXIV, *sq.*

3. Trumbull, *Threshold Covenant*, p. 24.

4. De Groot, *op. cit.* (vol. II) I. 644.

5. Boas, dans *Fifth R port on the North Western Tribes of Canada*, p. 42 *sqq.*

6. *Idem*, cité par Frazer, *Golden Bough*, I. 342 *sq.* Chez les Bhuiyâr, tribu dravidienne du Mirzapour méridional, chaque maison a deux portes dont l'une est réservée aux femmes

accomplies à l'occasion d'un décès, qui n'aient été représentées comme des moyens d'empêcher l'esprit d'attaquer les vivants, en plaçant entre ceux-ci et lui une barrière physique d'eau et de feu[1]. Mais je ne vois aucune raison d'admettre avec Sir J. G. Frazer que « les conceptions de souillure et de purification ne sont que des fictions, bâties en des temps plus récents, pour expliquer le but d'une cérémonie dont on avait oublié l'intention première[2] ».

Il est évident que les croyances relatives au caractère, à l'activité et à l'influence polluante des morts déterminent en grande partie la conduite des survivants. Ils sont naturellement désireux de se rendre favorable l'âme désincarnée, de détourner sa malveillance, de la tenir à distance, d'éviter la souillure de la mort. L'intérêt personnel est souvent un motif manifeste d'actes et d'omissions qui sont regardés comme des devoirs envers les morts, et la prudence contribue pour une large part à les faire déclarer obligatoires. On en a un exemple particulièrement probant dans le cas des offrandes aux morts. Les Indiens de la rivière Thompson, dans la Colombie Britannique, répandent quelques aliments sur le sol de la tombe, afin que le défunt « ne revienne pas dans la maison en quête de nourriture,

pendant leur menstruation; et lorsqu'une femme en cet état doit quitter la maison, « elle est obligée de ramper sur ses mains et ses genoux afin de ne pas souiller le chaume du toit par son contact. » (Crooke, *Tribes and Castes of the North-Western Provinces*, II. 87). Chez les Indiens de la rivière Thompson, dans la Colombie Britannique, on faisait entrer la viande dans la hutte de chasse par un trou pratiqué au revers de l'édifice, car la porte commune servait aux femmes, et les femmes étaient regardées comme impures (Teit, Thompson Indians, dans *Memoirs of the American Museum of Natural History*, Anthropology, I. 347). Si, en d'autres cas, on interdit aux gens ordinaires d'user d'une porte par laquelle a passé une personne sacrée, c'est évidemment parce que l'on regarde le contact avec sa sainteté comme dangereux. Dans quelques îles des mers du Sud où l'enfant premier-né, garçon ou fille, était tout particulièrement sacré, nul n'était autorisé à franchir la porte par laquelle il, ou elle, avait pénétré dans la maison paternelle (Gill, *Life in the Southern Isles*, p. 46). « Dans quelques parties du Pacifique, la porte par laquelle avait passé le roi ou la reine en ouvrant un temple était condamnée, et devenait sacrée à jamais » (Turner, *Nineteen Years in Polynesia*, p. 328). Ezéchiel (XLIV, 2 *sq.*) prête au Seigneur les paroles suivantes : « Cette porte sera fermée, elle ne s'ouvrira point, et personne n'y passera; car l'Eternel, le Dieu d'Israël, est entré par là : c'est pourquoi elle restera fermée. Elle est pour le prince... Il entrera par le chemin du vestibule de la porte, et il sortira par le même chemin. » Chez les Arabes, aux temps anciens, ceux qui revenaient du pèlerinage de la Mecque n'entraient pas dans leur maison par la porte, mais par un trou percé dans le mur de derrière (Palmer, dans *Sacred Books of the East*, VI. 27, n. 1). Cette pratique fut interdite par Mahomet (*Koran*, II. 185).

1. Frazer, dans *Jour. Anthr. Inst.* XV. 76 *sqq.*

2. On doit toutefois ajouter que l'important essai de Sir J. G. Frazer sur le sujet (*Burial Customs*) ne représente peut-être pas exactement les vues actuelles de l'auteur, ayant paru il y a bien des années.

apportant ainsi aux gens la maladie[1]. » Chez les Iroquois, « quand meurt un enfant au berceau, on place dans sa mains deux morceaux d'étoffe imbibés de lait maternel, afin que son esprit ne revienne pas hanter la mère en deuil[2] ». Lorsqu'on demandait aux nègres d'Accra pourquoi ils tuaient des animaux sur la tombe de leurs amis, ils répondaient qu'ils agissaient ainsi pour empêcher les esprits d'errer[3]. Les Monboutou placent de l'huile et des victuailles dans la petite hutte qu'ils érigent pour les morts en pleine forêt, afin que les esprits de ceux-ci ne reviennent pas dans leurs anciennes demeures, en quête d'aliments[4]. C'est pour la même raison que les Bataks de Sumatra placent diverses choses dans la tombe de leurs amis défunts, demandent aux morts de se tenir tranquilles et de ne pas désirer trop vivement la compagnie des vivants, puis finissent leur allocution en ces termes : « — Ici, vous avez encore du *sirih* et du tabac ; et chaque année, au temps de la moisson, nous vous donnerons du riz[5]. » Chez les Tchouvaches, le fils dit à son père défunt : — « Nous gardons votre souvenir au moyen d'une fête ; voici du pain et divers aliments pour vous, vous avez devant vous tout ce qu'il vous faut ; ne revenez pas nous trouver[6]. » Conserver et employer des objets ayant appartenu à un mort passe pour très particulièrement dangereux. Les Gypsies brûlent sur la tombe tous les biens meubles dont le défunt s'est servi durant sa vie, « car, si on ne le faisait pas, son âme reviendrait tourmenter ses parents et réclamer son bien[7] ». Un Saora justifiait de la façon suivante la coutume de brûler tous les biens d'une personne défunte : — « Si nous ne les brûlons pas avec le corps, la *kulba* (ou âme) reviendra pour nous les demander et nous inquiétera[8] ». Les Cafres croient que « la personnalité d'un défunt hante ce qui lui appartint[9] ». Chez les Toupinambas du Brésil, « quiconque possède un objet ayant appartenu au mort

1. Teit, *loc. cit.* p. 329.
2. Smith, Myths of the Iroquois, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* II. 69.
3. Monrad, *op. cit.* p. 26.
4. Burrows, *op. cit.* p. 103.
5. Von Brenner, *op. cit.* p. 234 *sqq.*
6. Castrén, *op. cit.* III. 123 *sq.*
7. Von Wlislocki, *Volksglaube der Zigeuner*, p. 100.
8. Fawcett, *op. cit.* p. 47.
9. Kidd, *The Essential Kafir*, p. 83.

le rend, afin qu'il soit enseveli avec lui, faute de quoi le mort reviendrait le réclamer[1] ». Les poutres de la maison dans laquelle meurt un Indien Navaho sont abattues sur sa dépouille, puis d'ordinaire on y met le feu ; rien dès lors n'induirait un Navaho à toucher au bois ou même à s'aventurer près de la maison, car les ombres des morts sont supposées « promptes à s'irriter de toute intrusion ou des libertés qu'on prendrait avec elles ou avec leurs biens[2] ». Sitôt décédé un des leurs, les Groenlandais « jettent dehors tous les objets qui lui ont appartenu ; s'ils ne le faisaient pas, ils seraient souillés, et le malheur entrerait dans leur vie. La maison est vidée de ses meubles jusqu'au soir, c'est-à-dire jusqu'à ce que l'odeur du cadavre se soit dissipée[3] ».

La peur des morts a aussi induit les vivants à s'abstenir de piller ou de violer les tombes. Les Omahas croient que, si quelqu'un touchait aux aliments exposés sur une tombe, « le spectre du défunt les arracherait au voleur, lui paralyserait la bouche, lui déformerait le visage pour le reste de ses jours ; il se pourrait encore que le voleur fût poursuivi par le spectre ; les aliments perdraient pour lui toute saveur et la faim tenaillerait à jamais le sacrilège[4] ». Les Coroados brésiliens « évitent de troubler le reposoir des morts, crainte que ceux-ci ne leur apparaissent et ne les tourmentent[5] ». Les Maoris tiennent que la violation d'une sépulture exposerait le criminel à la maladie et à la mort[6]. L'extrême répugnance des Chinois en cette matière se fonde sur la conviction que l'esprit de la personne ensevelie hanterait le violateur de son repos, lui jetterait un mauvais sort ou provoquerait sa mort[7]. D'après les croyances populaires des Magyars, prendre quoi que ce soit qui appartienne à une tombe, fût-ce une fleur, c'est

1. Southey, *op. cit.* I. 248. Cf. von den Steinen, *Unter den Naturvöklern Zentral-Brasiliens*, p. 502 (Bororos).
2. Mindeleff, Navaho Houses, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* XVII. 487.
3. Cranz, *op. cit.* I. 217.
4. La Flesche, Death and Funeral Customs among the Omahas, dans *Jour. American Folk-Lore*, II. 11. *Cf.* Reid, dans *Jour. Anthr. Inst.* III. 112 (Chippewas).
5. Von Spix and von Martius, *Travels in Brazil*, II. 251.
6. Polack, *op. cit.* I. 112.
7. Dennys, *op. cit.* p. 26. De Groot, *op. cit.* (vol. IV) II. 446 *sq.*

se vouer au malheur pour le reste de la vie[1]. Les Roumains de Transylvanie pensent que la personne qui cueille une fleur sur une tombe meurt en conséquence de cet acte; si elle ne fait qu'en respirer le parfum, elle perd son odorat[2].

La transgression de la coutume ancestrale, nous l'avons vu, passe pour être châtiée par les esprits des morts; et le caractère sacré attaché au testament vient en grande partie d'une crainte superstitieuse. La croyance des Slaves du Sud, d'après laquelle l'âme du père maudit du fond de la tombe le fils qui n'obéit pas à ses dernières volontés[3], a sa contre-partie dans les chartes foncières anglo-saxonnes qui contiennent une clause dénonçant, voire maudissant, quiconque attaquerait les droits du donataire[4].

Nul doute non plus que la coutume de louer les morts ne soit souvent une manière de les flatter et que les lamentations dont ils font l'objet ne soient pas toujours absolument sincères[5]. Par leurs excessives démonstrations de douleur, les insulaires des Andaman espèrent se concilier les esprits des trépassés, et se préserver des nombreuses infortunes qui, sans cela, ne manqueraient pas de les accabler[6]. Les indigènes de l'Australie Centrale sont persuadés que « sans une suffisante ostentation de douleur ils s'aliéneraient l'*Ulthana*, ou esprit du défunt, offensé par leur insensibilité[7]. Les Angmagsaliks de la côte orientale du Groenland disent que, s'ils hurlent et gémissent et s'imposent encore d'autres rites de deuil, c'est « pour prévenir la colère du défunt[8] ». Mais les déplorations bruyantes des gens en deuil, tout de même que les cris que l'on pousse après un décès[9], peuvent aussi marquer le dessein de chasser le spectre, ou peut-être la mort elle-même.

1. Von Wlislocki, *Volksglaube der Magyaren*, p. 135. *Cf. Idem*, *Volksglaube der Zigeuner*, p. 96 *sq.*
2. Prexl, Geburts- und Todtengebräuche der Rumänen in Siebenbürgen, dans *Globus*, LVII. 30.
3. *Supra*, . 620.
4. Pollock and Maitland, *History of English Law before the Time of Edward I*, II. 251 *sq.*
5. Voir Gibbs, *loc. cit.* p. 205 (tribus du Washington occidental et de l'Orégon nord-ouest); Wied-Neuwied, *Reise nach Brasilien*, II. 56 (Botocudos).
6 Man, dans *Jour. Anthr. Inst.* XII. 145.
7. Spencer and Gillen, *Native Tribes of Central Australia*, p. 510.
8. Holm, Ethnologisk Skizze af Angmagsalikerne, dans *Meddelelser om Grönland*, X. 107.
9. Spencer and Gillen, *op. cit.* p. 506. *Cf.* Robertson Smith, *Religion of the Semites*, p. 432, n. 2.

La peur est certainement un motif très commun des rites de deuil et de funérailles qui ont été interprétés comme des devoirs envers les morts. C'est le cas des diverses méthodes imaginées pour le traitement des cadavres. Ainsi la coutume de le laisser en pâture aux bêtes de proie[1] vise délibérément, du moins quelquefois, à empêcher l'esprit d'errer. Les Héréros accompagnant Chapman disaient de leurs camarades malades qui faisaient partie de son escorte : — « Il faut les chasser et les laisser manger par les loups ; alors ils ne viendront pas nous ennuyer[2] ». La crémation fut aussi souvent employée à cette fin de préserver les vivants de la visite importune des morts ou, selon le cas, de les protéger efficacement contre la contagion de la mort[3]. Chez le peuple de culture védique, tandis qu'on brûlait les dépouilles des morts, on criait à pleine voix : — « Va-t'en, va-t'en donc, ô Mort ! Epargne nos fils et nos hommes[4] ! » Dans le Nord de l'Inde, les cadavres de tous les gens de caste inférieure sont ou incinérés ou ensevelis face contre terre, afin que le mauvais esprit ne puisse s'échapper et revenir troubler ses voisins[5]. Les Nâyars de Malabar croient non seulement qu'ils procurent la paix à l'esprit du défunt en recueillant ses cendres et en prenant soin d'elles, mais, « chose bien plus importante », que désormais « l'esprit pacifié ne nuira pas aux membres vivants du Taravâd (maison ou famille), ne fera pas avorter les femmes, ne changera pas les hommes en déments comme s'ils étaient possédés, et ainsi de suite[6] ». Au Tibet, c'est par la crémation qu'on se débarrasse d'un esprit qui manifeste sa présence dans les rêves, ou en suscitant du délire, voire une folie passagère[7]. Dans sa description des indigènes de l'île Savage, Thomson parle d'une mère qui détruisit par le feu le tombeau de sa propre

1. Sur cette coutume voir aussi Murdoch, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* IX. 424 *sq.* (Esquimaux de Point Barrow); Nordenskiöld, *Vegas färd kring Asien och Europa*, II. 93 (Tchouktchis); Andersson, *Notes on Travel in South Africa*, p. 234 (Ovambo).

2. Chapman, *Travels in the Interior of South Africa*, II. 282.

3. *Cf.* Rohde, *Psyche*, *op. cit.* p. 28 *sqq.* (anciens Grecs); Preuss, *op. cit.* p. 294.

4. *Rig-Veda*, X. 18. 1.

5. Crooke, *Popular Religion of Northern India*, I. 269.

6. Fawcett, dans le *Bulletin* du Museum du Gouvernement de Madras, III. 251. Voir aussi Iyer, Nayadis of Malabar, *ibid.* IV. 71.

7. Waddell, *op. cit.* p. 498.

fille, afin de brûler l'esprit qui la harcelait[1]. Chez les anciens Scandinaves, les corps des personnes dont on croyait voir errer le fantôme étaient exhumés et brûlés[2]. On fait exactement de même, aujourd'hui, en Albanie[3].

L'ensevelissement lui-même a servi à des fins analogues[4]. D'après le voyageur danois Monrad, les nègres d'Accra déclarent expressément qu'en recouvrant de terre le corps d'une personne décédée ils empêchent son esprit d'errer et de tourmenter les survivants; et Monrad ajoute que la même superstition, exactement, règne au Danemark, dans le Jutland[5]. Cette croyance, on la retrouve dans un mot suédois qui en a préservé la trace : *jord-fästa*, désignant l'acte d'enterrer un cadavre, signifie littéralement « attacher à la terre » (anglais : *fasten*). Dans le Gotland, en Suède, il y avait une vieille tradition se rapportant à un nommé Takstein, homme arrogant et cruel, qui, après avoir persécuté les gens pendant sa vie, les hantait après sa mort : en conséquence de quoi « un sorcier finit par l'attacher à la terre d'une telle façon que se tint tranquille désormais[6] ». Mais à l'ensevelissement on joignit des précautions supplémentaires contre le retour de l'esprit. Högström dit que les Lapons enveloppaient avec soin leurs morts dans un linceul pour que l'âme ne pût s'échapper[7]. La pratique de placer des bûches ou des pierres à même le cadavre a peut-être une origine analogue; dans quelques tribus de Queensland, quand un individu a été mis à mort par la tribu tout entière pour un crime exceptionnellement grave, on remplace les bûches ordinaires par des boomerangs, évidemment par crainte du fantôme[8]. Les Tchouvaches fichent deux pieux en travers du cercueil d'un mort dans le but d'empêcher celui-ci de soulever le couvercle[9]. C'est souvent pour empêcher les morts d'errer qu'on munit les tombeaux de tertres, de pierres

1. Thomson, *Savage Island*, p. 134.
2. Kalund, *loc. cit.* p. 227.
3. Von Hahn, *Albanesische Studien*, I. 163.
4. *Cf.* Frazer, dans *Jour. Anthr. Inst.* XV. 64 *sq.*; Preuss, *op. cit.* p. 292 *sq.*
5. Monrad, *op. cit.* p. 13.
6. Läffler, *Den gottlä dska Taksteinar-sägnen*, p. 5.
7. Högström, *Beskrifning öfver de til Sveriges Krona lydande Lapmarker*, p. 207.
8. Roth, *op. cit.* p. 165.
9. Castrén, *op. cit.* III. 121

tombales, ou de clôtures[1]. Les Omahas n'érigent pas de tertre au-dessus d'un homme qui a été tué par la foudre, mais ils l'ensevelissent face contre terre et lui fendent la plante des pieds, avec la conviction qu'ainsi il s'en ira dans le pays des esprits sans troubler davantage le monde des vivants[2]. Les indigènes de l'île Savage entassent de lourdes pierres sur les tombes afin de maintenir l'esprit au fond[3]. Les Tchérémisses croient que les esprits ne peuvent franchir les palissades dont ils entourent les tombes[4]. Quand on interprète certaines cérémonies, consistant par exemple à frapper l'air pendant des funérailles ou à sonner des cloches, comme autant de moyens d'écarter du mort les mauvais esprits, nous avons toutes raisons de soupçonner que leur premier objet fut d'écarter des vivants l'esprit du mort. En Australie Centrale, durant les funérailles, les femmes frappent l'air de la paume de leurs mains dans le but exprès de chasser l'esprit loin du campement qu'il est supposé hanter; quant aux hommes, ils fouettent l'air avec leurs cordes à lances[5]. Les Bondéis de l'Afrique Orientale effraient les esprits en battant du tambour[6]. Et à Port Moresby, en Nouvelle-Guinée, la première fois que fut sonnée la cloche de l'église, les indigènes remercièrent les missionnaires d'avoir dispersé de nombreuses bandes d'esprits[7].

Que le jeûne de deuil soit essentiellement une précaution prise par les survivants, et non un tribut aux morts, c'est ce qui ressort avec évidence d'un précédent chapitre où l'on a déjà entretenu le lecteur de cette matière[8]; aussi n'y revient-on pas. Quand les gens que concerne le deuil se mutilent, s'entaillent, se frappent eux-mêmes, il semble qu'à l'origine l'objet de tels actes ait été souvent d'écarter la contagion de mort[9]. Chez les Bédouins du Maroc, les femmes participant aux funérailles non seulement s'égra-

1. *Cf.* Frazer, dans *Jour. Anthr. Inst.* XV. 65 *sq.*; Preuss, *op. cit.* p. 293.
2. Dorsey, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* XI. 420. La Flesche, dans *Jour. American Folk-Lore*, II. 11.
3. Thomson, Savage Island, p. 52.
4. Castrén, *op. cit.* III. 122.
5. Spencer and Gillen, *Native Tribes of Central Australia*, p. 506.
6. Dale, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXV. 238.
7. Chalmers and Gill, *Work and Adventure in New Guinea*, p. 260.
8. *Supra*, I. 290 *sqq.*
9. Cf. Frazer, *Golden Bough*, I. 302.

tignent le visage, mais frottent leurs blessures avec de la bouse de vache, et la bouse de vache passe pour un agent purificateur. Se peindre le corps, revêtir un costume spécial, sont des coutumes de deuil que l'on a interprétées comme autant de tentatives des survivants pour se déguiser[1]; mais la seconde peut avoir dérivé de l'idée qu'une personne en deuil est plus ou moins souillée pendant un certain temps et que, par suite, l'habit qu'elle a porté étant le siège d'une contagion ne peut plus servir désormais. Egede écrit, touchant les Groenlandais : — « S'il leur arrive de toucher un cadavre, ils quittent immédiatement les vêtements qu'ils portaient; c'est aussi la raison pour laquelle ils endossent de vieux habits quand ils se rendent à un enterrement, en quoi ils s'accordent avec les Juifs [2]». Nul doute enfin que l'interdiction si générale de mentionner le nom d'une personne défunte[3] ait été dictée en première instance par la peur et non par le respect qu'inspire le mort. Le nommer, c'est l'appeler; les Indiens du Territoire de Washington vont même jusqu'à changer leurs propres noms quand meurt un de leurs parents, « étant persuadés que les esprits des morts reviennent s'ils entendent appeler le même nom qu'ils avaient coutume d'ouïr avant leur décés[4]». Mais à part cela, probablement obéit-on au sentiment que le nom même d'un mort comporte une souillure, ou en tout cas suscite une association d'idées pénible qui fait que, même parmi nous, bien des gens

1. Frazer, dans *Jour. Anthr. Inst.* XV. 73. *Idem*, Folk-Lore in the Old Testament, dans *Anthropological Essays presented to E.-B. Tylor*, p. 110.

2. Egede, *op. cit.* p. 197.

3. Tylor, *Researches into the Early History of Mankind*, p. 144. Nyrop, Navnets magt, dans *Mindre afhandlinger udgivne af det philologisk-historiske samfund*, p. 147-151, 190 *sq*, et *passim*. Frazer, *Golden Bough*, I. 421 *sqq*. Clodd, *Tom Tit Tot*, p. 166 *sqq*. Nansen, *Eskimo Life*, p. 230 *sq*. (Groenlandais). Müller, *Geschichte der Amerikanischen Urreligionen*, p. 84 (Indiens nord-américains). Bourke, Medicine-Men of the Apache, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* IX. 462. Batchelor, *Ainu and their Folk-Lore*, V. 242. Georgi, *op. cit.* III. 27, 28, 262 *sq*. (Samoyèdes et peuples chamanistes en Sibérie). Jackson, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXIV. 406 (Samoyèdes). Rivers, *Todas*, p. 625 *sqq*. Crooke, *Tribes and Castes of the North-Western Provinces*, I. 11. (Agariyas, une tribu dravidienne). Von Wlislocki, *Volksglaube der Zigeuner*, p. 96 (Gypsies). Yseldijk, dans *Glimpses of the Eastern Archipelago*, p. 42 (Kotting, dans l'île de Florès). Roth, *North-West-Central Queensland Aborigines*, p. 164. Spencer and Gillen, *Native Tribes of Central Australia*, p. 498. Fraser, *Aborigines of New South Wales*, p. 82. Thornton, dans Hill and Thornton, *Aborigines of New South Wales*, p. 7. Fison and Howitt, *op. cit.* p. 249 (Kurnai). Curr, *Squatting in Victoria*, p. 272 (Bangerang). Hinde, *op. cit.* (Massaï). Duveyrier, *Exploration du Sahara*, p. 415 (Touaregs). Werner, Custom of Hlonipa, dans *Jour. African Soc.* 1905, avril, p. 346 (Zoulous).

4. Swan, *Residence in Washington Territory*, p. 189.

répugnent à le prononcer[1]. Cela peut, d'ailleurs, nuire à d'autres personnes, par un contre-coup dangereux. Chez les Indiens Goajires de la Colombie, nommer un mort devant ses parents est une offense terrible, qui entraîne souvent la peine capitale[2].

De tout cela je ne prétends certes pas conclure que les coutumes de deuil et de funérailles dont je viens de parler soient exclusivement, et en n'importe quel cas, fondées sur la peur des morts ou de la souillure de la mort. L'ensevelissement peut aussi marquer le réel dessein de protéger le cadavre contre les oiseaux et les fauves; et l'on en peut dire autant des tertres, pierres tombales et clôtures[3]. Quelques sauvages brûlent, paraît il, les morts pour que leurs corps ne tombent pas aux mains des ennemis[4], ce qui pourrait être un malheur à la fois pour les morts et pour leurs amis, car les cadavres servent souvent à faire des charmes[5]. De plus, la crémation supprime ce lent processus de transformation auquel un corps mort est naturellement sujet; or ce processus n'est pas seulement regardé comme dangereux pour les vivants, mais comme pénible aux trépassés[6]. Le même but peut être atteint en exposant le cadavre comme une proie offerte aux bêtes sauvages. Et puis il faut songer aussi que le phénomène de putréfaction est par lui-même — avec ou sans l'auxiliaire d'idées superstitieuses — un suffisant motif pour se défaire du corps mort d'une manière ou d'une autre — ensevelissement, ou crémation, ou exposition; si telle de ces méthodes soulève des objections, eh ! bien on aura recours à telle autre. Chez les Massaï, si l'on se contente de jeter les cadavres, c'est, dit-on, dans l'idée que les en-

1. J'eus la plus grande difficulté à obtenir de mon professeur de She ha, un Berbère du Grand Atlas, qu'il m'indiquât l'équivalent du mot « maladie » dans sa langue; et lorsqu'enfin il consentit à le faire, il cracha aussitôt après. Ches les Aruntas de l'Australie Centrale, les vieillards refusent de regarder la photographie d'un défunt (Gillen, Aborigines of the McDonnell Ranges, dans *Report of the Horn Expedition*, IV, Anthropology, p. 168).

. Simons, Exploration of the Goalira Peninsula, dans *Proceed. Roy. Geograph. Soc.* N. S. VII. 791.

3. Cranz, *op. cit.* I. 217 (Groenlandais). Turner, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* XI 192 (Esquimaux de la baie d'Hudson). Yarrow, *ibid.* I. 102 (Indiens Wi hita). Dunbar, dans *Magazine of American History*, VIII. 734 (Indiens Pawnees). Curr, *The Australian Race*, I. 87.

4. Hyades et Deniker, *op. cit.* VII. 379 (Fuégiens). Preuss, *op. cit.* p. 310 (Indiens Seminoles de Floride).

5. Ralph, cité par Hartland, *Legend of Perseus*, II. 437 (Haidahs de la Colombie Britannique).

6. Voir Hertz, *loc. cit.* p. 71.

terrer empoisonnerait le sol[1]; et la loi zoroastrique ordonnant d'exposer les morts est en étroit rapport avec la notion du caractère sacré attaché au feu et à l'eau, par conséquent avec la crainte de souiller ces éléments.

Quant aux mutilations qui accompagnent les funérailles et aux blessures que l'on s'y inflige à soi-même, j'ai également indiqué, dans un précédent chapitre, qu'elles pouvaient avoir, entre autres buts, celui de rafraîchir avec du sang humain l'âme du défunt[2]; ou, comme l'observe Hirn, qu'elles marquaient peut-être l'instinctif effort d'alléger la sensibilité d'un poids accablant par le recours à la douleur physique et à l'épuisement qui en résulte[3]. La répugnance à nommer un mort se laisserait de même ramener, en quelque mesure, au désir naturel qu'éprouvent ses vieux amis de ne pas raviver d'anciens chagrins[4]. Et touchant l'appareil de deuil, de Groot suppose — je ne suis pas compétent pour juger si cette hypothèse est juste ou fausse — qu'en ce qui concerne la Chine il a dérivé de la coutume de sacrifier au mort les habits qu'on portait sur soi : explication qui serait confirmée par le fait qu'à l'époque de Confucius les gens en deuil avaient accoutumé de quitter autant de vêtements que le permettait la décence, pendant la toilette du cadavre[5].

Il y a bien des raisons pour que les pratiques relatives à la mort, qui durent leur origine à des motifs intéressés, aient fini par être enjointes comme des devoirs. Il faut d'abord tenir compte des divers facteurs mentionnés plus haut[6] qui tendent à faire de la conduite égotiste une question de morale. Mais ici la transition entre ce qui était affaire de prudence et ce qui revêt un caractère obligatoire s'est trouvée grandement facilitée par cette circonstance que tous les actes ou omissions conseillés à un individu par son intérêt personnel se rapportent directement à un autre et — qui plus est — que cet autre est supposé capable de récompenser les bienfaits ou tout au moins de

1. Thomson, *Through Masai Land*, p. 259.
2. *Supra*, I. 479.
3. Hirn, *Origins of Art*, p. 66 *sq.*
4. Fison and Howitt, *op. cit.* p. 249 (Kurnai). Frazer, *Golden Bough*, I. 422.
5. De Groot, *op. cit.* (vol. II) I. 475 *sq.*
6. *Supra*, II. 255 *sq.*

châtier les outrages et la négligence. Ces récompenses et ces châtiments envoyés par l'âme du défunt, on met d'autant plus d'empressement à les reconnaître mérités que les exigences des morts sont de même nature que celles des vivants et qu'en outre elles rencontrent, dans les sentiments des amis qui survivent, un certain degré de sympathie. Il n'est pas dificile non plus d'expliquer pourquoi ces pratiques même qui, à l'origine, ne visaient pas au bien-être des morts, ont apparu sous l'espect de devoirs envers eux. Les morts ne sont pas seulement des êtres qu'il est dangereux d'offenser et auxquels il est utile de plaire : ils sont aussi, très aisément, des dupes. Rien d'étonnant donc si les vivants désirent suggérer l'interprétation la plus gracieuse de leur conduite; s'ils essaient de persuader l'esprit, et de se persuader mutuellement, qu'ils agissent dans *son* intérêt, non dans le leur. Il vaut bien mieux pour lui se reposer dans sa tombe qu'errer sur la terre, malheureux et sans abri. Il vaut bien mieux pour lui se délecter à la chaleur des flammes qu'endurer les rigueurs d'un climat arctique. Il vaut mieux pour lui être mangé par un animal — un beau chien, disons, ou une hyène messagère de Dieu — que demeurer gisant et pourrir en plein air. Et toutes les coutumes de deuil, que sont-elles, sinon des témoignages de douleur ? Mais encore, si l'on ne se défait pas convenablement du cadavre, ou si l'on omet un des rites de deuil ou de funérailles calculés à dessein d'écarter l'esprit, ce mort ne sera pas embarrassé de nuire aux survivants. Et cela n'indique-t-il pas qu'ils se seront montrés négligents dans l'accomplissement de leurs devoirs envers lui ?

Le mélange de sympathie et de crainte qui se discerne au fond des devoirs envers les morts explique que ces devoirs s'étendent rarement aux étrangers. Un mort étranger ne suscite en général ni pitié ni peur. Il ne saurait escompter que l'attention des siens, hanter que son propre foyer. Mais il peut, bien sûr, être dangereux pour quiconque l'offense directement, par exemple en blessant sa dépouille; dangereux aussi pour des gens qui habitent dans

le voisinage de son tombeau. Les Angami Nagas prennent, paraît-il, autant de soin des sépultures d'ennemis tombés près de leurs villages, que de celles de leurs propres guerriers[1]. De même aussi les différences observées dans le traitement des morts, en tant qu'elles dépendent de l'âge, du sexe et de la position sociale, sont dans un rapport étroit avec les degrés divers de sympathie, de respect ou de crainte qu'ils inspirent[2], quoiqu'en certains cas elles échappent dans le détail à nos tentatives d'explication. Si, chez les indigènes australiens, femmes et enfants sont enterrés, comme on l'a dit, sans grande cérémonie, c'est que femmes et enfants passent, de leur vivant, pour très inférieurs aux hommes, en sorte qu'on ne les craint guère après leur mort[3]; et si, dans l'Afrique du centre oriental, l'attention généralement accordée aux morts ne s'étend pas aux enfants qui décèdent à l'âge de quatre ou cinq jours, c'est qu'on suppose qu'ils n'ont guère encore d'être[4]. Nous pouvons admettre que le traitement spécial réservé aux corps des criminels est motivé non seulement par l'indignation, mais par la peur de leurs esprits, du moins en certains cas. Et nous avons déjà signalé que les suicidés, les assassinés, les foudroyés sont quelquefois laissés sans sépulture parce que nul n'ose se mêler de ce qui concerne leur dépouille, ou peut-être pour les empêcher de se joindre aux autres trépassés[5].

Il faut noter enfin que les devoirs envers les morts deviennent moins impérieux avec le temps. Comme l'a établi Hertz, la peur qu'ils inspirent est à son maximum tant que dure le processus de décomposition et que n'ont pas eu lieu les secondes funérailles : cérémonie qui met un terme à la période du deuil[6]. Sur quoi l'on pense de moins en moins aux morts, ils apparaissent plus rarement dans les rêves et les visions, l'affection qu'on leur vouait décroît jusqu'à s'évanouir, ils font de même : puis, étant oubliés, ils ne sont plus redoutés. Pour les Chinois, la période

1. Prain, Angami Nagas, dans *Revue coloniale internationale*, V. 493.
2. *Cf.* Hertz, *loc. cit.* p. 122, 132 *sqq.*
3. Curr, *The Australian Race*, I. 89.
4. Macdonald, *Africana*, I. 68.
5. *Supra*, II. 229 *sq.*
6. Hertz, *loc. cit. passim.*

qui suit immédiatement la mort est plus qu'aucune autre propice à l'apparition des fantômes[1]. Pour les indigènes d'Australie, il n'y a d'autres esprits à craindre que ceux des hommes qui ont décédé récemment[2]. Avec le temps, les sauvages ont marqué moins de répugnance à parler de leurs morts[3]. Mais tandis que la grande foule des âmes désincarnées, qui perdent tôt ou tard leur individualité, va s'effaçant jusqu'à l'insignifiance, ou s'abîme dans les limbes, il se peut que quelques-unes d'entre elles échappent à ce destin, et que, loin de finir ignorées, elles soient élevées au rang des dieux.

Le progrès de la culture intellectuelle tend à modifier les conceptions de la mort. Le changement qu'elle implique apparaît plus grand. Si la croyance persiste que l'âme survit à la mort du corps, on la conçoit plus distinctement séparée de lui ; affranchie de tous désirs sensuels ; supérieure à tous intérêts terrestres. Les devoirs envers les morts, tels qu'ils étaient issus des anciennes idées, peuvent encore subsister, mais ils n'ont plus la même signification.

Ainsi le sacrifice funéraire n'est point aboli, mais on l'accomplit pour donner une marque de respect et d'affection. En Mélanésie, par exemple, aux repas mortuaires qui suivent ou précèdent les funérailles et qui forment une des principales institutions indigènes, une portion de nourriture est mise de côté pour le défunt. « On nie volontiers aujourd'hui, note Codrington, que l'on s'attende à voir le mort venir et manger sa portion ; elle ne lui est offerte, dit-on, qu'en manière de souvenir amical, et c'est aussi une façon d'associer ceux que la mort a séparés[4]. » Souvent les offrandes aux morts sont devenues des aumônes aux pauvres, comme ce fut le cas des sacrifices aux dieux[5] ; et il n'est pas douteux que cette pratique de bienfaisance ne soit regardée comme un devoir envers les morts. Chez

1. Dennys, *op. cit.* p. 76.

2. Curr, *The Australian Race*, I. 44, 87. Lumholtz, *Among Cannibals*, p. 27 (indigènes du Queensland septentrional).

3. Tout, Ethnology of the Stlatlumh of British Columbia, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXXV. 138. Bourke, Medicine-Men of the Apache, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* IX. 462. Frazer, *Golden Bough*, I. 31 *ssq.*

4. Codrington, *Melanesians*, p. 271 *sq. Cf. ibid.* p. 128.

5. *Supra*, I. 562 *sqq.*

les Omahas, dans l'intervalle du décès et des funérailles, les parents du défunt réunissent des objets à distribuer; et quand le corps a été déposé dans la tombe, on les apporte pour les répartir également entre les pauvres assemblés là[1]. » A des obsèques hindoues dans le Sindh, sur la route conduisant au bûcher, les parents du défunt lancent en l'air, par-dessus le cadavre, des dattes sèches qui sont considérées comme une sorte d'aumône et qu'on laisse aux pauvres[2]. Chez quelques peuples du Malabar, au *çraddha*, ou commémoration annuelle d'une mort, trois brahmines pour le moins reçoivent abondance de nourriture, plus de l'argent et des vêtements[3]; et le brahmanisme conçoit le *çraddha* comme « une dette qui passe d'une génération à l'autre, et du paiement de laquelle dépend le bonheur des morts dans l'autre vie[4] ». Les Musulmans, à l'occasion d'un décès, distribuent des aumônes, en général des aliments, afin de conférer des mérites au défunt[5]. Ainsi, au Maroc, on donne du pain et des fruits séchés aux pauvres qui sont assemblés près de la tombe le jour des funérailles; la distribution se renouvelle le troisième et parfois le quarantième jour après, puis encore le dixième jour du Muharram; et, dans bien des parties du pays, tous les jours de fête où les familles visitent les tombes de leurs morts. Ces aumônes sont évidemment les survivances d'offrandes aux morts eux-mêmes. Pendant un séjour chez les Bédouins de Dukkâla, j'appris d'eux que, si le repas funèbre était omis, la bouche du mort se remplirait de terre; et il est d'usage courant chez les Maures, quand ils voient apparaître en rêve une personne décédée qui se plaint de la faim ou de la soif, de donner immédiatement à quelques pauvres nourriture et boisson. Autrefois, les chrétiens distribuaient des aumônes dans l'église, quand, peu après une mort ou un anniversaire de mort, on célébrait le sacrifice de la messe; ils en distribuaient aussi pendant les fu-

1. La Flesche, dans *Jour. American Folk-Lore*, II. 8 *sqq.*
2. Burton, *Sindh*, p. 350.
3. Fawcett, Notes on some of the People of Malalabar, dans le *Bulletin* du Museum du Gouvernement de Madras, III. 71.
4. Barth, *Religions of India*, p. 52 (éd. fr. de 1879, p. 35).
5. Garnett, *Women of Turkey*, II. 496. Lane, *Modern Egyptians*, p. 530. Certeux et Carnoy, *L'Algérie traditionnelle*, p. 220.

néraillés et autour des tombes, dans l'espoir que leur mérite serait porté au compte du défunt[1]. A Mykonos, une des Cyclades, en de certains jours fixes après l'enterrement, un plat de froment bouilli, garni de prunes confites et autres friandises, est déposé sur la tombe et, finalement, distribué aux pauvres à la porte de l'église[2]; et, dans quelques parties de la Russie, le peuple croit encore que si l'on omet aux funérailles les offrandes usuelles l'âme du mort se manifestera à ses parents sous la forme d'un phalène volant autour de la flamme d'une bougie[1]. Les attributions supposées de mérites aux morts et les prières en leur faveur, si communes chez les chrétiens non moins que chez les mahométans, sont les derniers vestiges d'une série de coutumes par lesquelles les vivants ont tâché d'être utiles à leurs amis défunts.

Mais même si l'on a cessé de croire que les morts aient besoin d'un secours humain, bien plus : même si l'on n'a aucun doute que la mort ne marque le terme de l'existence, encore subsiste-t-il des devoirs, sinon envers les morts, du moins envers ceux qui furent une fois des vivants. Une personne peut être lésée par un acte dont elle n'a plus conscience. Il y a des droits qui conservent après son décès la même validité qu'ils avaient pendant sa vie. Une promesse n'est pas ensevelie avec celui à qui on l'a faite. La volonté d'un mort, son testament, lie. Sa mémoire est protégée contre la calomnie. Ces droits ont le même fondement que tous les autres droits : les sentiments de l'individu lui-même et le ferme propos, chez d'autres, de les faire respecter. Nous avons des désirs par rapport au temps à venir que nous ne verrons pas. Nous prenons intérêt à des personnes et des choses qui nous survivront. Nous souhaitons laisser derrière nous un nom sans tache. Et la sympathie de nos semblables, s'ils en éprouvèrent pour nous, durera quand nous-mêmes n'y serons plus

1. Uhlhorn, *Die christliche Liebesthätigkeit*, I. 281.

2. Bent, *Cyclades*, p. 221 *sq.*

3. Ralston, *op. cit.* p. 117.

CHAPITRE XLVI

LE CANNIBALISME

Avant de prendre congé des morts, nous avons encore à examiner la coutume qui consiste à les manger.

Le cannibalisme habituel, permis ou parfois ordonné par la coutume, a sévi dans un grand nombre de tribus sauvages et, comme rite religieux ou magique, chez plusieurs peuples cultivés. Il est ou a été particulièrement répandu dans les îles des mers du Sud, en Australie, dans l'Afrique Centrale, dans l'Amérique du Sud et l'Amérique Centrale. Mais on l'a aussi rencontré parmi les Indiens nord-américains, dans certaines tribus de l'Archipel Malais, chez quelques peuples du continent asiatique. Et l'on a des preuves qu'il a régné dans quelques parties de l'Europe[1].

Parfois on mange le corps tout entier à l'exception des os, parfois on n'en mange qu'une partie, telle que le cœur ou le foie. Souvent la victime est un ennemi, ou un mem-

1. Sur l'aire et la fréquence du cannibalisme, voir Andree, *Die Anthropophagie*, p. 1 *sqq.*; Bergemann, *Die Verbreitung der Anthropophagie*, p. 5 *sqq.*; Steinmetz, *Endokannibalismus*, p. 2 *sqq.*; Schneider, *Die Naturvölker*, I. 121 *sqq.*; Letourneau, *L'évolution de la morale*, p. 82 *sqq.*; Ritson, *Abstinence from Animal Food*, p. 125 *sqq.*; Hartland, *Legend of Perseus*, II. 279 *sqq.*; Schaafhausen, Die Menschenfresserei und das Menschenopfer, dans *Archiv f. Anthropologie*, IV. 248 *sqq.* Henkenius, Verbreitung der Anthropophagie, dans *Deutsche Rundschau f. Geographie u. Statistik*, XV. 348 *sqq.*; de Nadaillac, l'Anthropophagie et les sacrifices humains, dans *Revue des Deux Mondes*, XVI. 406 *sqq.*; *Idem*, dans *Bulletins de la Soc. d'Anthrop. de Paris*, 1888, p. 27 *sqq.*; Dorman, *Origin of Primitive Superstitions*, p. 145 *sqq.* (aborigènes américains); Koch, Die Anthropophagie der südamerikanischen Indianer, dans *Internationales Archiv f. Ethnographie*, XII. 84 *sqq.* Preuss, *Die Begräbnisarten der Amerikaner und Nordasiaten*, p. 217 *sqq.*; Vos, Die Verbreitung der Anthropophagie auf dem asiatischen Festlande, dans *Intern. Archiv. f. Ethnogr.* III. 69 *sqq.*; de Groot, *Religious System of China* (vol. IV) II. 363 *sqq.*; Hübbe-Schleiden, *Ethiopien*, p. 209 *sqq.*; Matiegka, Anthropophagie in der prähistorischen Ansiedlung bei Knovize und in der prähistorischen Zeit überhaupt, dans *Mittheil. d. Anthrop. Gesellsch. in Wien*, XXVI. 129 *sqq.*; Wood-Martin, *Traces of the Elder Faiths of Ireland*, II. 286 *sqq.*

bre d'une tribu étrangère, mais elle peut aussi appartenir à la famille ou à la tribu. Chez divers sauvages, l'exo- et l'endo-cannibalisme règnent simultanément ; mais il y a des anthropophages qui se bornent à manger des étrangers, des ennemis tués, des prisonniers de guerre, tandis que d'autres préfèrent aux étrangers les gens de leur propre groupe ou même sont exclusivement des endo-cannibales. Ainsi les Birhors des Provinces Centrales de l'Inde mangent, paraît-il, leurs parents âgés, mais ont en horreur toute autre forme d'anthropophagie[1] ; et dans certaines tribus australiennes, on mange les corps des amis décédés et non pas les cadavres des ennemis, qui sont abandonnés là où ils tombent[2]. Quelquefois, on se nourrit des corps des parents au fur et à mesure qu'ils meurent, ou encore on tue et mange les vieillards ; quelquefois ce sont les enfants qui sont mangés par leurs parents, ou les criminels par les autres membres de la communauté. Les Dieyerie australiens suivent un ordre invariable dans la répartition de leurs parents décédés : — « La mère mange ses enfants. Les enfants mangent leur mère. Les beaux-frères et belles-sœurs se mangent l'un l'autre. Il en va de même des oncles, tantes, neveux, nièces, grands-pères, grand'mères et petits-enfants. Mais le père ne mange pas ses rejetons, ni eux leur père[3]. » Chez quelques peuples, le cannibalisme est un privilège exclusivement masculin, les femmes n'ayant pas le droit de goûter à la chair humaine, sauf peut-être en des circonstances tout à fait exceptionnelles[4].

On peut assigner différentes sources à la pratique du can-

1. Dalton, *Ethnology of Bengal*, p. 220 *sq.*

2. Palmer, Some Australian Tribes, dans *Jour. Anthr. Inst.* XIII. 283 ; Fraser, *Aborigines of New South Wales*, p. 156 ; Howitt, Native Trib s of South-East Australia, p. 753 (indigènes du Queensland). Dawson, *Australian Aborigines*, p. 67 (tribus du Victoria Occidental).

3. Gason, Dieyerie Tribe, dans Woods, *Native Tribes of South Australia*, p. 274.

4. Coquilhat, *Sur le Haut Congo*, p. 274 (Bangala). Torday and Joyce, Ethnography of the Ba-Mbala, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXXV. 403 *sq.* *Idem*, Ethnography of the Ba-Huana, *ibid.* XXXVI. 279. Reade, *Savage Africa*, p. 158 (Africains équatoriaux de l'Ouest). Thomson, *Story of New Zealand*, I. 145 ; Best, Art of War, as conducted by the Maori, dans *Jour. Polynesian* Soc. XI. 71 (quelques Maoris). Von Langsdorf, *op. cit.* I. 134 (Noukahiviens). Erskine, *Cruise among the Islands of Western Pacific*, p. 260 (Fidjiens). Spencer and Gillen, *Northern Tribes of Central Australia*, p. 548. Touchant les indigènes d'Australie, Cur dit (*The Australian Race*, I. 77) que « la chair humaine paraît avoir été entièrement interdite aux femmes » ; mais ce i ne s'applique assurément pas à toutes les tribus australiennes.

nibalisme. Elle provient souvent de la rareté ou de l'absence de nourriture animale[1]. Dans les îles des mers du Sud, d'après Ellis, « ce sont les exigences de la nature et les tortures de la famine qui conduisent souvent à ce crime contre nature[2] » .Les Noukahiviens, qui avaient l'habitude de manger leurs ennemis tombés dans la bataille, tuaient et mangeaient aussi leurs femmes et leurs enfants en temps de disette, mais seulement lorsqu'ils y étaient poussés par la plus impérieuse nécessité[3]. La faim a été indiquée comme motif de cannibalisme dans certaines tribus australiennes du Nord et de l'Ouest, où il arrive que les parents consomment leurs propres enfants quand la nourriture se fait rare[4]. Les Indiens habitant au nord du Lac Supérieur avaient souvent recours à la chair humaine pendant une famine, ou quand ils étaient serrés de près par leurs ennemis[5]. Chez les Esquimaux de la baie d'Hudson, « on cite plusieurs cas de familles qui ont été réduites au cannibalisme, en temps de grande disette, après avoir mangé leurs chiens, leurs vêtements, et autres articles faits de peaux de bêtes[6] ».

Mais si quelques peuples ne se laissent induire au cannibalisme que sous l'aiguillon de la faim, il en est d'autres qui ne peuvent invoquer ce motif pour justifier leurs habitudes anthropophages. Les Fidjiens, qui récemment encore comptaient parmi les plus grands mangeurs d'hommes de la terre, habitent un pays abondant en nourriture de toute sorte[7]. Les cannibales du Brésil ont en grande quantité gibier et poisson[8]. En Afrique, l'anthropophagie sé-

1. Bergemann, *op. cit.* p. 48. De Nadaillac, dans *Bull. Soc. d'Anthr.* 1888, p. 27 *sqq. Idem*, dans *Revue des Deux Mondes*, LXVI. 428 *sq.* Steinmetz, *Endokannibalismus*, p. 25 *sqq.* Lippert, *Kulturgeschichte der Menschheit*, II. 281 *sqq.* Henkenius, *loc. cit.* p. 348 *sq.* Letourneau, *L'évolution de la morale*, p. 97. Matiegka, *loc. cit.* p. 136. Hübbe-Schleiden, *Ethiopien*, p. 216 *sq.* Rochas, *La Nouvelle Calédonie*, p. 304 *sq.*

2. Ellis, *Polynesian Researches*, I. 359.

3. Von Langsdorf, *op. cit.* I. 144.

4. Lumholtz, *Among Cannibals*, p. 134. Nisbet, *A Colonial Tramp*, II. 143. Oldfield, Aborigines of Australia, dans *Trans. Ethn. Soc.* N. S. III. 285. Les étés de disette, la tribu Kaura du voisinage d'Adélaïde mangeait les nouveau-nés (Howitt, *op. cit.* p. 749).

5. Warren, dans Schoolcraft, *Indian Tribes of the United States*, II. 146.

6. Turner, Ethnology of the Ungava District, dans *Ann. Rep. Bur Ethn.* XI. 187.

7. Williams and Calvert, *Fiji*, p, 182. Erskine, *op. cit.* p. 262.

8. Von Martius, *Beiträge zur Ethnographie Amerika's*, I. 538. Koch, *loc. cit.*, p. 87. De Nadaillac, dans *Bull. Anthr.* 1888, p. 30 *sq.*

vit dans plusieurs régions bien approvisionnées[1]. Ainsi on a vu fréquemment des Bangala du Haut-Congo partir en guerre contre des tribus voisines à seule fin de se procurer de la chair humaine à manger, bien que leur pays soit pourvu d'aliments végétaux et d'animaux domestiques divers, sans parler du poisson qui foisonne en nombre incroyable dans ses lacs et ses rivières[2]. Touchant les cannibales habitant les cavernes du Trans-Gariep (Gariep, nom hottentot du fleuve Orange), dans l'Afrique du Sud, un voyageur remarque, avec quelque surprise : — « Ils habitaient une belle étendue de pays agricole, riche en gibier. Or, non contents de faire la chasse à leurs ennemis pour s'en nourrir, ils se dévoraient beaucoup entre eux, car ils capturaient souvent des gens de leur propre tribu[3]. » Loin d'être un comestible auquel on recourt seulement en cas d'urgente nécessité, la chair humaine est souvent recherchée comme une friandise[4]. Le plus grand éloge que les Fidjiens croient pouvoir faire d'un mets délicat, c'est de le dire « aussi tendre qu'un homme mort[5] ». Dans plusieurs autres îles des mers du Sud, la chair humaine est déclarée exquise, très supérieure au porc[6]. Les Kurnai australiens assuraient qu'elle avait meilleur goût que le bœuf[7]. Dans quelques tribus d'Australie, un enfant bien dodu est considéré comme « une bouchée délicieuse » et « en l'absence de sa mère les massues de quelques gaillards déterminés auront tôt fait de l'abattre[8] ». Ce qui, paraît-il, incite le

1. Johnston, Ethics of Cannibalism, dans *Fortnightly Review*, N. S. XLV. 20 *sqq*. Hübbe-Schleiden, *Ethiopien*, p. 212. De Nadaillac, dans *Bull. Soc. d'Anthr.* 1888, p. 32 *sq*.

2. Coquilhat, *op. cit.* p. 271, 273. Johnston, dans *Fortnightly Review*, N. S. XLV. 20.

3. Layland, cité par Burton, *Two Trips to Gorilla Land*, I. 216.

4. Bergemann, *op. cit.* p. 49 *sq*. Von Langsdorf, *op. cit.* I. 141. Johnston, dans *Fortnightly Review*, N. S. XLV. 20 *sqq*. (divers peuples africains). Kingsley, *Travels in West Africa*, p. 330 (Fans). Reade, *op. cit.* p. 158 (Africains équatoriaux de l'Ouest). Coquilhat, *op. cit.* p. 271 (Bangala). Torday and Joyce, Ba-Mbala, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXXV. 404. *Idem*, Ba-Huana, *ibid.* XXXVI. 279.

5. Wilkes, *U. S. Exploring Expedition*, III. 101. *Cf.* Williams and Calvert, *op. cit.* p. 175, 178, 195.

6. Romilly, *Western Pacific*, p. 50 (Néo-Irlandais). *Idem*, *From my Verandah in New Guinea* p. 65. Brenchley, *Cruise of H. M. S. Curaçoa*, p. 209; Turner, *Samoa*, p. 313 (indigènes de Tana, Nouvelles-Hébrides). *Cf. ibid.* p. 344 (Néo-Calédoniens); Hale, *U. S. Exploring Expedition*, *Vol. VI, Ethnogr. and Philol.* p. 39 (Polynésiens). Les Bataks de Sumatra, eux aussi, estiment la chair humaine encore meilleure que le porc (Junghuhn, *Die Battaländer auf Sumatra*, II. 160 *sq*.). Pour apprendre à quel point sa saveur peut être appréciée voir encore Marco Polo, *Book concerning the Kingdoms and Marvels of the East*, II. 179 (montagnards de Fou-Kien), 209 (insulaires des mers de Chine); Schaafhausen, *loc. cit.* p. 247 *sq*.; Matiegka, *loc. cit.* p. 136, n. 3.

7. Howitt, *op. cit.* p. 752.

8. Fraser, *Aborigines of New South Wales*, p. 3, 57.

plus les indigènes du Queensland septentrional à tuer, c'est leur appétit de chair humaine, car ils ne connaissent pas de plus grand régal que la viande d'homme noir[1].

Cependant, les appétits du corps — faim ou gourmandise — ne sont aucunement les seuls facteurs du cannibalisme. Il est très souvent représenté comme un acte de vengeance[2]. Les Typies des îles Marquises, d'après Melville, ne sont anthropophages que lorsqu'ils ont besoin d'assouvir leur passion vindicative sur l'ennemi[3]. Pour les insulaires des Salomon, il semble que le cannibalisme vise surtout à infliger la plus profonde humiliation qu'une créature humaine puisse subir[4]. S'il arrivait chez les Samoans qu'en temps de guerre on fît à l'occasion cuire un cadavre, « c'était toujours », affirmaient-ils, « celui d'un ennemi réputé pour son insolence et sa cruauté ; manger une partie de son corps était considéré comme le comble de la haine et de la vengeance, et l'on ne cédait pas, en s'y décidant, au seul attrait de la chair humaine »; la pire injure qui pût être adressée à un homme de ce peuple, c'était de lui parler de le rôtir, et si elle visait un chef, une guerre pouvait s'ensuivre[5]. Quand les Maoris mangeaient de l'homme, comme il advenait fréquemment, il s'agissait aussi de haine et de vengeance : on pensait déshonorer le mangé, et l'on cherchait un effet de terreur. « L'idée qu'on mangeât leur corps comportait une telle honte pour les Néo-Zélandais que si des équipages composés respectivement de ces indigènes

1. Lumholtz, *op. cit.* p. 101, 271.

2. Ellis, *Polynesian Researches*, I. 310 (Tahitiens). Von Langsdorf, *op. cit.* I. 149 (Noukahiviens). Forster, *Voyage round the world*, II. 315 (indigènes de Tana, et d'autres en général). Powell, *Wanderings in a Wild Country*, p. 248 (indigènes de la Nouvelle-Bretagne et de la Nouvelle-Irlande). Howitt, *Natives of South-East Australia*, p. 247, 751. Marsden, *History of Sumatra*, p. 391 ; Buning, dans *Glimpses of the Eastern Archipelago*, p. 74 *sq.*; Junghuhn, *op. cit.* II. 156, 160 (Bataks). De Groot, *op cit.* (vol. IV) II. 369 *sqq.* (anciens Chinois). Schneider, *Die Religion der afrikanischen Naturvölker*, p. 208 *sq.* (nègres). Burton, *Two Trips to Gorilla Land*, I. 216 (indigènes de Bonny et de Nouveau Calabar). Müller, *Geschichte der Amerikanischen Urreligionen*, p. 145 *sq.* Carver, *Travels through the Interior Parts of North America*, p. 303 *sq.* (Nandowessis). Keating, *Expedition to the Source of St. Peter's River*, I. 104 (Potawatomis). Koch, *loc. cit.* p. 87, 89 *sqq.* (tribus sud-américaines). Von Humboldt, *Travels to the Equinoctial Regions of the New Continent*. V. 421 (Indiens de Guyane). Wied-Neuwied, *Reise nach Brasilien*, II. 50 (Botocudos et quelques autres tribus brésiliennes). Lomonaco, Sulle razze indigene del Brasile, dans *Archivio per l'antropologia e la etnologia*, XIX. 58 (Toupis). Andree, *op. cit.* p. 102 *sq.* et *passim*.

3. Melville, *Typee*, p. 181.

4. Parkinson, *Zur Ethnographie der nordwestlichen Salomo Inseln*, p. 14.

5. Turner, *Nineteen Years in Polynesia*, p. 194. *Cf.* Pritchard, *Polynesian Reminiscences*, p 125 *sq.*

et d'Anglais, tous amis, s'étaient vus sur le point de mourir d'inanition dans des bateaux séparés, les seconds auraient peut-être recouru au cannibalisme, mais les premiers n'y auraient jamais consenti[1]. » Même à Fidji, où l'on faisait grand cas de la chair humaine comme nourriture, c'est, dit-on, la vengeance qui fut le mobile essentiel du cannibaligme[2]. Ainsi, « dans toute transaction tendant à venger l'honneur national, il incombait au roi et aux principaux chefs — d'ailleurs leur rang élevé leur en faisait un devoir — de ne tenir pour expié l'outrage au pays qu'après avoir mangé ses auteurs[3] ».

L'usage de manger les criminels, qui est une forme très commune du cannibalisme, parait dû en grande partie à la vengeance ou à l'indignation[4]. Dans l'île des Lépreux, Nouvelles-Hébrides, ses victimes n'étaient pas en général des ennemis tués dans les combats, mais « tel assassin, ou tel ennemi particulièrement exécré, que l'on mangeait dans un accès de colère, et pour le maltraiter[5] ». Chez les Bataks de Sumatra, les auteurs condamnés de certains crimes capitaux — meurtre atroce, trahison, adultère — étaient d'ordinaire mangés par les personnes qui avaient pâti du crime et les compatissants amis de celles-ci, avec toutes les marques de la fureur[6]. Mais il se peut aussi que cet usage ait un autre fondement[7]. Là où se manifeste, pour quelque raison que ce soit, un désir de manger de la chair humaine, un être antipathique comme un criminel paraît une victime toute désignée au choix des gens que travaille ce désir. C'est ainsi, dit-on, que quelques indigènes équatoriaux, dans les mers du Sud, firent leurs débuts de cannibales en mangeant des voleurs et des esclaves[8]. En Mélanésie, où les sacrifices humains comportaient la manducation de morceaux de la victime, « on profite d'un

1. Thomson, *Story of New Zealand*, I. 141 *sqq.* Yate, *Account of New Zealand*, p. 129. Dieffenbach, *Travels i New Zealand*, II. 128. Taylor, *Te Ika a Ma i*, p. 353. Best, dans *Jour. Polynesian Soc.* XI. 71 *sq.*

2. Wilkes, *op. cit.* III. 101. Williams and Calvert, *op. cit.* p. 178.

3. Seemann, *Viti*, p, 181.

4. *Cf.* Matiegka, *loc. cit.* p. 137.

5. Codrington, *Melanesians*, p. 344.

6. Marsden, *op. cit.* p. 391. Junghuhn, *op. cit.* II. 15 *sq.*

7. Voir Steinmetz, *op. cit.* p. 55 *sq.*

8. Tutuila, Line Islanders, dans *Jour. Polyn. Soc.* I. 270. *Supra*, I. 404, n. 6.

crime, vrai ou imaginaire, pour prendre la vie de son auteur supposé et l'offrir à quelque *lindalo*[1] ».

Quelques-uns ont douté que le cannibalisme pût être une expression directe de la haine[2]; mais, à mon avis, sans raison valable. Manger quelqu'un, c'est, d'après les idées primitives, l'annihiler en tant qu'individu[3], et nous pouvons imaginer sans trop de peine les sentiments de triomphe d'un sauvage qui tient son ennemi entre ses mâchoires. Le Fidjien mange, par vengeance, jusqu'à la vermine qui le mord; et lorsqu'une épine le pique, il l'arrache de sa chair et l'avale[4]. Pour exprimer leur haine la plus profonde d'une créature humaine, les Cochinchinois disent : — « Je voudrais pouvoir manger son foie ou sa chair[5] ». Ailleurs on brûle de « boire le sang » des ennemis.

L'idée qu'une personne est anéantie ou perd son individualité par le fait qu'on la mange a conduit au cannibalisme non seulement vengeur, mais protecteur : on l'a érigé en méthode de sauvegarde, pour rendre inoffensifs après leur mort les individus dangereux[6]. Les guerriers Botocudos dévoraient les corps de leurs ennemis tombés, dans la conviction d'échapper ainsi à la haine vengeresse des morts[7]. Chez les Achantis, « plusieurs cœurs sont arrachés de la poitrine des ennemis par les hommes du fétiche qui suivent l'armée; puis, une fois mêlés (non sans grandes cérémonies et incantations) le sang et les menues parcelles de ces cœurs avec diverses herbes consacrées, tout ceux qui n'ont pas jusqu'à ce jour tué d'ennemi boivent une gorgée de cette mixture, étant bien entendu que, s'ils s'en abstenaient, leur vigueur et leur courage seraient secrètement anéantis par l'esprit errant des défunts qui les hanteraient[8]. » Au Groenland, « un homme qui a été tué possède, prétend-on, le pouvoir de se venger de son meur-

1. Codrington, *op. cit.* p. 135.
2. Steinmetz, *op. cit.* p. 33.
3. Dieffenbach, *op. cit.* II. 118 (Maoris). Johnston, dans *Fortnightly Review*, N. S. XLV. 27 (nègres du delta du Niger). Koch, *loc. cit.* p. 87, 109. Lippert, *Der Seelencult*, p. 69. *Idem*, *Kulturgeschichte der Menschheit*, II. 282 *sq.*
4. Pritchard, *op. cit.* p. 171.
5. Von Langsdorf, *op. cit.* I. 148.
6. *Cf.* Lippert, *Kulturgeschichte der Menschheit*, II. 282; Koch, *loc. cit.* p. 87, 109.
7. Featherman, *Social History of Mankind*, Chiapo- and Guarano-Maranonians, p. 355.
8. Bowdich, *Mission to Ashantee*, p. 300.

trier par un moyen consistant à « faire irruption en lui », péril qui ne se peut prévenir qu'en mangeant un morceau de son foie[1] ». Maints cannibales ont accoutumé de choisir dans le cadavre d'un adversaire la partie qu'ils supposent contenir son âme ou son courage ou sa force; et une des raisons de cet usage est qu'ils espèrent ainsi le rendre incapable de leur nuire désormais. Les indigènes du Queensland, quand ils ont tué quelqu'un, mangent ses reins, car ils croient que « les reins sont le centre de la vie[2] ». Chez les Maoris, un chef se réservait souvent l'œil gauche de son ennemi, car ils y plaçaient le siège de l'âme; d'autres fois c'est le sang qu'ils buvaient en vertu d'une croyance analogue[3]; ou dans le cas d'une « querelle du sang » ils dévoraient le cœur de leur antagoniste vaincu, représentant son essence vitale, « afin d'assurer et d'affermir la victoire et le courage du vainqueur[4] ». Chez bien d'autres peuples encore on consomme le cœur des ennemis, ou l'on suce leur cervelle.

D'ailleurs, en mangeant telle partie qu'il suppose être le siège d'une qualité de l'ennemi, le cannibale ne pense pas seulement priver sa victime de cette qualité, mais aussi l'incorporer à son propre organisme[5]. Voilà, dans bien des cas, la principale ou même la seule raison du cannibalisme. Les Indiens Chochone ne doutaient pas que l'héroïsme d'un ennemi tombé vînt les animer, s'ils se repaissaient de sa chair[6]. Les Hurons, quand un adversaire avait forcé leur admiration par son courage, faisaient rôtir son cœur et le coupaient en petits morceaux qu'ils donnaient à manger aux jeunes hommes et aux jeunes garçons[7]. Les peuples de langue Eoué de la Côte des Es-

1. Rink, *Tales and Traditions of the Eskimo*, p. 54.
2. Lumholtz, *op. cit.* p. 272.
3. Dieffenbach, *op. cit.* II. 128 *sq.*
4. Best, dans *Jour. Polynesian Soc.* XII. 83, 147.
5. Blumentritt, Der Ahnencultus der Malaien des Philippinen Archipels, dans *Mittheil. d. kais. u. könig! Geograph. Gesellsch. in Wien.* XXV. 154 (Italones). Lewin, *Wild Races of South-Eastern India*, p. 269 (Koukis). De Groot, *op. cit.* (vol. IV), II. 373 *sqq.* (anciens Chinois). Schneider, *Die Religion der afrikanischen Naturvölker*, p. 209 *sq.* (nègres). Dorman, *op. cit.* p. 145 *sq.* (Indiens nord-américains). Andree, *op. cit.* p. 101 *sq.* et *passim.* Lippert, *Der Seelencult*, p. 70 *sqq.* *Idem*, *Kulturgeschichte*, II. 282. Trumbull, *Blood Covenant*, p. 128 *sqq.* Frazer. *Golden Bough*, II. 337 *sqq.* Gomme, *Ethnology in Folklore*, p. 151 *sqq.* Crawley, *Mystic Rose*, p. 101 *sqq.*
6. Feathermann, *op. cit.* Aonec-Maranonians, p. 206.
7. Parkman, *Jesuits in North America*, p. XXXIX.

claves avaient coutume de manger les cœurs des ennemis remarquables par la sagacité, car ils tenaient que le cœur est le siège de l'intellect autant que du courage[1]. Chez les Kimbunda de l'Afrique sud-occidentale, lorsqu'un nouveau roi monte sur le trône, un prisonnier de guerre choisi entre les plus braves est immolé pour que le roi et les nobles acquièrent en le mangeant sa vigueur et sa vaillance[2]. Cette idée de transfert constitue pour une grande part la base du cannibalisme australien[3]. Dans plusieurs tribus, la consommation des ennemis se fait en vue d'acquérir un peu de leurs qualités et de leur courage[4]. Les Diyerie dévorent les parties grasses de leurs adversaires, supposant qu'elles leur en communiqueront les forces[5]. C'est à ce genre de motifs que l'on impute souvent la coutume de manger parents et amis. Dans les tribus de la région de Maryborough, Queensland, quand un homme est tué au cours d'un des combats cérémoniels, ses amis l'écorchent et le mangent dans l'espoir que ses vertus guerrières les pénétreront en même temps que sa chair[6]. Chez les indigènes de la Rivière Darling, Nouvelle-Galles du Sud, on coupe dans le cadavre un morceau de chair que l'on apporte au camp, puis on le met sécher au soleil et on le découpe en menues parcelles qui sont distribuées entre les parents et les amis du défunt. Quelques-uns emploient leur parcelle pour faire un charme, ou la jettent dans la rivière pour susciter une inondation et du poisson, mais d'autres la sucent pour acquérir vigueur et courage[7]. Dans certaines tribus de l'Australie Centrale, lorsqu'une troupe part en expédition de vengeance, chacun de ses membres boit un peu de sang et en répand quelques gouttes sur son corps pour se rendre souple et actif; les anciens

1. Ellis, *Ewe-speaking Peoples of the Slave Coast*, p. 100.

2. Magyar, *Reisen in Süd-Afrika*, p. 273.

3. Fraser, *Aborigines of New South Wales*, p. 56, 81. Brough Smyth, *Aborigines of Victoria*, I. p. XXXVIII. Howitt, Australian Medicine-Men, dans *Jour. Anthr. Inst.* XVI. 30. Langloh Parker, *Euahlayi Tribe*, p. 38. Gason, Dieyerie Tribe, dans Curr, *op. cit.* II. 52.

4. Howitt, *Native Tribes of South-East Australia*, p. 752.

5. Gason, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXIV. 182.

6. Howitt, *op. cit.* p. 753. Mc Donald, Mode of Preparing the Dead among the Natives of the Upper Mary River, Queensland, dans *Jour. Anthr. Inst.* II. 179.

7. Bonney, Aborigines of the River Darling, dans *Jour. Anthr. Inst.* XIII. 135.

désignent la personne à qui ce sang doit être tiré, et, une fois choisie, elle ne peut se dérober[1]. Dans certaines tribus de l'Australie Méridionale, seuls les vieillards — hommes et femmes — sont cannibales : ils mangent de petits enfants dans l'espoir de recouvrer un peu de vitalité juvénile[2]. Chez les autres indigènes du même continent, nous l'avons noté déjà, il était d'usage qu'une mère tuât et mangeât son premier-né, ce qui était censé la fortifier pour de futures naissances[3]. Et plusieurs tribus avaient, ou ont encore, la coutume, s'agissant d'un enfant faible ou malingre, de tuer sa sœur ou son frère cadet et de l'en nourrir pour lui rendre vigueur et santé[4]. Divers Indiens du Brésil ont celle de brûler les os de leurs parents décédés et de mêler les cendres à un breuvage qu'ils absorbent dans le dessein de s'imprégner des vertus de ces morts[5]. Le Dr Couto de Magalhaes dit avoir été informé que les sauvages Chavantes « mangent leurs enfants qui meurent, parce qu'ils espèrent ainsi ramener dans leur corps l'âme de l'enfant »[6].

La croyance au principe du transfert a encore eu pour effet d'établir un lien entre le cannibalisme et le sacrifice humain, et de susciter la manducation des hommes-dieux. A Florida, dans les îles Salomon, c'est seulement à l'occasion des sacrifices que l'on mangeait de la chair humaine[7]. A Hawaï, « après le sacrifice, le peuple, qui d'ailleurs ne fut jamais anthropophage, pratiquait une sorte de communion en mangeant certaines parties de la victime[8]. » Dans l'Afrique équatoriale de l'ouest, il y a, d'après Winwood Reade, deux sortes de cannibalisme : l'une est sim-

1. Spencer and Gillen, *Native Tribes of Central Australia*, p. 461.

2. Cra ford, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXIV. 182.

3. *Supra*, I. 463.

4. Howitt, *Native Tribes of South-East Australia*, p. 749 *sq.* (toutes les tribus de la nat on Wotjo, et les Tatatthi et autres riverains du Murray). Stanbridge, Tribes in the Central Part of Victoria, dans *Trans. Ethn. Soc. London* N. S. I. 289. Spencer and Gillen, *Native Tribes of Central Australia*, p. 52, 475 (tribu Louritcha).

5. Wallace, *Travels on the Amazon*, p. 498 (Tarianas, Tucanos et quelques autres tribus des Uaupés). Coudreau, *La France équinoxiale*, II. 173 (Cobbéos. du groupe Uaupé). Monteiro, cité par von Spix et von Martius, *Reise in Brasilien*, III. 1207, n. * (Jumanas). Koch, *lop. cit.*, p. 83 *sq.* Dorman, *op. cit.* p. 151.

6. Couto de Magalhaes, *Trabalho preparatorio para aproveitamento do selvagem e do solo por elle occupado no Brazil — O selvagem*, p. 132. *Cf.* de Castelnau, *Expédition dans les parties centrales de l'Amérique du Sud*, IV. 382 (Camacas).

7. Codrington, *op. cit.* p. 343. Voir aussi Geiseler, Die Oster-Insel, p. 30 *sq.* (indigènes de l'Ile de Pâques).

8. Remy, *Ka Moolelo Hawaii*, p. XL.

plement un acte de gourmandise; l'autre, sacrificielle, est une fonction des prêtres, qui doivent manger un morceau de la victime : homme, chèvre ou volaille[1]. Mais ce cannibalisme ne constitue pas toujours un monopole sacerdotal. Dans la Nigérie Britannique, « nul grand sacrifice humain, offert en vue d'apaiser les dieux et de détourner la maladie ou le malheur, n'est jugé complet si les prêtres et le peuple ne mangent les corps des victimes[2] »; et chez les Aro (Nigériens du Sud), tout le monde mangeait les victimes offertes au dieu, « car on distribuait leur chair par tout le pays[3] ». Les habitants de la province de Caranque, dans l'ancien Pérou, consommaient également la chair des victimes sacrifiées à leurs dieux[4]. Les Aztèques mangeaient des parties du corps humain dont le sang avait été répandu sur l'autel du sacrifice[5]; et les Maya faisaient de même[6]. Au Nicaragua, les grands-prêtres recevaient le cœur de la victime; le roi, ses pieds et ses mains; celui qui l'avait capturée, ses cuisses; les sonneurs de trompette, ses entrailles; le peuple se partageait le reste[7]. Dans l'Inde antique, l'opinion régnante voulait que celui qui offrait une victime humaine en sacrifice goûtât de sa chair; ce qui n'empêchait pas de soutenir, en opposition à cette vue, qu'un homme ne saurait être autorisé, encore bien moins requis, de manger de la chair humaine[8]. La forme sacrificielle du cannibalisme est évidemment issue de l'idée qu'une victime offerte à un être surnaturel participe de sa sainteté[9], idée que complète, chez le sacrificateur, celle d'une bienfaisante vertu qu'il désire transférer en lui. On suppose de même que les qualités divines d'un homme-dieu sont assimilées par la personne qui mange sa chair ou boit son sang[10]. Telle fut, chez les premiers chrétiens, la conception de l'Eucharistie. Ils attendaient de la nourri-

1. Reade, *op. cit.* p. 158. Voir aussi Schneider, *Die Religion der afrikanischen Naturvölker*, p. 209 *sq.*
2. Mockler-Ferryman, *British Nigeria*, p. 261.
3. Partridge, *Cross River Natives*, p. 59.
4. Ranking, *Researches on the Conquest of Peru*, p. 89.
5. Prescott, *History of the Conquest of Mexico*, p. 41. Réville, *Hibbert Lectures on the Religions of Mexico and Peru*, p. 89. Bancroft, *Native Races of the Pacfic States*, II. 176; III. 443 *sq.*
6. Bancroft, *op. cit.* II. 725.
7. *Ibid.* II. 725.
8. Weber, Ueber Menschenopfer bei den Indern der vedischen Zeit, dans *Indische Streifen*, I. 72 *sq.*
9. Voir *supra*, I. 452 *sq.*
10. Voir Frazer, *Golden Bough*, II. 352, 353, 366.

ture sainte qu'elle les dotât réellement de dons célestes, qu'elle leur communiquât l'essence du corps même du Christ, qu'elle leur implantât comme une greffe miraculeuse la vie divine. La participation aux éléments consacrés n'avait aucun rapport spécial avec le pardon des péchés ; mais elle fortifiait la foi et la connaissance, et surtout elle était la garantie de la vie éternelle, puisque éternel était le corps du Christ. On considérait la nourriture sainte comme le « médicament d'immortalité[1] ».

Dans plusieurs autres cas, on tient que la chair ou le sang humains ont un effet surnaturel, ou médical, sur celui qui en absorbe. Les indigènes des îles Banks, en Mélanésie, croient qu'un homme ou une femme peut acquérir un pouvoir qui l'égale aux Vampires en dérobant et mangeant un morceau de cadavre : car il s'ensuit que « l'esprit du mort se lie d'étroite amitié avec le consommateur, et le récompense de l'avoir mangé en accablant de maux toute personne contre laquelle peut être dirigé son pouvoir d'esprit[2]. » Les sorciers australiens passent pour acquérir leur influence magique en mangeant de la chair humaine[3]. Les Egyptiens qui accompagnaient Baker dans une de ses expéditions s'imaginaient que le rite de manger le foie d'un ennemi suffisait pour donner une direction fatale à une balle perdue[4]. Chez les indigènes de Tasmanie, on administrait du sang d'homme comme potion curative[5]. En Chine, on emploie comme fortifiant le cœur, le foie, la bile et le sang des criminels exécutés[6] ; ainsi, à Pékin, lorsqu'on a passé quelqu'un par l'épée, on fait tremper dans son sang de grandes boulettes de moelle que l'on vend comme remède contre l'anémie sous le nom de « pain de sang »[7]. Tertullien parle de ceux « qui aux combats de gladiateurs, pour se guérir de l'épilepsie, boivent avec avidité le sang des criminels tombés dans l'arène, quand il

1. Harnack, *History of Dogma*, I. 221 ; II. 144 *sq*. IV. 286, 291, 294, 296, 297, 299 *sq*.
2. Codrington, *op. cit.* p. 221 *sq*.
3. Eyre, *Expeditions of Discovery in Central Australia*, II. 255.
4. Baker, *Ismailia*, p. 393.
5. Bonwiek, *Daily Life and Origin of the Tasmanians*, p. 89.
6. De Groot, *op. cit.* (vol. IV), II. 377.
7. Rennie, cité par Yule, dans sa traduction de Marco Polo, I. 275, n. 7.

s'épanche tout fumant de la blessure »[1]. Dans l'Europe chrétienne, également, on a bu le sang des criminels comme remède contre l'épilepsie, la fièvre et d'autres maladies encore[2]. En ces derniers cas, l'attribution de vertus curatives au sang des morts provient peut-être d'une croyance au transfert de quelque qualité qu'ils possédaient de leur vivant; le sang d'un individu sain et fort — sa vie — pouvait rendre la santé, la force aux malades. Mais le mystère de la mort suffisait aussi à faire attribuer aux cadavres un pouvoir propre de caractère miraculeux, surtout lorsque s'y venait joindre l'horreur ou la terreur inspirées par un criminel exécuté.

Mais il est d'autres cas où la croyance aux effets miraculeux du cannibalisme a pour probable origine l'idée que, si l'on mange quelqu'un, ou la partie essentielle de son corps, il cesse d'exister même comme esprit, ou en tout cas perd son pouvoir de nuire. Chez les Indiens de la Guyane anglaise, lorsqu'un homme est dénoncé comme ayant tué secrètement un parent qu'on a perdu, le vengeur l'abat par derrière; et s'il advient que le coup soit mortel, il traîne son cadavre à l'écart et l'ensevelit dans une fosse peu profonde. La troisième nuit après l'enterrement, il retourne à la fosse et enfonce dans le cadavre un bâton pointu; si, en retirant ce bâton, il trouve du sang au bout, il goûte ce sang afin de détourner les mauvais effets qui pourraient résulter du meurtre, puis rentre chez lui apaisé, l'air satisfait. Mais s'il est advenu que le coup n'était pas mortel et que l'individu blessé a pu s'échapper, alors celui-ci charge sa famille de l'enterrer, quand il mourra, en un lieu impossible à découvrir : cela pour punir le vengeur de son acte, car « on est persuadé que, s'il ne goûte pas le sang, il périra fou »[3]. D'après une superstition populaire qui régna en Prusse, un meurtrier n'avait qu'à couper, rôtir et manger un morceau du corps de sa victime

1. Tertullien, *Apologeticus*, 9 (Migne, *Patrologiæ cursus*, I. 321 *sq.*).

2. Strack, *Der Blutaberglaube in der Menschheit*, p. 27 *sqq.* Wuttke, *Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart*, § 189 *sqq.*, p. 137 *sq.* Jahn, Ueber den Zauber mit Menschenblut, dans *Verhandl. der Berliner Gesellsch. f. Anthrop.* 1888, p. 134 *sqq.* Havelock Ellis, *The Criminal*, p. 284. Peacock, Executed Criminals and Folk-Medicine, dans *Folk-Lore*, VII. 270 *sq.*

3. Bernau, *Missionary Labours in British Guiana*, p. 57 *sq.*

pour oublier son meurtre à tout jamais[1]. Il se peut aussi qu'en mangeant du cadavre un homicide croie se protéger contre la vengeance des survivants, pour la raison sans doute qu'il intègre ainsi à son organisme une partie de leur parent[2]. Les indigènes de la Nouvelle-Bretagne mangent leurs ennemis, puis fixent les os des jambes et des bras au gros bouts de leurs lances, persuadés non seulement qu'ils acquièrent la force de l'homme dont ils portent les os, mais qu'ils deviennent du même coup invulnérables pour ses parents[3]. Les Botocudos pensent qu'en dévorant leurs ennemis tombés ils se protègent à la fois contre la haine des morts et contre les flèches de la tribu hostile, lesquelles ne les atteindront plus[4]. Au Groenland les parents d'un assassiné, quand ils sont au comble de la fureur, dépècent le corps du meurtrier et engloutissent des morceaux de son cœur et de son foie, « tenant qu'ils désarment ainsi ses parents en leur ôtant tout courage de les attaquer[5] ». D'après une croyance populaire, signalée dans l'Italie du Sud, un meurtrier n'a aucune chance d'échapper au châtiment, s'il ne goûte du sang de sa victime ou ne s'en barbouille[6]. On va quelquefois jusqu'à supposer que le cannibalisme a sur les parents de la victime un effet réellement nocif, en conformité, semble-t-il, avec le principe de la magie sympathique. Chez les Tchouktchis, en cas de vengeance du sang (vendetta), les vengeurs mangent une parcelle du cœur ou du foie de l'ennemi, dans la conviction que les cœurs de ses parents en deviendront malades[7].

Non seulement la chair et le sang humain passent pour communiquer à ceux qui en absorbent certaines qualités ou certaine vertu magique, mais ils servent aussi à transférer d'une personne à une autre des malédictions conditionnelles. Telle est, à mon avis, l'explication du cannibalisme en tant que rite consacrant les pactes ; j'ai tenté, dans un précédent chapitre, d'exposer le principe sur le-

1. Von Tettau und Temme, *Die Volkssagen Ostpreussens*, p. 267.
2. *Cf.* Hartland, *op. cit.* II. 245 *sq.*
3. Powell, *Wanderings in a Wild Country*, p. 92.
4. Castelnau, *Expedition dans les parties centrales de l'Amérique du Sud*, IV. 382.
5. Cranz, *History of Greenland*, I. 178.
6. Pasquarelli, cité par Hartland, *op. cit.* II. 246.
7. Ratzel, *History of Mankind*, II. 212.

quel se fonde le pacte du sang : savoir, cette idée que le sang transféré à la personne qui le boit, ou qui se l'inocule, la grève d'une malédiction conditionnelle qui l'accablera, ou même la détruira, si elle manque à sa promesse[1]. L'absorption de sang humain ou de vin mélangé avec ce sang a été une forme de pacte chez maints peuples de l'antiquité ou du Moyen-Age, non moins que chez certains sauvages[2]. Aujourd'hui, encore dans quelques districts slaves du sud, pour qu'un accord entre différents clans soit valable, il faut que leurs représentants se sucent mutuellement le sang de la main droite et se jurent fidélité jusqu'à la tombe[3]. Dans certaines parties de l'Afrique, l'absorption de chair humaine — celle-ci généralement réduite en une espèce de pâte mêlée à des condiments, puis servie dans un coffret de bois étrangement sculpté, et mangée à l'aide de cuillères rondes faites d'os humains — crée un lien, équivalent à un traité d'union, entre des étrangers qui se méfient les uns des autres, ou entre des ennemis de la veille ; elle accompagne aussi toute déclaration solennelle, et les prestations de serment[4]. Chez les Bambala, tribu bantou du Kasaï, au sud du Congo, le cannibalisme est l'auxiliaire de la cérémonie par laquelle une sorte d'alliance se conclut entre chefs de la même région. Le plus puissant invite ceux du voisinage à une assemblée qui se tiendra sur son territoire en vue d'établir une entente contre l'effusion du sang. « On engraisse pour l'occasion un esclave, que l'hôte immole en l'honneur de ses invités, et les chefs accourus s'en repaissent avec leur suite. Participer à ce banquet, c'est s'engager tacitement à empêcher les meurtres. Supposé qu'un chef, après avoir assisté à une assemblée de ce genre, tue un esclave, chaque village compris dans le traité a le droit de réclamer des compensations, qui entraîneraient à coup sûr la ruine du meurtrier[5]. »

Enfin, quant à la coutume de manger parents ou amis,

1. *Supra*, II. 201.
2. Strack, *op. cit.* p. 9 *sqq.* Rühs, *Handbuch der Geschichte des Mittelalters*, p. 823. *Supra*, II. 199 *sqq.*
3. Krauss, S hnung der Blutrache m Herz gischen, dans *Am Ur-Quell*, N. F. I. 196.
4. Johnston, dans *Fortnightly Review*, N. S. XIV. 28.
5. Torday and Joyce, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXXV. 404, 409.

quelques raisons spéciales ont été suggérées, qui ne se confondent pas avec celles données plus haut. On la représente comme une marque d'affection ou de respect pour les morts[1], comme un acte dont bénéficie le mangé autant que le mangeur. La raison qu'assignent les Diyerie australiens à leur endo-cannibalisme est que, s'ils ne mangeaient leurs parents, ceux-ci crieraient perpétuellement et deviendraient un fléau pour le camp[2]. Les indigènes du district de Boulia, au Queensland, chez qui les enfants décédés de mort subite sont mangés par leurs parents et leurs frères et sœurs de sang, disent que « les mettre coucher dans un trou », cela ferait trop penser à ces chers petits[3]. Dans la tribu Turrbal, Queensland méridional, un homme tué par malchance au cours des combats cérémoniels qui suivaient les rites d'initiation, fut mangé par ceux des membres de sa tribu qui se trouvaient là; et s'ils le mangèrent, c'est justement, expliquèrent-ils, parce qu' « ils le connaissaient, ils l'aimaient beaucoup, et maintenant ils savaient où il était, et sa chair ne puerait pas[4] ». Les Bataks de Sumatra déclaraient que, s'ils mangeaient souvent leurs parents devenus vieux ou infirmes, c'était « moins pour satisfaire leur appétit que pour accomplir une pieuse cérémonie[5] ». Chez les Samoyèdes, les personnes âgées et décrépites, qui ne pouvaient plus travailler, laissaient leurs enfants les tuer et les manger, dans l'espoir de s'en trouver mieux après leur mort[6]. L'Indien de Haïti « se tiendrait coupable envers la mémoire d'un parent s'il n'avait jeté dans sa boisson une menue parcelle du corps de ce défunt, préalablement séchée... et réduite en poudre »[7]. Chez les Botocudos, les vieillards incapables de supporter plus longtemps la fatigue des marches étaient, sur leur demande, mangés par leurs fils, afin que les ennemis ne pussent dé-

1. Dawson, *op. cit.* p. 67 (tribus du Victoria Occidental). McDonald, dans *Jour Anthr. Inst.* II. 179 (indigènes du cours supérieur de la rivière Mary, au Queensland). Featherman, *op. cit.* Oceano-Melanesians, p. 243 (Hawaïens). Southey, *History of Brazil*, I. 379 (Tapuyas). Marcgravius de Liebstad, *Historia rerum naturalium Brasiliæ*, VIII. 12. p. 282 (anciens Toupis).

2. Gason, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXIV. 172. *Idem*, dans Woods, *op. cit.* p. 274.

3. Roth, *North-West-Central Queensland Aborigines*, p. 166.

4. Howitt, *op. cit.* p. 753.

5. Leyden, Languages and Literature of the Indo-Chinese Nations, dans *Asiatick Researches*, X. 202.

6. Preuss, *op. cit.* p. 218.

7. Bembo, cité par Humboldt, *loc. cit.* V. 248.

terrer et mutiler leurs cadavres[1]; et il n'était pas rare que les mères mangeassent par amour leurs enfants morts[2]. Les Mayorunas estimaient plus désirable, pour les trépassés, d'être consommés par des parents que par des vers[3]; et les Cocomas, tribu du Maranon et du Huallaga inférieur, disaient qu'il valait mieux être logé dans un ami qu'englouti par la froide terre[4]. Jusqu'à quel point ces propos traduisent les motifs qui dictèrent, à l'origine, la coutume de manger les parents défunts, c'est ce qu'il est impossible de décider. Peut-être n'y faut-il voir que les interprétations tardives d'une habitude dont la source première fut l'égoïsme plutôt que l'amour.

On a souvent représenté le cannibalisme des sauvages modernes comme la survivance d'une pratique jadis commune à toute l'espèce humaine[5]. Mais, en général, les avocats de cette théorie n'en ont pas sérieusement tenté la démonstration. J'ai posé dans un autre ouvrage la question de savoir comment des faits ethnographiques nous peuvent instruire de l'histoire primitive de l'humanité, et j'ai donné cette réponse : il s'agit en premier lieu de découvrir les causes des phénomènes sociaux; nous pouvons alors inférer de l'existence des causes l'existence des phénomènes eux-mêmes, à supposer que les dites causes aient agi sans être contrariées par d'autres[6]. C'est là une méthode qui paraît s'imposer avec évidence : pourtant le Dr Steinmetz est le seul, que je sache, à l'avoir strictement appliquée au problème du cannibalisme. Il est arrivé à cette conclusion que l'homme primitif eut, selon toute probabilité, l'habitude de manger les corps de ses parents morts comme aussi de ses ennemis égorgés. Voici, très brièvement résumée, son argumentation : — Le principal mobile de l'homme primitif fut son désir de nourriture. Il ne

1. Voss, dans *Verhandl. Berliner Gesellsch. Anthr.* 1891, p. 26.

2. Waitz, *Anthropologie der Naturvölker*, III. 446.

3. Von Sch tz-Holzhausen, *Der Amazonas*, p. 209.

4. Markham, List of the Tribes in the Valley of the Amazon, dans *Jour. Ant. r I st.* XX . 2 3.

5. Andree, *op. cit.* p. 98 *sq.* Lippert, *Kulturgeschichte der Menschheit*, II. 279. Schurtz, *Speiseverbote*, p. 25. Réville, *Hibbert Lectures on the Religions of Mexico and Peru*, p. 87. Johnston, dans *Fortnightly Review*, N. S. XIV, 28. Letourneau, dans *L'évolution de la morale*, p. 76, ar elle le cannibalisme « le péché originel de toutes les races humaines ».

6. Westermarck, *History of Human Marriage*, I. 20.

se nourrissait pas seulement de fruits et de légumes, mais encore de chair. Son goût de l'aliment animal n'était pas limité par une suffisante horreur esthétique des cadavres humains. Il n'était pas non plus retenu de les manger par la crainte de s'exposer à la vengeance de l'âme désincarnée de sa victime; ni par quelque sympathie fantastique pour le corps mort. Il prit donc l'habitude du cannibalisme[1]. Si je ne peux accepter la conclusion de Steinmetz, ce n'est certes ! pas que je trouve sa méthode défectueuse, mais c'est que sa prémisse capitale me parait extrêmement douteuse.

Il est fort probable que l'homme primitif préféra le cannibalisme à la mort par inanition, et qu'il le pratiqua occasionnellement par le même motif qui induisit tant de naufragés, même chez les peuples civilisés, à recourir aux corps de leurs camarades pour sauver leur vie. Mais nous ne nous occupons ici que du cannibalisme habituel. Bien qu'il me paraisse à peu près certain que l'homme fut, dans l'origine, essentiellement frugivore, on ne peut mettre en doute qu'il se soit de très bonne heure nourri de chair pour une bonne part. On peut même tenir pour assuré qu'il mangea celle de tous les animaux qui n'étaient pas hors de son atteinte, du moment qu'il en aimait le goût et qu'aucun motif de l'ordre superstitieux ou sentimental ne le détournait d'en manger. Mais prétendre qu'il n'eut dès l'abord aucune aversion pour la chair humaine me parait une affirmation bien précaire.

Il existe un grand nombre de tribus sauvages que l'on n'a jamais vu s adonner au cannibalisme, mais qui, au contraire, éprouvent à son égard la plus vive répugnance. En temps de disette, les Esquimaux mangeront leurs vêtements plutôt que toucher à la chair humaine. On a dit des Fuégiens que, dans des cas d'extrême détresse, ils dévoraient leurs vieilles femmes[6]; mais Bridges, qui a passé parmi eux la plus grande partie de sa vie, affirme que le cannibalisme ne se pratique jamais chez les indi-

1. Steinmetz, *Endokannibalismus*, p. 34 *sqq.*
2. Darwin, *Journal of Researches*, p. 214. King and Fitzroy, *Voyages of the* Adventure *and* Beagle, II. 183, 189.

gènes du cap Horn et qu'ils l'ont en abomination[1]. Touchant les indigènes des Andaman méridionales, Man écrit : — « On n'a pu découvrir la moindre trace de l'existence d'une telle pratique dans leur milieu, même aux temps les plus reculés... Ils manifestent la plus grande horreur de cette coutume et nient avec indignation qu'elle ait jamais figuré au nombre de leurs institutions[2]. » Nous possédons des renseignements analogues sur maintes tribus africaines. L'éditeur du *Dernier Journal* de Livingstone note qu'il n'était pas rare, le long de la rivière Shiré, d'entendre des Mangaja et des Ajawa parler de tribus lointaines qui là-bas, vers le nord, mangeaient des corps humains, et qu'ils n'y faisaient jamais allusion sans marquer horreur et dégoût[3]. Chez les Dinka, les récits relatifs à l'anthropophagie des Niam-Niam causent autant d'horreur que chez nous[4]. Les Bakongo « tressaillent de dégoût à la seule pensée de cet acte : manger de la chair humaine[5] ». Chez les Bayaka[6], dans l'Etat libre du Congo, « le cannibalisme n'existe nulle part ; on le regarde comme une chose horrible ». Jamais mariage ne se conclut entre les Fans et leurs voisins non cannibales, « tant ceux-ci abhorrent les mœurs anthropophages de ceux-là[7] ». D'après Burton, le cannibalisme « est exécré par les Efiks de Vieux Calabar, qui punissent avec la plus extrême rigueur toute tentative de ce genre[3] ». Même parmi les insulaires des mers du Sud, on cite des tribus qui ont de tout temps grandement répugné au cannibalisme[9].

Il est vrai, les renseignements que reçoit un voyageur visitant une tribu sauvage, quand il s'enquiert de son

1. Bridges, Manners and Customs of the Firelanders, dans *A Voice for South America*, XIII. 207. *Idem*, cité par Hyades et Deniker, *Mission scientifique du Cap Horn*, VII. 259.

2. Man, Aboriginal Inhabitants of the Andaman Islands, dans *Jour. Anthr. Inst.* XII. 113.

3. Livingstone, *Last Journals*, II. 39.

4. Schweinfurth, *Heart of Africa*, I. 158.

. Ward, *Five Years with the Congo Cannibals*, p. 37.

6. Torday and Joyce, Ethnography of the Ba-Yaka, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXXVI. 42.

. Du Chaillu, *Explorations in Equatorial Africa*, p. 97.

8. Burton, *Two Trips to Gorilla Land*, I. 216 *sq.*

. Nisbet, *op. cit.* II. 136. Turner, *Samoa* (indigènes de l'île Savage). Angas, *Polynesia*, p. 385 (indigènes de Bornabi, dans les Carolines). Powell, *Wanderings in a Wild ountry*, p. 247 (quelques tribus de la Nouvelle-Guinée). Calder, Native Tribes of Tasmania' dans *Jour. Anthr. Inst.* III. 23 ; Ling Roth, *Aborigines of Tasmania*, p. 111.

attitude par rapport au cannibalisme, sont souvent de nature à l'égarer. Il n'y a pas de sujet sur lequel les sauvages soient plus réservés, pas de coutume dont ils soient plus empressés de se déclarer ignorants, tout en se montrant fort enclins à en accuser les autres[1]. Et sans doute on entend bien que, s'ils tiennent tant à cacher que cette coutume existe chez eux, c'est naturellement parce qu'ils savent que le visiteur étranger l'a en horreur; mais peut-être aussi — le cas est fréquent — se rendent-ils réellement compte que le cannibalisme est quelque chose dont il y a lieu de rougir. On l'a dit de plusieurs tribus australiennes : — « A la différence de beaucoup d'autres fautes qui leur sont justement imputées... elles savaient en général que le cannibalisme était coupable », et leur attitude, quand on les interrogeait sur cette matière, prouvait aussez qu'elles « péchaient sciemment et volontairement[2] ». En tout cas les reproches des blancs ont été pris à cœur avec un remarquable empressement. Même chez les peuples qui s'y adonnaient le plus, le cannibalisme a disparu avec une rapidité qui est, je crois, sans exemple dans l'histoire de la moralité humaine. Erskine, vers le milieu du siècle dernier, écrivait : — « Notre expérience en Nouvelle-Zélande a prouvé que ce penchant contre nature pouvait être éliminé des habitudes de toute une nation de sauvages, dans le cours d'une seule génération. J'ai entendu affirmer qu'en 1845 on n'eût pas trouvé, ou guère, un Néo-Zélandais de vingt ans qui n'eût, dans son enfance, goûté de la chair humaine; or chacun sait qu'aujourd'hui un seul cas de cannibalisme, dans n'importe laquelle de ces îles, serait aussi remarqué qu'en tout pays d'Europe; et que, si l'on peut décider un indigène à causer du sujet, il ne le fait qu'à contre-cœur, avec une conscience mani-

1. Curr, *The Australian Race*, I. 77; Brough Smyth, *Aborigines of Victoria*, I. p. XXXVII *sq.*; Fraser, *Aborigines of New South Wales*, p. 56. Romilly, *Western Pacific*, p. 59 *sqq.* *Idem*, *From my Verandah in New Guinea*, p. 68. Powell, *op. cit.* p. 52, 59 (indigènes du groupe du Duc d'York). Erskine, *op. cit.* p. 190 *sq.* (Fidjiens). Melville, *op. cit.* p. 341 (Polynésiens). Reade, *op. cit.* p. 159; Kingsley, *Travels in West Africa*, p. 220 (Fans). Il y a, d'autre part, beaucoup de cannibales qui ne cherchent nullement à cacher leurs pratiques.

2. Brough Smyth, *op. cit.* I. p. XXXVIII.

feste de sa dégradation, et un sentiment de honte à la pensée que lui et ses compatriotes se soient jamais exposés à pareil reproche[1] ». On a observé à Sumatra, quand les jeunes générations bataks commencèrent à réagir contre le cannibalisme, que les gens de ce peuple qui s'étaient soumis au régime européen songeaient avec une véritable horreur aux temps barbares où leurs ancêtres, voire eux-mêmes, s'y adonnaient[2]. Ce ne sont pas là des cas uniques. Cieza de Léon remarque non sans surprise qu'au Pérou, dès que les Incas se mirent à refréner cette pratique chez tous les peuples avec lesquels ils entraient en contact, elle disparut rapidement dans tout leur empire, oubliée même de ceux qui l'avaient tenue en haute estime[3]. Bien mieux, l'extinction du cannibalisme n'a pas toujours été due à l'intervention de races supérieures[4].

Même parmi les peuples les plus réputés pour leur cannibalisme, il y a des individus qui abhorrent cette pratique. Schweinfurth affirme que quelques Niam-Niam « marquent une telle aversion pour la consommation de chair humaine qu'ils refusent net de manger dans le même plat qu'un autre anthropophage[5] ». Et voici ce que Seemann rapporte des Fidjiens : — « On se tromperait en supposant cannibales tous les Fidjiens non convertis au christianisme. Il y a des villes entières, telle Nakelo sur la rivière Rewa, qui luttèrent courageusement contre cette pratique, déclarant qu'il était *tabou*, c'est-à-dire interdit par les dieux, de s'y adonner. La coutume en excluait dans tout le groupe les gens du commun et les femmes de toutes classes. Le cannibalisme était ainsi restreint aux chefs et à la noblesse... et encore y en a-t-il dans ce nombre... qui jamais ne mangent de chair humaine, jamais n'approchent des bières où ont été mis les cadavres, et qui abominent l'anthropophagie

1. Erskine, *op. cit.* p. 275 *sq.*
2. Buning, dans *Glimpses of the Eastern Archipelago*, p. 74.
3. Cieza de Leon, *Segunda parte de la Crónica del Perú*, ch. 25, p. 100.
4. Waitz-Gerland, *Anthropologie der Naturvölker*, VI. 158 *sqq.* (Polynésiens). Casalis, *Basutos*, p. 303. Ribot, *Psychology of the Emotions*, p. 295 *sq.* (= *Psychologie des sentiments*, p. 300 de la 12ᵉ éd.). Schurtz, *Speiseverbote*, p. 26. *Cf.* Spencer and Gillen, *Native Tribes of Central Australia*, p. 324.
5. Schweinfurth, *op. cit.* II. 18 *sq.*

autant que n'importe quel blanc[1] ». Il faut se rappeler aussi que beaucoup de cannibales ne font pas de la chair humaine leur nourriture ordinaire, mais en mangent seulement dans des circonstances spéciales, et que leur cannibalisme se borne souvent à dévorer quelque infime parcelle du corps de la victime.

La répugnance au cannibalisme ne laisse pas d'être un sentiment complexe. Sans doute y entre-t-il, dans beaucoup de cas, de la sympathie pour les morts. Il est vrai que l'endo-cannibalisme est souvent interprêté comme une marque d'affection, mais nombreux sont, d'autre part, les anthropophages qui ne touchent pas à leurs amis morts, bien qu'ils mangent des étrangers et des ennemis. Quelques-uns échangent leurs morts contre ceux d'une autre tribu pour éviter de se nourrir des gens de leur parenté[2]; ainsi font, par exemple, les indigènes de Tana, Nouvelles-Hébrides, « s'il se trouve qu'ils tiennent les défunts en particulière estime[3] ». Mais ni l'affection ni le respect ne peut être le motif qui dissuade les sauvages de manger leurs ennemis. Il me paraît très notable que l'aversion pour le cannibalisme est, au premier chef, un sentiment instinctif de même nature que ceux qui régissent l'alimentation de maintes espèces animales. Si défectueuse que soit encore notre connaissance de leurs habitudes à cet égard, nous pouvons tenir à peu près certain que, dans la règle, les animaux carnivores refusent de manger des membres de leur propre espèce; et cette répugnance s'explique aisément, puisqu'elle tend à la conservation de la race.

De plus, le fait de manger de la chair humaine inspire une terreur superstitieuse. Il n'est pas rare qu'elle se manifeste, à quelque degré que ce soit, même chez les peuples qui sont eux-mêmes anthropophages. Les indigènes de l'île des Lépreux, Nouvelles-Hébrides, où règne encore le cannibalisme, disent que « manger de la chair humaine est une chose terrible » et qu'un mangeur d'hommes est un

1. Seemann, *Viti*, p. 179 *sq. Cf.* Williams and Calvert, *op. cit.* p. 179.

2. Arbousset and Daumas, *Exploratory Tour to the Cape of Good Hope*, p. 123. Steinmetz, *Endokannibalismus*, p. 22, 47.

3. Brenchley, *op. cit.* p. 202.

gaillard qui n'a peur de rien; aussi « beaucoup achètent-ils la chair d'un homme qu'on vient de tuer afin d'acquérir, en le mangeant, le nom de braves[1] ». Dans les régions de Fidji où le cannibalisme fut une institution nationale, seuls quelques membres de l'élite, la classe *tabou*, les prêtres, les chefs, l'aristocratie de rang supérieur, étaient jugés dignes de le pratiquer; et tandis que les autres aliments se prenaient avec les doigts, ils employaient pour la chair humaine des fourchettes qui se transmettaient en héritage de génération en génération, et dont les indigènes ne consentaient pas à se défaire même contre un dédommagement plus qu'équivalent[2]. Quant aux Fidjiens de Nakelo, hostiles au cannibalisme comme on vient de le dire, ils lui attribuaient ces affreuses maladies de peau qui affectent si souvent des enfants dans l'archipel[3]. Les Néo-Calédoniens, qui sont exo-cannibales, croient que, si un homme en mange un autre appartenant à sa tribu, son corps se couvrira de plaies dont il mourra[4]. Chez les Maoris, nul, hormis les chefs sacrés, ne pouvait manger de chair humaine sans devenir *tapu*, état qui lui interdisait de vaquer à ses occupations habituelles, tant que son corps n'avait pas été débarrassé du dit *tapu*[1]. De même, chez les Kwakiutl[5], Indiens de la Colombie Britannique, l'homme qui a mangé de l'homme à l'occasion d'un rite cérémoniel, est ensuite soumis pendant longtemps à une quantité de restrictions, parce qu'on le tient pour impur. Il ne doit pas, avant seize jours révolus, manger d'aliments chauds; ni, avant quatre mois écoulés, souffler dessus pour les refroidir. Durant la même période, il se sert exclusivement de sa propre cuillère, assiette et timbale, objets que l'on jette au terme du temps prescrit. Obligé de coucher seul dans sa chambre, il ne lui est pas permis de sortir de la maison par la porte ordinaire, mais seulement par une issue secrète pratiquée dans le mur de derrière. Enfin défense lui est faite, pour une année entière, de toucher sa femme,

1. Codrington, *op. cit.* p. 344.
2. Seemann, *Viti*, p. 179, 181 *sq.*
3. *Ibid.* p. 179 *sq.*
4. Atkinson, Natives of New Caledonia, dans *Folk-Lore*, XIV. 253.
5. Thomson, *op. cit.* I. 147 *sq.*

et de se livrer au jeu non moins qu'au travail[1]. Chez les Fans de l'Afrique Occidentale, avant un repas cannibale, le cadavre est porté dans une hutte bâtie à la lisière du campement. Là, « les guerriers le dévorent en secret, hors de la présence des hommes et des enfants auxquels il n'est pas même permis de jeter un regard sur la chair de l'homme; et les ustensiles de cuisine employés au banquet sont tous mis en pièces. On ne voit jamais dans les village un morceau de « frère noir[2] ». Les Bambala, rive sud du Congo, brisent aussi les vases dans lesquels a cui de la chair humaine, et en dispersent les débris[3]. Dans l'Afrique centrale de l'Est, l'homme qui mange de l'homme est supposé courir un grand péril; Macdonald connaissait un chef dont le succès à la guerre était attribué au fait qu'il avait dévoré le corps entier d'un jeune homme vigoureux : mais on ne doutait pas que son cannibalisme intensif n'eût été dangereux pour lui, s'il n'avait été protégé par des charmes d'une grande puissance[4].

Une raison de cette terreur superstitieuse qu'inspire le cannibalisme, c'est incontestablement que l'on redoute l'esprit du mort, qui devient un danger pour le mangeur quand on ne le croit pas annihilé par la manducation. Les Fidjiens anthropophages avouaient qu'« ils avaient toujours grand'peur, pendant la nuit, d'être hantés par l'esprit de l'homme qu'ils avaient mangé[5] ». Dans la tribu Louritcha, Australie Centrale, on prend invariablement soin de détruire les os des ennemis qu'on a dévorés, « les indigènes étant persuadés que, sans cela, les os se rassembleraient et les victimes reconstituées poursuivraient et persécuteraient leurs meurtriers et leurs mangeurs[6] ». Et chez les Indiens Kwakiutl, les tabous imposés à un cannibale sont plus obligatoires lorsqu'il a dévoré un cadavre que s'il s'est contenté de prendre quelques bouchées

1. Boas, Social Organization of the Kwakiutl Indians, dans *Report of the U. S. National Museum*, 1895, p. 537 *sq.* *Cf.* Woldt, *Kaptein Jacobsens Reiser til Nordamerikas Nordvestkyst*, p. 44 *sqq.*; Mayne, *Four Years in British Columbia*, p. 256 *sq.*

2. Burton, *Two Trips to Gorilla Land*, I. 212.

3. Torday and Joyce, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXXV. 404.

4. Macdonald, *Africana*, I. 170.

5. Pritchard, *op. cit.* p. 372.

6. Spencer and Gillen, *Native Tribes of Central Australia*, p. 475.

d'un vivant[1]. Mais il se peut aussi que la crainte superstitieuse du cannibalisme dérive en quelque mesure de la répugnance naturelle à consommer de la chair humaine, tout de même que l'idée que certaines viandes sont malsaines peut naître du dégoût que l'on éprouve à la pensée de manger certains animaux[2], tout de même que l'attribution de dangers surnaturels à l'inceste a pour origine l'horreur instinctive qu'il inspire[3].

Le fait que tant de peuples mangent ou ont mangé de la chair humaine sans répulsion, et même avec la plus grande avidité, ne prouve nullement que l'espèce humaine n'ait éprouvé à l'origine aucune aversion pour le cannibalisme. On imagine facilement que ce sentiment ait pu être étouffé par d'autres motifs, tels que la faim, le désir de vengeance, celui d'acquérir le courage ou la force d'autrui, l'espoir de rendre inoffensif un ennemi, ou de s'assurer des avantages surnaturels. Et chacun sait que les hommes, et même beaucoup d'animaux, lorsqu'ils se décident à goûter d'un certain aliment qu'il avaient évité jusque-là, en deviennent souvent très friands. Il est prouvé que ce fut le cas pour le cannibalisme. En l'an 1200, l'Egypte souffrit d'une famine si terrible que les pauvres en vinrent à se nourrir de cadavres humains et même à dévorer leurs enfants. Un témoin oculaire, le médecin arabe Abd-Allatif, rapporte que la stupeur et l'horreur furent telles, quand ces crimes commencèrent à se produire, qu'ils firent aussitôt l'objet de toutes les conversations et qu'on ne se lassait pas de s'entretenir d'un sujet aussi extraordinaire qu'inépuisable. Mais l'accoutumance se fit peu à peu; et même on finit par prendre goût à ces détestables repas. Les enfants devinrent la nourriture ordinaire de bien des gens qui en mangeaient par pure gloutonnerie et qui faisaient des conserves de leur chair. On inventa mille façons de cuire et d'assaisonner cette espèce d'aliment; et l'usage s'en répandit à travers toutes les provinces, si bien qu'il n'y eut plus un

1. Boas, *loc. cit.* p. 537 *sq. Cf.* Frazer, *Golden Bough*, I. 342.

2. *Supra*, II. 318.

3. *Supra*, II. 360. *sq.*

seul district où le cannibalisme ne fût bientôt chose commune. Il ne provoquait plus désormais ni horreur ni surprise, même on en parlait avec indifférence. Bien des riches, qui auraient pu se procurer d'autres aliments, s'en engouèrent au point d'en faire une mode et la pratiquèrent comme un luxe, employant des meurtriers comme pourvoyeurs et invitant leurs amis à dîner sans trop de souci de cacher la vérité[1]. Une histoire analogue nous vient de Polynésie. Le cannibalisme fut, dit-on, institué dans l'île de Futuna (Erronan) par le roi Vélitéki pour parer aux effets d'une famine désastreuse, conséquence d'un cyclone; or il y prit, avec le temps, les proportions d'un terrible fléau, qui menaça de dépeupler l'île. L'appétit de chair humaine crut au point que les guerres ne suffirent plus à fournir des victimes assez nombreuses, en sorte que beaucoup d'indigènes se mirent à faire la chasse aux membres de leur propre tribu[2]. On a des raisons de présumer qu'en d'autres îles des mers du Sud le cannibalisme naquit également en temps de grande famine et que les habitants, s'y accoutumant par degrés, prirent peu à peu le goût de la chair humaine[3]. Quant au cannibalisme gastronomique observé dans l'Afrique équatoriale de l'Ouest, on suppose qu'il n'a été que l'extension de la cérémonie sacrificielle tournée vers des fins pratiques, ni les femmes ni les jeunes hommes n'ayant part au régal[4]. Qu'une telle pratique se développe rapidement, sitôt fait le premier pas, on peut l'imaginer en méditant les paroles d'un chef cannibale qui déclarait que quiconque a pris part, une fois dans sa vie, à un repas de chair humaine, trouve désormais bien difficile de s'en abstenir[5].

La question de savoir si l'homme primitif avait l'habitude de manger de la chair humaine se ramène ainsi, me semble-t-il, à cette autre : peut-on admettre que sa répugnance naturelle à en manger ait été vaincue par tel ou tel de ces facteurs qui ont incité les hommes à devenir,

1. 'Abd-Allatif, *Relation de l'Egypte*, p. 360 *sqq.*
2. Percy Smith, Futuna, dans *Jour. Polynesian Soc.* I. 37.
3. Macdonald, *Oceania*, p. 196 *sq.* Powell, *Wanderings in a Wild Country*, p. 248.
4. Reade, *op. cit.* p. 158.
5. Powell, *op. cit.* p. 248.

en certaines circonstances, des cannibales habituels ? A une pareille hypothèse je ne trouve pas de fondement suffisant. Ce qui la rend, au contraire, fort invraisemblable pour moi, c'est, je le répète, que le cannibalisme règne beaucoup moins chez les sauvages les plus inférieurs que dans les races ayant atteint un degré de culture un peu plus élevé[1].

En Amérique, loin d'être le monopole des peuples sauvages, il fut pratiqué «sur une plus grande échelle et avec des rites plus atroces chez les plus civilisés»; et Dorman ajoute : — « C'est le facteur religieux qui en fut la cause[2]». Humboldt avait depuis longtemps fait les remarques suivantes : — « Les nations qui mettent leur point d'honneur à dévorer leurs prisonniers ne sont pas toujours les plus grossières et les plus féroces... Les Cabres, les Guipunavis et les Caraïbes ont toujours été plus puissants et plus civilisés que les autres hordes de l'Orénoque; et pourtant ces trois peuples s'adonnent au cannibalisme dans la même mesure que les autres y répugnent[3] ». Au Brésil, Martius constata que le cannibalisme des Toupis du centre formait un étrange contraste avec l'état relativement élevé de leur culture[4]. Des cannibales comme les Fidjiens et les Maoris étaient parvenus au seuil d'une demi-civilisation, et les Bataks de Sumatra avaient déjà dans les temps anciens atteint un tel développement qu'ils s'étaient construit un alphabet original, bien qu'inspiré du modèle hindou. Chez les Niam-Niam et les Monboutou africains, une grande prédilection pour la chair humaine coexiste avec un degré notable de civilisation; tandis que parmi les tribus naines de l'Afrique Centrale qui sont d'un type très inférieur, Burrows n'entendit jamais parler d'un seul cas d'anthropophagie[5].

Il serait bien instructif, si nous le pouvions faire, de poursuivre l'histoire du cannibalisme chez les peuples

1. Voir Peschel, *Races of Man*, p. 162 *sq.*; Schneider *Die Naturvölker*, I. 186; Bergemann, *op. cit.* p. 53; Ratzel, *op. cit.* II. 352; Sutherland, *Origin and Growth of the Moral Instinct*, I. 372.

2. Dorman, *op. cit.* p. 152.

3. Von Humboldt, *op. cit.* V. 424 *sq.*

4. Von Martius, *op. cit.* I. 199 *sq.*

5. Burrows, *Land of the Pigmies*, p. 149.

qui s'y adonnent actuellement ou qui s'y adonnaient jusqu'à une époque récente; mais le sujet est des plus obscurs. Le changement le plus général que nous ayons eu l'occasion d'observer, c'est le déclin et la disparition définitive de cette pratique sous l'influence européenne; mais il ne faut pas s'imaginer qu'il n'y ait eu de changement que dans le sens de l'extinction. Chez les Wadou et les Wabembé africains, le cannibalisme serait d'origine moderne, si l'on s'en rapporte à leur propre témoignage[1]. Torday m'informe qu'il gagne du terrain parmi les indigènes du Congo. Dans les îles Salomon, il s'est répandu; et à Florida, par exemple, les vieillards affirment que la chair humaine n'était jamais consommée autrefois, sauf dans les sacrifices, et que le sacrifice humain, tel qu'on l'accomplit aujourd'hui, est une innovation importée de l'ouest[6]. Erskine établit que le cannibalisme des Fidjiens, bien qu'il soit une coutume très ancienne, n'avait pas dans les temps primitifs l'extension qu'il a prise dès lors[3]; et Fornander est arrivé, pour les Polynésiens, à la conclusion qu'ils n'apportèrent pas avec eux cette coutume de leurs foyers primitifs dans le Far West, mais qu'elle fut adoptée plus tard par quelques-unes de leurs tribus, en des circonstances et des conditions maintenant ignorées[4]. Ainsi, pour bien des raisons, rien ne justifie l'hypothèse que le cannibalisme des sauvages modernes est une survivance de la première enfance de l'humanité ou, plus généralement, perpétue le souvenir d'une étape qu'aurait franchie l'humanité entière.

Quant aux opinions morales touchant le cannibalisme, nous pouvons admettre que les peuples qui s'en abstiennen le désapprouvent aussi, en général, ou le désapprouveraient s'ils avaient connaissance de sa pratique. L'aversion, nous l'avons souvent observé, conduit à l'indignation morale, surtout quand le jugement moral est un peu influencé par la réflexion. Cette indignation morale contre le cannibalisme peut avoir une autre source encore, savoir:

1. Burton, *Two Trips to Gorilla Land*, I. 214.
2. Codrington, *op. cit.* p. 343.
3. Erskine, *op. cit.* p. 272.
4. Fornander, *Account of the Polynesian Race*, I. 132.

le ressentiment par sympathie résultant de l'idée que le mort est anéanti, ou lésé en quelque manière, quand on le mange; ou du sentiment qu'on l'outrage en employant son corps comme aliment : mais ce ne peut pas être là, évidemment, l'origine de la réprobation des sauvages qui se refusent à manger leurs ennemis. Chez les races civilisées, de même que chez les sauvages non anthropophages, l'horreur et le dégoût constituent indubitablement le principal motif de condamner le cannibalisme comme un acte mauvais. Cette sorte d'émotion est souvent si intense que les mêmes gens dont les sentiments moraux ne sont guère affectés par une conquête, avec toutes ses horreurs, entreprise dans l'espoir du butin, frémissent au récit des guerres engagées par des sauvages affamés dans le but de se procurer de la chair humaine comme nourriture. Par contre, là où l'aversion naturelle à l'égard d'un tel aliment est surmontée, pour une raison quelconque, il s'ensuit que le cannibalisme ne suscite plus la désapprobation. Mais une attitude d'indifférence morale en la matière a été aussi reconmmandée, à l'aide d'arguments tout à fait différents, par des gens dont les émotions morales sont trop bien maîtrisées par leur pensée pour qu'ils se permettent de déclarer un acte mauvais simplement parce que cet acte les dégoûte : — « Je pense », écrivait Montaigne, « qu'il y a plus de barbarie... à deschirer par torments et gehennes un corps encores plein de sentiment... que de le rostir et manger aprez qu'il est trespassé[1] ». Et il cite, comme s'il était bien de leur avis, certains philosophes stoïciens dont l'opinion est qu'il n'y a pas de mal à se nourrir de débris humains pour éviter de mourir de faim[2].

1. Montaigne, *Essais*, I. 30.
2. Diogène Laërce, *Vitæ philosophorum*, VII. 1. 64 (121); VII. 7. 12 (188). Zeller, *Stoics*, p. 307.

CHAPITRE XLVII

LA CROYANCE AUX ÊTRES SURNATURELS

Nous arrivons maintenant au dernier des dix groupes d'idées morales que comporte notre division du sujet : idées touchant la conduite envers des êtres, réels ou imaginaires, qui sont regardés comme surnaturels. Mais avant d'entamer la discussion de l'attitude humaine à l'égard de cette sorte d'êtres, il est nécessaire de dire quelques mots de la croyance de l'homme à leur existence, et des qualités générales qu'il leur attribue.

Les hommes distinguent deux classes de phénomènes, les « naturels » et les « surnaturels[1] » : soit, d'une part, des phénomènes qui leurs sont familiers et qu'ils attribuent aux conséquences des causes naturelles; de l'autre, des phénomènes qui leur semblent mystérieux parce que non familiers et que dès lors ils supposent provenir de causes ayant un caractère « surnaturel ». Nous rencontrons cette distinction aux étages les plus bas de la culture dont nous ayons connaissance, non moins qu'à ses degrés supérieurs. Peut-être, dans l'esprit d'un sauvage, le naturel et le surnaturel se confondent-ils souvent et n'y a-t-il aucune ligne bien nette de démarcation entre les phénomènes des deux ordres : mais il est certain qu'il établit une différence entre les événements quotidiens, ou les objets ordinaires, ou tout ce qui lui paraît conforme au cours de la

1. Je ne saurais souscrire aux objections qu'élèvent divers auteurs contre le terme « surnaturel ». Il a la sanction de l'usage courant; et je le trouve préférable à « surhumain » quand il s'agit d'objets inanimés ou d'animaux auxquels s'adresse un culte.

nature, et d'autres évènements, d'autres objets, qui l'emplissent d'une terreur mystérieuse. On trouve dans le monde animal lui-même le germe d'une telle distinction. Le cheval craint le fouet, mais ne s'en effarouche point : par contre, il est capable de s'effaroucher d'un parapluie que l'on ouvre devant lui, d'un papier qui bouge sur le sol. C'est qu'il connaît bien le fouet, tandis que le papier qui bouge, le parapluie, sont étrangers et suspects à ses yeux. Les chiens, les chats, s'alarment d'un bruit ou d'une apparition inaccoutumés, et ils ne se calment qu'après l'examen qui leur apprend de quelle nature était la cause de ces phénomènes[1]. Romanes effraya un chien en attachant à un os un fil très fin et en tirant à son insu pour le lui enlever, de façon que l'os semblait animé d'un mouvement propre; ce chien avait grand'peur aussi des bulles de savon[2]. Le lion même s'épouvante d'un bruit insolite, d'un objet imprévu; une troupe de ces animaux a laissé un cheval (c'est pourtant leur proie favorite) errer plusieurs jours dans leur voisinage sans lui faire aucun mal, parce qu'il portait une couverture et des genouillères[3]. On a vu un tigre trembler, on l'a entendu rugir au comble de l'effroi, devant une souris liée à un bâton que l'on insérait entre les barreaux de sa cage[4]. Il suffit, pour terrifier de petits enfants, de l'allure bizarre, anormale, d'une plume glissant sur le parquet, puis s'élevant d'elle-même en l'air[5].

Mais l'esprit primitif ne distingue pas seulement entre le naturel et le surnaturel; il fait encore, dans la pratique, une autre distinction. Le surnaturel, comme le naturel, peut se concevoir à la manière d'une énergie mécanique qui se décharge sans l'aide d'aucune activité d'ordre volitif inhérente à un objet taboué, qu'il suffit de toucher pour contracter l'infection tabou. C'est ainsi encore que l'on s'est représenté l'énergie funeste d'une malédiction comme une sorte de

1. Morgan, *Animal Life and Intelligence*, p. 339.
2. Romanes, *Animal Intelligence*, p. 455 *sq.*
3. Gillmore, cité par King, *The Supernatural*, p. 80.
4. Basil Hall, cité *ibid.* p. 81. Voir aussi *ibid.* p. 78 *sqq.*; Vignioli, *Myth and Science*, p. 58 *sqq.*
5. Sully, *Studies of Childhood*, p. 205 *sq.*

miasme surnaturel qui blesse ou détruit tous ceux auxquels il s'attache; et, en fait, tabouer un objet consiste en général à le charger d'une malédiction. D'autre part, on peut aussi attribuer des qualités surnaturelles à la constitution mentale d'êtres animés, particulièrement à leur volonté. Cette attribution fait d'eux des êtres surnaturels, par opposition aux individus ordinaires, qui, sans être doués de pouvoirs miraculeux spéciaux, peuvent faire usage de l'énergie mécanique surnaturelle dans les pratiques de magie. Souvent cette distinction est vague : on peut prendre le magicien pour un dieu, ou le dieu pour un magicien. Elle n'en reste pas moins essentielle, et c'est en elle que réside au fond la différence de la religion et de la magie. On peut définir la religion comme suit : c'est, avec la croyance en un être surnaturel, l'attitude respectueuse[1] que l'on adopte à l'égard de cet être dont on sent que l'on dépend, et dont on implore la volonté dans le culte qu'on lui rend. Par contre, la magie est l'utilisation de quelque puissance mécanique surnaturelle, sans aucun appel à la volonté d'un être surnaturel[2].

Voilà, si je ne m'abuse, ce que nous entendons en général par religion et par magie. Mais le mot latin *religio* n'indique, semble-t-il, aucune distinction de ce genre. *Religio* s'apparente probablement à *religare*, qui signifie « lier[3] ». Or, de la parenté présumée entre ces mots on déduit communément l'idée que, par la religion, l'homme était supposé lié par son dieu. Mais je me hasarde à penser qu'il y a une autre interprétation possible de leur rapport, et bien plus naturelle, savoir : que ce n'était pas l'homme

1. Un peu vague peut-être, l'épithète « respectueux » semble un attribut nécessaire de l'acte religieux. Nous ne parlons pas de religion quand un nègre fouette son fétiche pour le faire obéir.

2. Voyez *infra* Notes additionnelles.

3. A cette parenté, qu'ils contestent, les linguistes français d'aujourd'hui substituent l'étymologie du mot *religio* déjà proposée par Cicéron : *relegere*, venant de *legere*, « assembler » (par ex. assembler des lettres, des sons, des mots par les yeux ou par la parole, d'où le sens de « lire » et de « dire »; *Cf.* le grec *legein* auquel se rattachent quantité de vocables présentant la racine *log*). La racine *leg* apparaît dans « lecture » comme dans « légende », dans « intellectuel » comme dans « sortilège », etc... *Legere* avec le préfixe *nec* a donné « négliger »; avec le préfixe *re* il signifie proprement : « recueillir avec soin », ce qui conférerait au mot « religion » une acception rituelle (scrupuleuse observation des pratiques du culte, soins pieux... *Cf.* Clédat, *Dictionnaire étymologique de la langue française*, p. 340-342) et s'accorderait d'autant mieux avec le genre de « lien » dont va parler le professeur Westermarck. [*Note du Traducteur*].

qui était lié par le dieu, mais le dieu qui était lié par l'homme. Cette interprétation m'a été suggérée par certaines notions et certaines pratiques qui ont cours au Maroc. Les Marocains ont l'habitude d'attacher des chiffons aux objets qui appartiennent à un *Siyid*, c'est-à-dire à un lieu où se trouve, réel ou supposé, le tombeau d'un saint, ou encore à un lieu où un saint est réputé s'être assis, avoir campé. Dans beaucoup de cas, tout au moins, cette habitude d'attacher des chiffons est *'âr* pour le saint, et *l-'âr* implique le transfert d'une malédiction conditionnelle[1]. Ainsi, dans le Grand-Atlas, j'ai trouvé une quantité de chiffons attachés à un poteau, lequel était planté dans un cairn dédié au grand saint Moulaï 'Abd-ul-Kâder; et quand j'en demandai l'explication, on me répondit qu'en général les pétitionnaires attachent au poteau une bande arrachée à leurs vêtements, en murmurant à peu près ces mots : — « O Saint, regarde, je t'ai promis une offrande, et je ne te lâcherai pas (littéralement : je ne t'ouvrirai pas) que tu ne te sois occupé de mon affaire ». Si le vœu du pétitionnaire se réalise, il revient au cairn, offre le sacrifice promis, et délie le nœud qu'il avait fait. Un de mes serviteurs berbères, d'Aglou, dans le Souss, me conta qu'un jour, étant en prison, il invoqua Lälla Rahma Yousouf, grande sainte dont le tombeau est situé dans le district voisin, et qu'il noua son turban, en disant : — « Je te lie, Lälla Rahma Yousouf, et je ne vais pas défaire ce nœud que tu ne m'aies aidé. » Ou encore, dans la détresse, on se rend au tombeau de cette sainte, et on noue les feuilles de quelque palmier qui pousse dans le voisinage, et l'on dit : — « Je t'ai ici liée, ô sainte, et ne te relâcherai point si tu ne me relâches des peines que j'endure en ce moment. » Tout ceci, nous l'appellerions magie, mais les Romains l'eussent probablement appelé *religio*. Ils pratiquaient bien plus la magie que la vraie religion : ils voulaient bien plus contraindre les dieux qu'être contraints par eux. Leur

1. Voir Westermarck, *L-'ar*, or the Transference of Conditional Curses in Morocco, dans *Anthropological Essays presented to E.-B. Tylor*, p. 361 *sqq.*

religio était sans doute parente du grec κατάδεσμος, qui signifiait non seulement un lien ordinaire, mais aussi un lien ou nœud magique et l'ensorcellement qui en résultait[1]. Platon parle de gens qui, par des arts et des incantations magiques, obligeaient, disaient-ils, les dieux à accomplir leur volonté[2]. Mais il n'est pas difficile d'expliquer comment *religio*, parti d'une signification magique, en est arrivé à vouloir dire ce que nous entendons par « religion ». Les hommes font usage de la magie par rapport non seulement à d'autres hommes, mais aux dieux. Dans un seul et même acte, l'élément magique et l'élément religieux sont souvent inextricablement entremêlés; et nous verrons bientôt que les moyens magiques de contrainte sur un dieu ne diffèrent pas toujours, extérieurement, des formes principales du culte religieux : la prière et le sacrifice.

Le mystère est la caractéristique essentielle des êtres surnaturels, et l'on connaît d'innombrables faits qui le prouvent. Le langage en est témoin. Les Indiens de l'Amérique du Nord plaçaient au premier rang de leurs croyances religieuses leur théorie du *manitou*, « puissance surnaturelle et mystérieuse, qui résidait en quelque forme matérielle ». C'est un mot algonquin, mais dont toutes les tribus possèdent l'équivalent[3]. Ainsi les Dakotas, pour exprimer l'attribut essentiel de leurs divinités, ont le mot *wakan*, qui englobe tout ce qu'ils ne peuvent comprendre, « tout ce qui est merveilleux, mystérieux, surhumain ou surnaturel[4] ». Le mot navaho *digi'n* signifie également « sacré, divin, mystérieux, ou saint[5] »; de même, chez les Hidatsa, le mot *mahopa*[6]. A Fidji, « le mot indigène exprimant

1. Je remercie mon ami R. R. Marett d'avoir appelé mon attention sur ce sens de κατάδεσμος. De même, le verbe καταδέω signifie non seulement « lier » mais « attacher par des nœuds magiques » (Athénée, *Deipnosophistæ*, XV, 9, p. 670; Dion Cassius, *Historia Romano*, I. 5); et on trouve κατάδεσις dans le sens de « enchaînement par des nœuds magiques » (Platon, *Leges*, XI. 933). Voir Liddell-Scott, *Greek-English Lexicon*, p. 754; Harrison *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, p. 138 *sqq*.

2. Platon, *Respublica*, II. 364.

3. Dorman, *Origin of Primitive Superstitions*, p. 226. Parkman, *Jesuits in North America*, p. LXXIX. Brinton, *Religions of Primitive Peoples*, p. 102. Hoffman, Menomini Indians, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* XIV. 39. n. 1.

4. Schoolcraft, *Archives of Arboriginal Knowlegde*, IV. 642. Dorsey, Siouan Cults, dans *Ann. Rep. Bur. Anthr.* XI. 366. McGee, Siouan Indians, *ibid.* XV. 182 *sq.*

5. Matthews, *Navaho Legends*, p. 37.

6. Idem, *Hidatsa Indians*, p. 47 *sq.*

[l'idée de] divinité est *kalou*, qui sert à désigner la plus haute conception que l'on se fasse d'un dieu, mais aussi, constamment, à qualifier n'importe quoi de grand ou de merveilleux[1] ». Les Maoris de Nouvelle-Zélande appliquaient le mot *atua*, qui généralement se traduit par « dieu », non seulement aux esprits de toute catégorie, mais encore à divers phénomènes qu'ils ne saisissaient pas, comme la menstruation et les merveilles étrangères, boussole ou baromètre par exemple[2]. Les indigènes de Madagascar, dit Ellis, désignent par le terme *ndriamanitra*, ou dieu, tout ce qui passe leur entendement. « Tout ce qui est nouveau et utile et extraordinaire, ils l'appellent dieu... Riz, argent, tonnerre, éclairs, tremblement de terre, tout cela porte ce nom... Un livre, *taratasy*, est dieu, à cause de sa merveilleuse faculté de parler par le seul fait qu'on le regarde[3]. » Pour les Monboutou, tout ce qu'ils ne comprennent pas est *kilima* : tonnerre, ombre, réfraction et réflexion dans l'eau, non moins que l'être suprême auquel ils croient vaguement[4]. La conception que se font les Massaï de la divinité ou *ngaï* « semble », dit Thomson, « merveilleusement vague. J'étais Ngaï; mon langage était Ngaï; Ngaï était dans les trous qui fument; tout ce qui les frappait comme étrange ou incompréhensible, ils l'associaient aussitôt en quelque manière avec Ngaï[5] ». M. et Mme Hinde rendent le mot ngaï par « l'Inconnu[6] ».

Le témoignage du langage est corroboré par des faits du même ordre, relatifs à la nature des objets le plus communément adorés[7]. Dans toutes les tribus américaines, rapporte Dorman, « tous les traits remarquables du paysage,

1. Williams and Calvert, *Fiji*, p. 183.
2. Best, Lore of the Whare-Kohanga, dans *Jour. Polynesian Soc.* XIV. 210. Dieffenbach, *Travels in New Zealand*, II. 116, 118. Le mot *tupua* (ou *tipua*) s'emploie dans un sens très analogue (Tregear, *Maori-Polynesian Comparative Dictionary*, p. 557).
3. Ellis, *History of Madagascar*, I. 390 *sqq.*
4. Burrows, *Land of the Pigmies*, p. 100.
5. Thomson, *Through Masai Land*, p. 260.
6. Hinde, *Last of the Masai*, p. 99.
7. Outre les exemples signalés ci-dessous, voir : Karsten, Origin of Worship, p. 14 *sqq.*; von Brenner, *Besuch bei den Kannibalen, Sumatras*, p. 220 (Bataks); *Mittheil. d. Geogr. Gesellsch. zu Jena*, III. 14 (Bannaves, entre le Siam et l'Annam). Dans Lord Kames (*Essays on the Principles of Morality and Religion*, p. 309 *sqq.*), on trouve une discussion intéressante sur la crainte des objets inconnus.

tous les endroits dangereux, devenaient objets de crainte et de vénération superstitieuses, parce qu'on croyait qu'ils étaient le séjour des dieux[1]. » Une grande cataracte, un gué difficile et dangereux, une source qui bouillonne, un volcan, une haute montagne, un roc isolé, un arbre curieux ou plus grand que la moyenne, des os de mastodonte ou de quelque autre animal géant — autant d'objets que les Indiens regardaient avec un respect superstitieux, ou se conciliaient par des offrandes[2]. A Fidji, « tout ce qui est particulièrement terrible, ou vicieux, ou funeste, ou nouveau », paraît un objet éligible pour peupler le Panthéon indigène[3]. Quand les Aëtas des Philippines virent pour la première fois une locomotive traverser leur pays, « ils se jetèrent à genoux, pleins d'une terreur affreuse, adorant dans ce monstre étrange une nouvelle et puissante divinité[4] ». Pour les peuples chamanistes de Sibérie, dit Georgi, « tous les corps célestes, tous les objets terrestres d'une considérable grandeur, tous les phénomènes de la nature pouvant causer du bien ou du mal, toute apparition capable de porter la terreur dans un esprit faible et superstitieux, sont autant de dieux, auxquels ils vouent une adoration particulière[5] ». Chez les Samoyèdes, un arbre curieusement tourmenté, une pierre de forme peu commune, recevait — reçoit encore dans certains endroits — non seulement des respects, mais un culte cérémoniel organisé[6]. Les Ostyaks, dit Castrén, n'adoraient dans la nature que les objets inaccoutumés, ou d'une forme et d'une qualité insolites et particulières[7]. Les Lapons faisaient des offrandes non seulement aux objets de grandes dimensions et d'étrange aspect, mais aux lieux qui étaient d'un passage difficile, ou qui avaient été le théâtre d'accidents, ou qui se liaient au souvenir d'une

1. Dorman, *op. cit.* p. 300. Voir aussi Müller, *Geschichte der Amerikanischen Urreligionen*, I. 52; Harmon, *Voyages and Travels in the Interior of North America*, p. 363 *sq.*; Smith, Myths of the Iroquois, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* II. 51.

2. Dorman, *op. cit.* p. 279, 290, 291, 302, 303, 308, 313-315, 319. Chamberlain, dans *Jour. American Folk-Lore* (Indiens Mississagua). Georgi[s] *Russia*, III. 237 *sq.* (Aléoutes).

3. Williams and Calvert, *op. cit.*, p. 183.

4. Lala, *Philippine Islands*. p. 96.

5. Georgi, *op. cit.* III. 256.

6. Jackson, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXIV. 398. *Cf.* Castrén, *Nordiska resor och forskningar*, III. 230.

7. sastrén, *op. cit.* III. 227.

chasse ou d'une pêche particulièrement heureuses ou malheureuses[1]. Les Aïnos du Japon déifient tous les objets, tous les phénomènes, qui leur semblent extraordinaires ou terribles[2]. En Chine, « une montagne escarpée ou présentant quoi que ce soit de remarquable passe pour avoir un esprit local qui est son gardien[3] ». Un Hindou ordinaire de la classe moyenne, dit Sir Alfred Lyall, adore des souches et des pierres, si elles sont bizarres ou grotesques par leurs dimensions, leur forme, leur position; les objets inanimés, s'ils sont doués d'un mouvement mystérieux; les animaux, s'il les craint; les choses visibles, animées ou inanimées, qui sont, directement ou indirectement, utiles et profitables, ou qui ont une fonction ou une propriété incompréhensibles[4]. On cite des cultes analogues dans toutes les parties de l'Afrique[5]. Les nègres de Sierra-Leone dédient à leurs esprits les lieux qui « inspirent au spectateur une crainte respectueuse, ou dont l'aspect est remarquable : arbres de dimensions énormes, que leur âge rend vénérables; rochers dressés au milieu des rivières et présentant une forme curieuse; bref, tout ce qui les frappe par quelque chose d'étrange et d'inaccoutumé[6] ». Les indigènes de langue Tchi de la Côte de l'Or, quand ils s'installent à proximité d'un objet remarquable dans la nature, l'adorent, et cherchent à se concilier l'esprit qui l'habite : mais ils n'adorent aucun des corps célestes, dont le retour régulier fait peu d'impressions sur leurs esprits[7]. Dans toute l'Afrique Orientale, il semble que l'on attache un caractère sacré à tout ce qui offre des dimensions extraordinaires; dans l'île de Zanzibar, où les collines sont basses, on vénère le baobab, le plus gros des arbres qui y poussent; et là où il n'y a pas de collines, on adore quelque grosse pierre ou quelque grand

1. C[illegible], p. [illegible] t. III. 210. [illegible]gstr[illegible]m, *Beskrifning öfver de [illegible] til Sveriges Krona lydand Lapmarker*, p. 182. Leem, *Beskrivelse over Finmarkens Lapper*, p. 442 *sq.* Friis, *Lappisk Mythologi*, p. 133 *sq.*

2. Sugamata, cité dans *L'Anthropologie*, X. 98.

3. Edkins, *Religion in China*, p. 221.

4. Lyall, *Asiatic Studies*, p. 7.

5. Wilson, *Western Africa*, p. 388 (Mpongués). Mockler-Ferryman, *British Nigeria*, p. 255. Fritsch, *Die Eingeborenen Süd-Afrika's*, p. 340 (Hottentots).

6. Winterbottom, *Native Africans in the Neighbourhood of Sierra Leone*, I. 223.

7. Ellis, *Yoruba-speaking Peoples of the Slave Coast*, p. 282. *Idem*, *Tshi-speaking Peoples of the Gold Coast*, p. 21.

arbre[1]. Au Maroc, les lieux dont le caractère est frappant passent généralement pour être hantés des *jnûn* (djinns), ou bien on les associe avec quelque saint défunt[2]. Ainsi que j'ai naguère essayé de le montrer, les djinns arabes étaient probablement « des êtres inventés pour expliquer ce qui semble ne pas rentrer dans le cadre ordinaire de la nature, le merveilleux, l'inattendu, les imaginations superstitieuses de la peur[3] »; et en bien des cas, le saint ne fut que le successeur du djinn. Même parmi nous, d'ailleurs, la crainte superstitieuse n'est pas tout à fait morte.

Elle survit, dans l'Angleterre actuelle, dans l'habitude d'assigner au diable les traits frappants ou grotesques d'un paysage, les antiquités inexpliquées : le diable est ainsi devenu en pays chrétiens le légataire et le liquidateur des antiques superstitions païennes[4].

Si l'on adore très communément des animaux, c'est sans doute parce que le monde animal a quelque chose de mystérieux. De toutes les créatures, la plus troublante — le serpent — est aussi l'une des plus généralement adorées. Dans toute l'Inde on rencontre la vénération pour des animaux qui étonnent les hommes par leur aspect ou leurs habitudes[5]. Les Indiens de l'Amérique du Nord adoraient, d'une manière ou d'une autre, les animaux de dimensions inusitées[6]. En certaines parties de l'Afrique, un coq qui chante le soir, une grue qui se perche au sommet d'une maison, sont regardés comme surnaturels[7]. Bien des fois, les blancs ont été pris pour des esprits par des sauvages de peau rouge, jaune ou noire, qui les voyaient pour la première fois[8]. Diverses races marquent une vénération religieuse aux personnes qui souffrent de quelque chose

1. Chanler, *Through Jungle and Desert*, p. 188.
2. Voir Westermarck, *The Moorish Conception of Holiness (Baraka), passim.*
3. Westermarck, Nature of the Arab *Ginn*, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXIX. 268.
4. Lyall, *op. cit.* p. 9.
5. *Ibid.* p. 13.
6. Dorman, *op. cit.* p. 258. Harmon, *op. cit.* p. 364.
7. Macdonald, *Religion and ... th*, p. 39.
8. Avebury, *Origin of Civilisation*, p. 272, 273, 375. Goblet d'Alviella, *Hibbert Lectures on the Origin and Growth of the Conception of God*, p. 67. Schultze, *Fetischismus*, p. 224. En Australie et ailleurs, les indigènes crurent que les blancs étaient des fantômes (Fison and Howitt, *Kamilaroi and Kurnai*, p. 248; Brough Smyth, *Aborigines of Victoria*, II. 269 *sq.*; Tylor, *Primitive Culture*, II. 5 *sq.*; Spencer, *Principles of Sociology*, I. 170 *sq.*).

d'anormal: aux difformes, aux albinos, aux fous[1]. Certains Indiens de l'Amérique du Sud « regardent comme autant de divinités les enfants phénoménaux, surtout ceux qui naissent avec plus de doigts ou d'orteils que les gens normaux[2] ». Les Hindous vénèrent les personnes qui font preuve de qualités remarquables : courage exceptionnel, vertu, ou même vice[3]. En accomplissant des miracles, les hommes prouvent directement leur qualité d'êtres surnaturels. Les saints musulmans, comme les chrétiens des premiers jours, passent pour accomplir toutes sortes de merveilles, pour voler dans les airs, pour traverser le feu sans se brûler, pour marcher sur l'eau, pour se transporter en un éclair à des distances énormes, pour se nourrir d'autres hommes en des lieux déserts et arides[4]. Quand Mahomet prétendit pour la première fois être le Prophète d'Allah, on le pressa d'en donner la preuve en accomplissant quelque miracle; et bien qu'il niât constamment posséder ce don, on le lui attribua malgré tout, même de son vivant[5].

Les morts sont bien plus fréquemment que les vivants l'objet d'un culte. Tandis que l'individu, consistant en une âme et un corps, est d'ordinaire bien connu, l'âme désincarnée, vue seulement dans les rêves ou les visions, est un être mystérieux, qui frappe les survivants d'une crainte religieuse. Pour Spencer et pour Grant Allen, le culte des morts constitue même « la racine de toute religion[6] ». Mais c'est là pousser la théorie des esprits plus loin que ne le permettent les faits. On adore les esprits des morts parce qu'on les croit capables d'exercer en quelque manière mystérieuse une influence sur le bonheur des vivants; mais rien n'autorise à admettre qu'ils aient été conçus, dans l'origine,

1. Schultze, *op. cit.* p. 222. *Supra*, I. 278 *sq.* « Chez divers peuples sauvages ou barbares, les albinos ont été destinés aux fonctions sacerdotales » (Bourke, Medicine Men of the Apache, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* IX. 460).

2. Guinnard, *Three Years' Slavery among the Patagonians*, p. 144.

3. Monier-Williams, *Brahmanism and Hinduism*, p. 350. Voir pour le culte des criminels en Sicile, Peacock, Executed Criminals and Folk-Medicine, dans *Folk-Lore*, VII. 275.

4. Lane, *Arabian Society in the Middle Ages*, p. 49. Westermarck, Sul culto dei santi nel Marocco; dans *Actes du XII[e] Congrès International des Orientalistes*, III. 153 *sqq*. *Idem*, *The Moorish Conception of Holiness*, p. 77 *sqq*.

5. Muir, *Life of Mahomet*, I. p. LXV. *sq.* Bosworth Smith, *Mohammed and Mohammedanisme*, p. 19. Sell, *Faith of Islam*, p. 218.

6. Spencer, *Principles of Sociology*, I. 411. Grant Allen, *The Evolution of the Idea of God*, p. 91, 433, 438, etc.

comme les seuls agents surnaturels. Nous avons remarqué que les animaux eux-mêmes présentent des traces du sentiment sur lequel se fonde la croyance aux êtres surnaturels : or nous ne pouvons guère supposer qu'ils croient, eux, aux esprits.

On vénère souvent, à cause de leurs effets merveilleux, des remèdes intoxicants, des stimulants. Les plantes qui inspiraient aux Indiens des sentiments superstitieux avaient, pour la plupart, des propriétés médicinales[1]. Ils tenaient, en général, le tabac pour sacré[2]. Au Pérou, il en allait de même pour le cacao[6]. L'Inde védique déifiait un breuvage, le *soma*, à cause de ses effets hilarants et toniques[4].

De tous les phénomènes de la nature il n'en est pas de plus merveilleux, de plus impressionnant, voire de plus terrifiant, que le tonnerre : il n'en est pas non plus qui paraisse avoir suscité d'une manière plus générale la vénération religieuse. Mais, avec les progrès de sa réflexion, l'homme en vient à trouver du mystère dans les événements quotidiens eux-mêmes. Le poète védique, voyant le soleil se mouvoir librement dans les cieux, se demande comment il fait pour ne pas tomber, n'étant « ni étayé par dessous, ni solidement attaché », et ayant « la face tournée vers le bas », et il lui semble miraculeux que les eaux miroitantes de tous les fleuves puissent se jeter dans l'océan sans jamais le remplir[5]. « En vérité », dit le Koran, « dans la création des cieux et de la terre, et dans la succession du jour et de la nuit, il y a des signes pour quiconque est doué d'intelligence[6] ».

L'attribution d'un pouvoir miraculeux à un objet ou à un être peut avoir pour origine l'expérience directe de quelque effet qui lui est réellement assignable : dans le cas, par exemple, d'une plante médicinale, d'un serpent venimeux, d'une source qui fait des miracles, d'un saint

1. Dorman, *op. cit.* p. 298 *sq.* Dorsey, Siouan Cults, dans *Ann. Rep. Bur. Anthr.* XI. 428.
2. Mooney, Myths of the Cherokees, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* XIX. 439. Donnan, *op. cit.* p. 295.
3. Dorman, *op. cit.* p. 295.
4. Whitney, Vedic Researches in Germany, dans *Jour. American Oriental Society*, III. 299. Macdonell, *Vedie Mythology*, p. 108.
5. *Rig-Veda*, IV. 13. 5; V. 85. 6.
6. *Koran*, III. 87.

chrétien ou musulman. Ou elle se peut encore fonder sur cette inférence que les objets présentant un aspect étrange et mystérieux possèdent des pouvoirs étranges et mystérieux : inférence que confirment aussi, en quelque mesure, des faits. L'insolite apparence de l'objet impressionne la personne qui le voit et la prédispose à le croire doué de pouvoirs secrets. Qu'alors survienne, à peu de distance ou peu après, quoi que ce soit d'inaccoutumé, l'étrange événement est assigné à l'influence de l'étrange objet. Ainsi, une tribu sibérienne en vint à regarder le chameau comme le démon de la variole, parce qu'une épidémie éclata précisément la première fois que cet animal leur apparut, au passage d'une caravane[1]. Si un Indien de la Guyane anglaise remarque un rocher tant soit peu anormal ou curieux, et que bientôt après il lui arrive quelque malheur, il établit entre le rocher et le malheur une relation de cause à effet, et croit à la présence d'un esprit dans le rocher[2]. Avec le temps, les données de l'expérience vont se multipliant. Dès lors qu'un certain objet a acquis la réputation d'être surnaturel, on voit en lui la cause de toutes les sortes d'événements inaccoutumés qu'il est possible de lui rapporter. Je revenais de visiter la vaste caverne d'Imintakkàndut, dans le Grand-Atlas, qui renferme, dit-on, toute une population d'esprits, quand, sur la route du camp, mon cheval broncha et renversa un de mes serviteurs, porteur d'un fusil. Le fusil fut brisé, et l'homme boita quelques jours. On me fit entendre que l'accident avait été causé par les esprits de la caverne, mécontents de ma visite. Le lendemain, comme je repassais devant la caverne avec ma petite caravane, il se mit à pleuvoir à verse : on imputa encore la pluie à la mauvaise humeur des esprits.

Les événements surprenants sont attribués à l'activité d'agents non seulement visibles, mais invisibles. Ainsi, par exemple, aux degrés inférieurs de la civilisation, tous admettent que les maladies subites ou singulières sont cau-

1. Tiele, *Elements of the Science of Religion*, I. 70.

2. Im Thurn, *Indians of Guiana*, p. 354.

sées par un être surnaturel qui a élu domicile dans le corps du malade ou qui, de quelque autre façon, lui a envoyé la maladie[1]. Chez les Maoris « on croyait que chaque maladie était causée par un dieu différent, qui résidait dans la partie atteinte[2] ». Pour les Kurnai d'Australie, la phtisie, la pneumonie, les maux d'entrailles, la folie, sont causés par un esprit malin, « qui est comme le vent[3] ». Chez les Marocains, les convulsions, les accès d'épilepsie, la paralysie, les rhumatismes, les névralgies, et certaines épidémies rares et violentes, comme le choléra, ont pour auteurs des esprits qui frappent leur victime, ou pénètrent dans son corps, ou parfois — c'est le cas pour les épidémies — lui lancent des flèches empoisonnées. A vrai dire, tout événement imprévu de n'importe quelle sorte est aisément attribué à une influence surnaturelle, au Maroc et ailleurs. Pour les Indiens de l'Amérique du Nord, « orages et tempêtes... étaient supposés produits par des esprits aériens, venus de pays ennemis[4] ». Ceux de la baie d'Hudson « attribuent tout ce qu'ils ne comprennent pas à l'intervention de l'un de leurs nombreux esprits[5] ». « Dans toute l'Afrique », dit Duveyrier dans sa description des Touaregs, « il n'y a pas un individu, éclairé ou ignare, instruit ou illettré, qui n'attribue aux génies tout ce qui arrive d'extraordinaire sur la terre[6] ». Parlant des indigènes de l'Afrique du Sud, Livingstone écrit : — « Toute chose, bonne ou mauvaise, que n'expliquent pas les causes ordinaires, ils l'attribuent à la divinité[7] ». Avec les progrès de la science s'étend la chaîne des causes naturelles; et, selon l'expression de Tite-Live, seule la superstition continue à voir l'intervention de la divinité dans les moindres bagatelles. Pour nous les vérités ordinaires de la science sont si généralement admises qu'il est rare que Dieu soit encore supposé intervenir dans ce domaine. Par contre, s'agissant

1. Tylor, *Primitive Culture*, II. 146 *sqq.* Schneider, *Die Naturvölker*, I. 217. Bartels, *Die Medicin der Naturvölker*, p. 27 *sqq.* Höfler, Krankheits-Dämonen, dans *Archiv für Religionswissenschaft*, II. 86 *sqq.* Karsten, *op. cit.* p. 27 *sqq.*
2. Taylor, *Te Ika a Maui*, p. 137.
3. Fison and Howitt, *op. cit.* p. 250.
4. Dorman, *op. cit.* p. 350.
5. Turner, Ethnology of the Ungava District, dans *Ann. Rep. Bur. Anthr.* XI. 272.
6. Duveyrier, *Exploration du Sahara*, p. 418. *Cf.* aussi Schneider, *Religion der afrikanischen Naturvölker*, p. 103.
7. Livingstone, *Expedition to the Zambezi*, p. 521 *sq.*

des événements sociaux dont les causes sont si souvent cachées, on recourt encore constamment à l'idée de Providence, pour combler les lacunes de l'ignorance humaine.

Ainsi donc, la croyance de l'homme en des agents surnaturels est un essai d'expliquer des phénomènes étranges et mystérieux, qui suggèrent l'intervention d'une cause d'ordre volitif[1]. La cause présumée est la volonté d'un être surnaturel. On conçoit donc cette sorte d'êtres comme volontaires avant tout. Mais un être doué de volonté doit posséder un esprit, avec des émotions, des désirs, et une certaine dose d'intelligence. Ni le sauvage, ni nous-mêmes, ne pouvons imaginer un être volontaire qui ne soit que volonté. Si donc l'on voit dans un objet de la nature un agent surnaturel, on lui attribue du même coup, cela va de soi, la mentalité et la vie. Telle est, à mon sens, l'origine réelle de l'animisme. Il n'est pas jute de dire : — « Du moment que l'on conçoit les objets du monde visible comme animés, doués de volonté et capables d'émotion, ils peuvent aussi passer pour être les auteurs des accidents dont on ignore la cause véritable[2] ». C'est renverser l'ordre réel des idées. On conçoit les objets inanimés comme étant d'ordre volitif, émotif et animé, *parce que* l'on voit en eux les auteurs des événements surprenants. Le sauvage ne se livre à des spéculations sur la nature des choses que si son intérêt l'y oblige. Il n'est pas en général curieux de connaître les causes[3]. « Les indigènes de l'Australie Occidentale », dit Eyre, « ne sont pas de leur nature des raisonneurs, et n'ont aucun penchant à s'enquérir des causes et des effets[4] ». Dans tous les domaines étrangers aux besoins courants de la vie, l'esprit de l'Indien du Brésil est une page blanche[5]. Quand Mungo Park demanda à des nègres ce qu'il advenait du soleil pendant la nuit, la question leur parut pué-

1. Hobbes déjà (*Léviathan*, I. 12, p. 79) rattachait en partie l'origine de la religion à ce fait que l'homme, quand il ne pe t vérifier les causes véritables des choses, leur en suppose. Voir aussi Meiners, *Geschichte der Religionen*, I. 16.

2. Peschel, *Races of Man*, p. 245.

3. *Cf.* Spencer, *Principles of Sociology*, I. 86 *sq.*; Karsten, *op. cit.* p. 43 *sq.*

4. Eyre, *Expeditions of Discovery into Central Australia*, II. 355.

5. Bates, *The Naturalist on the River Amazons*, II. 163.

rile : « Ils ne s'étaient jamais livrés sur ce point à aucune conjecture, ils n'avaient jamais formé la moindre hypothèse pour se l'expliquer[1] ». J'ai souvent trouvé les Bédouins du Maroc fort curieux, mais leur curiosité portait moins sur le « pourquoi ? » que sur le « quoi ? ».

La croyance en des agents surnaturels doués de volonté fait donc du sauvage un animiste; l'idée qu'un esprit présuppose un corps le conduisit, après réflexion, à l'anthropomorphisme. S'il est bien impossible d'imaginer une volonté sans un esprit, il ne l'est guère moins d'imaginer un esprit sans un corps. L'âme immatérielle est une abstraction à laquelle a été attribuée une réalité métaphysique, mais dont on ne saurait se former une conception nette. Comme le fit remarquer Hobbes, l'opinion d'après laquelle les esprits sont incorporels ou immatériels « n'aurait jamais pu entrer dans l'esprit d'aucun homme par voie naturelle; car si les hommes peuvent bien assembler des mots.,. tels qu'*Espril* et *Incoporel*, ils ne sont jamais capables d'imaginer quoi que ce soit qui y corresponde[2] ». Descartes lui-même faisait ce franc aveu : « ... je ne m'arrêtais point à penser ce que c'était que cette âme, ou bien, si je m'y arrêtais, je m'imaginais qu'elle était quelque chose d'extrêmement rare et subtil, comme un vent, une flamme ou un air très délié, qui était insinué et répandu dans mes plus grossières parties[3] ».

Aussi les agents surnaturels furent-ils nécessairement conçus comme possédant une constitution plus ou moins matérielle. L'âme humaine désincarnée, que le sauvage voyait dans ses rêves ou ses visions, dans l'ombre ou le mirage, n'était que le moins matériel des êtres qu'il lui fût possible d'imaginer; et une fois élevé au rang de Dieu, ancestral, loin de perdre toute apparence matérielle, cet être tendit au contraire à acquérir un corps plus substantiel.

Plus grossière est la substantialité, et moindre la ressemblance avec la forme humaine, si ce sont des objets inanimés que l'on vénère comme dieux. On a dit que les

1. Mungo Park, *Travels in the Interior of Africa*, I. 413.

2. Hobbes, *op. cit.* I. 12, p. 80.

3. Descartes, *Méditations*, 2. p. 10.

sauvages n'adoraient pas la chose elle-même, mais l'esprit qui l'habite. Or une telle distinction n'est pas le fait d'une mentalité primitive. Sans doute, si l'objet naturel est adoré, c'est parce qu'on lui croit un pouvoir surnaturel : mais ce n'en est pas moins l'objet lui-même que l'on adore[1]. Castrén, chez qui une longue expérience personnelle s'alliait à un jugement d'une exceptionnelle pénétration, constate que les Samoyèdes ne pensent pas à des esprits attachés aux objets, mais qu'ils adorent les objets comme tels : « autrement dit, ils ne séparent pas l'esprit de la matière; ils adorent l'objet, en sa totalité, comme un être divin[2] ». Même observation de Sir W. H. Sleeman, touchant la déification de la rivière Nerbudda : — « De même que pour le Gange, c'est à la rivière elle-même qu'ils s'adressent, et non à une divinité qui résiderait en elle ou présiderait à son cours : le cours lui-même est la divinité qui emplit leur imagination et reçoit leurs hommages[3] ». L'animiste qui prête une âme à un objet inanimé fait de la réalité visible de cet objet le corps de cette âme[4]. Comment un être pourvu d'un tel corps, un arbre, une pierre, peut-il entendre les paroles des hommes, voir leurs actions, toucher à la nourriture qu'ils lui offrent? Il serait peut-être difficile de l'expliquer — si l'on avait à le faire. Mais la curiosité des sauvages, je l'ai dit, ne va pas jusqu'à la racine des choses, et la religion est mystère par essence.

Or, à mesure qu'il advient à un être surnaturel d'occuper davantage les pensées de ses adorateurs et d'exciter plus vivement leur imagination, ceux-ci lui attribuent une personnalité plus distincte, si bien qu'enfin ni la matérialité, éthérée ou vaporeuse, d'une âme humaine évadée de son enveloppe, ni la grossière substantialité d'un objet inanimé, ne sont considérés comme un corps satisfaisant pour un tel être. Il s'humanise aussi quant à sa forme essentielle. Les Koriaks de Sibérie croient que « les objets et les phénomènes de

1. *Cf.* Tiele, *Max Müller und Fritz Schultze über ein Problem der Religionswissenschaft*, p. 35; Parkman, *op. cit.* p. LXVII. (Indiens de l'Amérique du Nord).

2. Castrén, *op. cit.* III. 192. *Cf. ibid.* III. 161, 200 *sq.*

3. Sleeman, *Rambles and Recollections of an Indian Official*, I. 20.

4. Castrén, *op. cit.* III. 164 *sq.*

la nature cachent une substance anthropomorphique sous leur forme extérieure »; mais ils montrent aussi les premiers signes d'une croyance à des propriétaires ou maîtres spirituels régnant sur certaines catégories d'objets ou sur les objets les plus vastes[1]. L'être surnaturel, incorporé à l'origine dans un phénomène naturel, se place peu à peu derrière celui-ci. Les hymnes védiques nous permettent d'étudier cette évolution. Les vrais dieux du Véda sont, presque sans exception, les représentants déifiés des phénomènes ou des forces de la nature[2], qui sont personnifiés, bien qu'à des degrés divers. Quand le nom d'un dieu est le même que celui de son support naturel, c'est que la personnification en est encore à son stade rudimentaire. Des noms comme Dyaus («ciel»), Prthivi («terre»), Sûrya («soleil»), Usas («aube»), traduisent le double caractère des phénomènes naturels et des personnalités qui y président. Parlant de la nature des dieux, l'ancien interprète védique Yâska note que « ce que l'on voit des dieux n'a certes pas forme humaine : témoin le soleil, la terre, et ainsi de suite[3] ».

Quand, au contraire, le nom du dieu diffère de celui de la substance physique qu'il est censé habiter, c'est que l'anthropomorphisme est plus développé, quoiqu'il ne le soit jamais très nettement. Le peuple védique reconnaissait toujours derrière ses dieux les forces naturelles dont ils étaient l'expression, et leur aspect physique n'était souvent autre chose que leur support naturel, figuré de manière à illustrer leurs activités. Le soleil, c'est, disait-on, l'œil avec lequel Varouna observe l'espèce humaine[4]; ou bien l'on disait que ce soleil qui voit tout, qui se lève, qui sort de sa demeure, va chez Mitra et Varouna leur rapporter les actions des hommes[5]. Aujourd'hui encore l'Hindou, à quelque secte qu'il appartienne, offre ses hom-

1. Jochelson, Koryak Religion and Myth, dans *Jesup Nor Pacific Expedition*, VI. 115, 118.

2. Oldenberg, *Religion des Veda*, p. 591 *sqq.*

3. *Nirukta*, VII. 4, cité par Hopkins, *Religions of India*, p. 209.

4. *Rig-Veda*, I. 50.6. Hopkins, *op. cit.* p. 67. *Cf. Rig-Veda*, I. 25. 10 *sq.*; I. 136. 2.

5. *Rig-Veda*, VII. 60. 1 *sq.* Voir Macdonell, *op. cit.* p. 2, 15, 17, 23; Muir, *Original Sanskrit Texts*, V. 6; Barth, *Religions of India*, p. 178; Oldenberg, *Religion des Veda*, p. 591 *sqq.*

mages au soleil levant, chaque jour de sa vie, en récitant un texte du Véda[1]. Le dieu n'échange pas aisément son ancien corps solide contre un autre qui, bien que plus respectable, a l'inconvénient d'être indivisible. L'esprit simple et irréfléchi trouve plus facile d'adorer un objet matériel qu'il peut voir qu'un dieu caché, si parfaite que soit sa forme. Pour le Japonais du peuple, le soleil est encore un dieu, qu'il prie matin et soir[2]. Les savants chinois déclarent que le sacrifice offert au ciel « ne s'adresse assurément pas au firmament matériel et sensible à nos yeux, mais au maître du ciel, de la terre, de toute chose[3] », seulement le peuple est moins métaphysicien; et, de nos jours encore, c'est le Svarog de l'antique religion qu'implore le paysan russe, lorsqu'il s'écrie : — « Entends-tu, ô Ciel? Entends-tu, ô Ciel ?[4] » La survivance du culte des animaux, jusqu'en des étapes relativement récentes de la civilisation, tient sans doute à ce double avantage que leurs corps sont à la fois visibles et animés.

Mais l'homme, tout en créant ses dieux à son image ou à sa ressemblance, et en leur donnant un esprit et un corps modelés sur les siens, n'a jamais perdu de vue ce qui le séparait d'eux. Toujours il leur a attribué un pouvoir supérieur d'action; sans quoi ils n'eussent pas été des dieux. Il leur a aussi attribué, souvent tout au moins, une connaissance supérieure. Les Betchouanas affirment que leurs dieux sont beaucoup plus sages qu'eux-mêmes[5] Dans les conseils d'une mère aztèque à sa fille, il est question d'un dieu qui voit « toutes les fautes secrètes »[6]. Les dieux des Grecs et des Romains possédaient une sagesse surhumaine[7]; de même Iahveh. Il est vrai que le dieu anthropomorphe prend connaissance des affaires des hommes au moyen de ses sens. En entendant le « cri » contre Sodome et Gomorrhe, Iahveh dit: —« Je vais descendre et je verrai

1. Monier-Williams, *Brahmanism and Hinduism*, p. 342.
2. Griffis, *Religions of Japan*, p. 87.
3. Legge, *Notions of the Chinese concerning God and Spirits*, p. 38.
4. Ralston, *Songs of the Russian People*, p. 362.
5. Arbousset and Daumas, *Exploratory Tour to the North-East of the Colony o the Cape of Good-Hope*, p. 341.
6. Sahagun, *Historia general de las cosas de Nueva España*, VI. 19, vol. II-131.
7. *Cf.* Westcott, *Essays in the History of Religious Thought*, p. 101.

s'ils ont agi entièrement selon le bruit qui en est venu jusqu'à moi; et si cela n'est pas, je le saurai[1]». Mais, en général, les sens d'un dieu sont supérieurs à ceux d'un homme: —« Un dieu », dit Oreste, « entend même de loin[2]». Varouna a un œil qui voit tout et le Mithra zoroastrique a mille oreilles et dix mille yeux[3]. A d'autres égards encore, les corps des dieux surpassent ceux des hommes. Tantôt ils sont plus beaux, tantôt ils ont une taille gigantesque. Quand Arès tombe, frappé par la pierre qu'a lancée Athènè, son corps couvre sept arpents de terre[4]. Quand Héra veut prêter un serment solennel, elle saisit d'une main la terre, et de l'autre la mer[5]. En trois pas, Poséïdon parcourt un espace immense[6]; en trois enjambées, Vichnou traverse terre, air et ciel[7].

Toutefois la tendance à faire des dieux de plus en plus parfaits — dont je parlerai plus longuement au chapitre suivant — conduisit peu à peu à l'idée que la matérialité est une qualité qui sied mal à un dieu : aussi les hommes s'ingénièrent-ils, au mieux de leur capacité, à se forger la notion d'un être purement spirituel, doué de volonté, et même d'émotions humaines, mais sans corps matériel. De même qu'en Grèce Xénophane, de même au Pérou l'Inca Youpangui protesta contre l'anthropomorphisme régnant, et déclara que seul un culte purement spirituel convenait au créateur tout-puissant, et non des tributs et des sacrifices[8]. La Bible nous montre une divinité en voie de transformation, passant d'un sensualité grossière à une pure spiritualité. D'après les traditions les plus anciennes, Iahveh travaille et se repose, il plante le jardin de l'Eden, il s'y promène à la fraîcheur du jour, et Adam et Eve entendent sa voix. Dans une grande partie de l'Ancien Testament, il est expressément limité par des conditions de temps et d'espace. Il est attaché de façon toute spéciale au temple de Jérusalem ou à quelque autre autel, et l'on

1. *Genèse*, XVIII. 20 *sqq.*
2. Eschyle, *Eumenides*, p. 297.
3. *Yasts*, X. 7.
4. *Iliade*, XXI. 407.
5. *Ibid.* XIV. 272 *sq.*
6. *Ibid.* XIII. 20.
7. Grimm, *Teutonic Mythology*, I. 325.
8. Brinton, *American Hero-Myths*, p. 236.

obtient sa faveur selon des rites de sacrifice déterminés. A l'époque des Prophètes, le grossier anthropomorphisme du début est dépassé; on ne voit plus Iahveh en personne; et avec un prophète comme Isaïe, sa résidence dans Sion se dématérialise presque complètement. Pourtant, comme l'observa Robertson Smith, Isaïe ne s'est pas élevé tout à fait jusqu'à la hauteur de la conception du Dieu du Nouveau Testament, car celui-ci est esprit et doit être adoré spirituellement; il ne fait pour son culte aucune distinction de lieu, et il est toujours également proche pour accueillir les prières des hommes, quel que soit l'endroit d'où elles montent[1]. Les théologiens musulmans se donnent du mal pour démontrer que Dieu n'est pas engendré ni n'engendre, et qu'il est sans forme, ni figure, sans couleur, sans parties. Il entend tous les sons, forts ou faibles, mais il entend sans oreilles. Il voit tout, jusqu'aux pas d'une fourmi noire sur une pierre noire dans une nuit noire, mais il n'a pas d'yeux comme en ont les hommes. Il parle; mais non pas avec une langue, comme font les hommes[2]. Il est doué de connaissance, de sentiments et de volonté[3]. Ainsi le dieu, même dématérialisé, garde encore une constitution mentale façonnée sur l'âme humaine, mais dépouillée de tous ses désirs corporels et de ses imperfections, indéfiniment grandie dans ses qualités supérieures, et par-dessus tout douée d'un pouvoir surnaturel pour l'action.

Dans les chapitres qui suivent, nous verrons comment les idées morales des hommes ont été modifiées par les attributs qu'ils assignent aux êtres surnaturels.

1. Goblet d'Alviella, *op. cit.* p. 216. Toy, *Judaism and Christianity*, p. 87. Montefiore, *op. cit.* p. 424. Robertson Smith, *Religion of the Semites*, p. 117.

2. Risâlah- i- Berkevi, cité par Sell *op. cit.* p. 166 *sq.*

3. Sell, *op. cit.* p. 185.

CHAPITRE XLVIII

DEVOIRS ENVERS LES DIEUX

Les hommes ne se bornent pas à croire à l'existence d'être surnaturels : ils entrent fréquemment en relations avec eux. Dans toute religion nous pouvons distinguer deux éléments : une croyance, et une attitude respectueuse à l'égard de son objet. Toutefois, le fait d'admettre que des êtres surnaturels existent n'implique pas nécessairement qu'on leur voue une vénération religieuse. On peut nouer des rapports avec tels d'entre eux à l'exclusion de tels autres. Si ces rapports établis entre un homme et un certain être surnaturel revêtent un caractère plus ou moins permanent, le premier appelle généralement le second son dieu.

Dès lors que l'homme attribue à ses dieux diverses qualités humaines, sa conduite envers eux est, à beaucoup d'égards, déterminée par des considérations du même ordre que celles qui règlent sa conduite envers ses semblables. Il les dote de droits à la manière humaine et s'impose des devoirs correspondants.

Les dieux ont le droit à la vie et le droit à l'intégrité corporelle. Ils ne sont pas nécessairement invulnérables, ni immortels[1]. Dans les antiques croyances égyptiennes, certes un dieu vivait plus longtemps qu'un homme, mais la mort mettait fin au premier comme au second[2]. Les

1. Voir Frazer, *Golden Bough*, II. 1 *sqq*.
2. Wiedemann, *Religion of the Ancient Egyptians*, p. 173. *Cf.* Maspero, *Dawn of Civilization*, p. 111 ; Erman, *Life in Ancient Egypt*, p. 265.

dieux védiques furent tout d'abord conçus mortels ; l'immortalité ne leur était conférée que par Savitri ou par Agni, ou par le fait de boire du *soma* ou par la pratique de la continence et de l'austérité, ou par l'accomplissement de certaines cérémonies[1]. Les dieux grecs non plus n'étaient pas éternels de leur nature : ils atteignaient à l'immortalité en se repaissant de nectar et d'ambroisie[2]. Les dieux scandinaves trouvaient dans les pommes d'Idun le moyen de garder à jamais la fraîcheur de la jeunesse ; ils n'en étaient pas moins soumis aux empiètements de la vieillesse. et l'on parle de leur mort sans ambages[3].

Bien que sujets à la mort, les dieux anthropomorphes invisibles ne risquent guère d'être tués par des hommes. Il en va autrement des êtres surnaturels qui vivent sur terre, sous une forme visible et destructible. Ils peuvent périr — et quelquefois périssent en effet — par la main des hommes ; mais il ne saurait ici être question de destruction absolue, car l'âme survit à la mort du corps. Tuer un être surnaturel est un acte qui, dans les circonstances ordinaires, passe pour dangereux. Nous avons déjà remarqué que l'on refuse souvent de tuer des animaux d'une certaine espèce, dans la crainte de voir venger cet outrage soit par l'esprit désincarné de la victime, soit par d'autres animaux congénères[4] : le danger est naturellement plus grand quand la victime et toute sa famille sont considérées comme divines. En général, les sauvages évitent de tuer leurs animaux totem, et divers témoignages laissent présumer qu'un tel acte est désapprouvé[5].

On a suggéré que ce resepct pour la vie des animaux totem était dû à l'idée que l'homme est parent de son totem[6]. Mais les divers tabous imposés au premier relativement au second, et la nature des châtiments qu'encourt le violateur de ces tabous[7], indiquent assez que

1. Macdonell, *Vedic Mythology*, p. 17. Oldenberg, *Religion des Veda*, p. 176.
2. *Iliade*, V. 339 *sqq*. *Odyssée*, V. 199. *Cf*. Grimm, *Teutonic Mythology*, I. 317 *sq*.
3. Grimm, *op. cit*. I. 318 *sq*.
4. *Supra*, II. 474.
5. Voir Frazer, *Totemism*, p. 7 *sqq*.
6. Robertson Smith, *Religion of the Semites*, p. 285. *Cf*. Frazer, *Totemism*, p. 7.
7. Voir Frazer, *Totemism*, p. 11 *sqq*. : Spencer and Gillen, *Northern Tribes Central Australia*, p. 322, 324 *sq*.

les rapports entre un individu humain et les membres animaux de son totem diffèrent, après tout, passablement des rapports entre cousins. Il semble que l'on tienne d'abord l'animal totem pour un être surnaturel et que l'attitude adoptée à son égard dépende du degré de crainte ou de vénération que l'on ressent pour lui. Des animaux sacrés que l'on ne conçoit pas comme issus de la même souche que leurs adorateurs n'en sont pas moins tabou. Dans l'Egypte antique, les délits contre les animaux sacrés étaient punis, dit-on, même de mort[1]. D'autre part, il arrive que l'on traite son totem avec un irrespect que l'on ne témoignerait pas à ses proches humains. Parlant des tribus de l'Australie centrale, Spencer et Gillen déclarent : — « Il est bien évident que l'on ne considère pas l'animal ou la plante totem tout à fait comme un proche parent, qu'il serait mal de tuer ou d'aider à tuer; au contraire, les membres d'un totem, non contents de donner pour ainsi dire leur permission à ceux qui ne sont pas du totem de tuer l'animal ou de manger la plante totem, vont... jusqu'à prendre part à la destruction de leurs totem[2] ». Les Narrinyeri de l'Australie Méridionale tuent leurs animaux totémiques quand ceux-ci sont bons à manger[3]. Un Betchouana tue son totem si c'est un animal nuisible, un lion par exemple; il se contente en pareil cas de lui faire des excuses, et de subir pour la forme une purification pour ce sacrilège[4]. Chez les Indiens Ménomini, un homme du clan de l'Ours peut tuer un ours, mais après lui avoir fait des excuses[5]. Les Indiens des Etats du Sud-Est n'avaient pas le moindre respect pour leurs totems, qu'ils tuaient si l'occasion s'en présentait[6]. Chez les Thlinkit, un homme Loup ne se prive pas de chasser les loups, encore qu'il les appelle ses parents quand il les prie de ne pas lui faire de mal[7].

1. Wiedemann, *Herodots zweites Buch*, p. 279.
2. Spencer and Gillen, *Native Tribes of Central Australia*, p. 207.
3. Taplin, Narrinyeri, dans Woods, *Native Tribes of South Australia*, p. 63.
4. Casalis, *Basutos*, p. 211.
5. Hoffman, Menomini Indians, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* XIV. 44.
6. Adair, *History of the American Indians*, p. 16.
7. Boas, dans *Fifth Report on the North-Western Tribes of Canada*, p. 23. Autres exemples dans Frazer, *Totemism*, p. 19.

En certains cas, la mise à mort des animaux divins est une cérémonie religieuse ou magique. Sir J. G. Frazer en a signalé maints exemples[1]. Parfois l'animal vénéré, que l'on épargne d'habitude, est tué en de rares et solennelles occasions; ou bien, quand on le tue habituellement, il y a tous les ans une expiation particulière au cours de laquelle on immole, avec des marques extraordinaires de respect et de dévotion, un individu sélectionné de son espèce. Frazer a présenté de ces deux coutumes des explications ingénieuses. Touchant la première, il soutient qu'apparemment, dans la pensée du sauvage, une espèce laissée à elle-même vieillit et meurt comme un individu, et que le seul moyen dont on se puisse aviser pour prévenir cette catastrophe est de tuer un membre de l'espèce dans les veines duquel flue à pleins bords un sang généreux dont les glaces de l'âge n'ont point encore paralysé le cours: « Il s'imagine [le sauvage] que la vie ainsi détournée d'une de ses voies coulera d'autant plus fraîche et plus libre dans une voie nouvelle[2]. » Quant à la seconde coutume, Frazer y voit une sorte d'expiation : moyennant qu'il marque une déférence ostensible à certains individus choisis d'une espèce, le sauvage se croit autorisé à exterminer impunément tous les autres représentants de cette espèce qui lui tomberont sous la main[3]. Ces explications — Frazer est le premier à en convenir — ne sont qu'hypothétiques; mais, autant que je le peux savoir, ce sont les seules que l'on ait offertes jusqu'à présent. Il est toutefois utile de signaler que certains actes qui accompagnent l'égorgement des animaux divins indiquent parfois clairement chez les fidèles le désir de se transférer à eux-mêmes certains avantages surnaturels : par exemple, ils mangent la chair de l'animal, ou s'aspergent de son sang, ou par quelque autre moyen se mettent en contact avec lui; et il se peut qu'en pareil cas l'animal soit mis à mort dans le but exprès de communiquer aux gens la sainteté, ou la bienfaisante énergie magique, dont il est doué. La tribu

1. Frazer, *Golden Bough*, II. 366 *sqq.*
2. *Ibid.* II. 368.
3. *Ibid.* II. 435.

Madi ou Moru de l'Afrique Centrale en fournit un exemple instructif. Une fois l'an, paraît-il, un agneau, choisi avec un soin particulier, est immolé par un personnage appartenant à une sorte d'ordre sacerdotal, qui, quatre fois de suite, asperge du sang de cet agneau les gens assemblés, puis en barbouille chacun des individus présents. Mais cette cérémonie se répète, en petit, à d'autres époques : ainsi quand une famille a de graves ennuis ou de grands chagrins, les amis et voisins se réunissent, et l'on tue un gneau afin de prévenir un accroissement de malheur[1].

hez les Aruntas, et d'autres tribus de l'Australie Centrale, nous avons déjà remarqué qu'à l'époque de l'Intichiuma on tuait et on mangeait les animaux totem. Mais ici, le repas sacramentel est une cérémonie magique destinée à multiplier l'espèce, de manière à accroître pour d'autres groupes totémiques la nourriture disponible : l'idée fondamentale étant que les membres de chaque groupe totémique ont la responsabilité d'approvisionner de leur totem d'autres individus[2].

Frazer a également appelé l'attention sur divers cas dans lesquels un homme-dieu ou un roi divin est mis à mort par ses adorateurs; et voici en substance l'explication qu'il propose de cette coutume : Les primitifs croient quelquefois que leur sécurité, et même celle du monde, est liée à la vie de l'un de ces hommes-dieux, ou incarnations humaines de la divinité. Aussi, par souci de leur propre existence, veillent-ils jalousement sur la sienne. Mais nul soin, nulle précaution, ne sauraient empêcher le roi divin de vieillir, de s'affaiblir, enfin de mourir. Pour éviter la catastrophe qui résulterait de l'affaiblissement de ses facultés et de leur définitive extinction dans la mort, on le tue dès qu'apparaissent des symptômes inquiétants, et son âme, avant d'avoir été sérieusement détériorée par l'imminent déclin, passe dans un successeur vigoureux. Mais certains peuples semblent n'avoir pas voulu attendre la première manifestation de décadence :

1. Felkin, Madi or Moru Tribe of Central Africa, dans *Proceed. Roy. Soc. Edinburgh*, XII. 336 *sq.*
2. *Supra*, II. 203.

ils ont préféré tuer le roi divin en pleine vigueur, en pleine vie. Ils ont donc fixé un terme à son règne; à l'échéance il faut qu'il meure; et la durée est calculée de telle sorte que la dégénérescence physique soit improbable dans ces limites. En certains pays, elle se réduit à une année. A Ngoïo, province de l'ancien royaume du Congo, il est de règle que le chef qui accepte un jour les insignes de la souveraineté soit mis à mort le jour suivant .

On ne saurait lire le « Rameau d'Or » sans admirer l'ingéniosité, l'adresse, l'érudition, avec lesquelles Frazer a élaboré sa théorie, même si l'on ne se trouve pas convaincu de tous points par son raisonnement. Il est évident que le pouvoir surnaturel des rois divins passe souvent pour dépendre de leur condition physique. Il est non moins évident qu'on les met à mort à cause de quelque maladie, de quelque défaut corporel, de quelque symptôme de vieillesse, ce qui s'explique, en dernière analyse, par le fait qu'on suppose un lien entre la décadence physique et le déclin de la divinité. Mais Frazer lui-même reconnaît qu'il manque un anneau à la chaîne de sa démonstration : il ne peut produire aucune preuve directe de l'idée que l'âme de l'homme-dieu immolé se transmette à son royal successeur[2]. En l'absence de cette preuve, je prends la liberté de proposer une explication quelque peu différente, qui me semble plus conforme aux faits acquis : c'est que le nouveau roi passe pour hériter non pas de l'âme de son prédécesseur, mais de sa divinité ou de sa sainteté, celle-ci considérée comme une entité mystérieuse, résidant pour l'instant dans le souverain régnant, mais susceptible d'être séparée de lui et transférée à un autre individu.

Cette modification à la théorie de Frazer m'a été suggérée par certaines croyances qui ont cours au Maroc. Le sultan du Maroc, que son peuple regarde comme « le vice-gérant de Dieu », désigne avant sa mort un membre de sa famille — de préférence un de ses fils — pour lui succéder, ce qui comporte aussi le transfert de sa *baraka*,

1. Frazer, *Golden Bough*, II. 5 *sqq*. 2. *Ibid*. II. 56.

ou sainteté, au souverain de demain. Mais il se peut qu'avant qu'il meure sa sainteté lui soit dérobée par un prétendant, ce qui prouve qu'on voit en elle autre chose que son âme. On me dit, par exemple, que le prétendant Bou Amara était entré en possession de la *baraka* du sultan et qu'il la transmettrait plus tard à un frère de ce prince, lequel à ce moment était enfermé. De même que les sultans du Maroc, les rois divins de Sofala, chez les Cafres, qui, sitôt atteints de maladie, étaient mis à mort, nommaient leurs successeurs[1]. Dans l'ancien Bengale également, quiconque tuait le roi et parvenait à se placer sur le trône était immédiatement reconnu roi ; le peuple disait : — « Nous sommes fidèles au trône; qui que ce soit qui occupe le trône, nous demeurons obéissants et fidèles à celui-ci[2]. » Dans le royaume de Passier, côté nord de Sumatra, où le monarque était sacré, ses sujets ne le laissaient pas vivre longtemps : — « Celui qui lui portait le coup fatal était de la lignée royale; et à peine avait-il accompli l'acte sanglant et pris place sur le trône, qu'il était regardé comme le roi légitime, sous cette condition qu'il pût s'y maintenir en paix tout un jour[3]. » Dans tous ces cas, il semble que l'on ait considéré la sainteté comme inhérente au trône, et communiquée en partie à ceux qui entraient en contact intime avec lui[4].

Or, nous l'avons déjà signalé, on tient généralement la sainteté pour extrêmement sensible à l'influence de toute souillure[5]; d'où naturellement cette idée que, pour la garder intacte, il faut l'éloigner d'un corps souillé par une maladie ou une tare. Probablement est-ce une idée de ce genre qu'impliquent les cas où le moindre défaut physique coûte la vie au roi divin. Il est d'extrême importance pour la communauté que la sainteté dont dépend le bonheur

1. Frazer, *Golden Bough*, II. 10.
2. *Ibid.* II. 16.
3. *Ibid.* II. 16.
4. Depuis que ces lignes étaient écrites, Frazer lui-même a aimablement appelé mon attention sur quelques passages de ses *Lectures on the Early History of the Kingship* (p. 121 *sqq.*), d'où il appert qu'en certains lieux de Malaisie on regarde les insignes royaux comme des talismans ou des fétiches miraculeux, dont la possession emporte le droit au trône. Les Yorouba de l'Afrique Occidentale semblent attribuer une vertu miraculeuse à la couronne royale, et le roi lui sacrifie parfois des moutons (*ibid.* p. 124, n. 1). Voir *infra* Notes additionnelles.
5. Voir particulièrement *supra* II. 283-285, 337-339, 399 *sqq.*

de chacun ne soit pas attachée à un individu dont l'organisme n'en saurait plus être un digne réceptacle, et qui dès lors est inapte à remplir ses devoirs de monarque divin; et l'on peut estimer que la seule façon de lui enlever la sainteté, c'est de le tuer. La même explication s'appliquerait peut-être également à la mise à mort de rois ou de magiciens qui se sont réellement montrés incapables d'assurer les bienfaits que l'on attendait d'eux : la pluie ou de belles récoltes[1]; mais en pareil cas le meurtre peut aussi être une précaution contre la vengeance éventuelle des personnages déposés, ou encore le châtiment de leur échec[2], à moins qu'il n'ait le caractère d'un sacrifice fait à un dieu[3]. D'ailleurs, la maladie, la faiblesse, la dégénérescence physique, pouvaient amener la mort du roi; et vu l'effet d'extrême souillure que l'on attribuait à la mort naturelle, c'eût été la pire catastrophe qui pût advenir à la sainteté contenue en lui. Les Congolais croyaient que, si leur pontife, le Chitomé, mourait de sa mort naturelle, le monde entier périrait, et la terre, que lui seul soutenait par sa puissance et son mérite, serait instantanément anéantie : aussi, lorsqu'il tombait malade et qu'on le supposait mortellement atteint, son successeur désigné entrait dans sa maison, armé d'une corde ou d'une masse, pour l'étrangler ou l'assommer[4]. Ce sont peut-être des motifs analogues qui ont déterminé des peuples à instituer la mise à mort de leur roi divin au terme d'un certain délai, parce que chacun est menacé de tomber malade tôt ou tard, ou de s'affaiblir et de trépasser enfin. Mais je discerne à cette coutume une autre raison possible. On croit parfois l'énergie surnaturelle si sensible aux influences extérieures qu'elle s'use pour ainsi dire d'elle-même avec le temps. Des Arabes, au Maroc, m'ont assuré

1. Frazer, *Golden Bough*, I. 158 *sq.* Landtman, *Origin of Priesthood*, p. 144 *sqq.*

2. Landtman, *op. cit.* p. 144. On traite parfois de la même manière les animaux divins. Dans l'antique Egypte, si les bêtes sacrées ne pouvaient ou ne voulaient pas aider en des circonstances critiques, on les battait; si cette mesure n'apparaissait pas efficace, on les mettait à mort (Wiedemann, *Religion of the Ancient Egyptians*, p. 178; *Idem*, *Herodots zweites Buch*, p. 428 *sq.*).

3. *Supra*, I. 449.

4. Frazer, *Golden Bough*, II. 8.

que la sainteté d'un prétendant ne dure en général que six mois. Peut-être certains des rois divins dont parle Frazer étaient-ils exposés à la même fatalité, d'où leur mise à mort au bout d'un certain temps.

Tout de même que le droit à la vie, généralement accordé aux dieux, peut ainsi être abrogé en de certaines circonstances pour le bien de leurs adorateurs, il se peut que leur droit à l'intégrité corporelle soit suspendu, si leur conduite ne répond pas à l'attente de leurs fidèles. Les hommes châtient leurs dieux tout comme ils châtient leurs semblables. Chez les Amazoulous, quand il tonne, ou, comme ils disent, quand « le ciel tourne mal », les docteurs sortent pour le réprimander, et, armés d'un bâton, « ils disent qu'ils vont corriger l'éclair[1] ». Le nègre bâtonne impitoyablement son fétiche, pour le faire obéir[2]. Le Samoyède fouette son idole ou la lance au loin, s'il ne réussit pas dans ses entreprises[3]. Les idoles des Typies, îles Marquises, « recevaient plus de coup que de supplications »[4]. Quand son esprit protecteur montre de l'entêtement, l'Esquimau de la baie d'Hudson le prive de nourriture, ou le dépouille de ses vêtements[5].

En des circonstances normales, les hommes considèrent comme un devoir non seulement de ne pas tuer ou blesser leurs dieux, mais d'assurer positivement leur existence et leur bien-être. D'après les croyances primitives, les êtres surhumains ont des besoins humains. Les dieux des païens de Sibérie travaillaient pour vivre, se livraient à la pêche et à la chasse et amassaient des provisions de racines en vue des disettes futures[6]. Quand le ciel est pommelé de nuages blancs sur fond bleu, les Maoris de Nouvelle-Zélande disent que le dieu est en train de planter ses patates ou autres comestibles divins[7]. On représente les dieux des

1. Callaway, *Religous System of the Amazulu*, p. 404.
2. Bastian, *Afrikanische Reisen*, p. 61.
3. Von Struve, dans *Ausland*, 1880, p. 795.
4. Melville, *Typee*, p. 261.
5. Turner, Ethnology of the Ungava District, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* XI. 194.
6. Georgi, *Russia*, III. 259.
7. Polack, *Manners and Customs of the New Zealanders*, I. 244.

Fidjiens comme d'énormes mangeurs[1]. Les dieux védiques portaient des vêtements, étaient de forts buveurs, souffraient d'une inextinguible faim[2]. Je me contenterai de renvoyer aux nombreux passages du Rig-Véda où il est question de l'appétit ou de la soif d'Indra, et du plaisir qu'il a à s'emplir le ventre[3]. On ne conçoit pas un dieu égyptien sans sa maison, où il vit, où l'on célèbre ses fêtes et qu'il ne quitte qu'aux jours professionnels. Sa demeure a besoin d'être nettoyée; lui-même fait toilette, aidé de ses serviteurs. Le prêtre doit habiller et servir son dieu, et place chaque jour sur sa table des offrandes de nourriture et de boisson[4]. Les dieux chaldéens, eux aussi, il les fallait nourrir, vêtir, amuser; et les statues de pierre ou de bois qu'on leur élevait dans les sanctuaires leur fournissaient un corps qu'ils animaient de leur souffle[5].

L'idée que les êtres surnaturels ont des appétits humains et des besoins humains conduit à la pratique du sacrifice. Quelques moyens dont ils disposent pour gagner leur vie, ils ne sont certainement pas indifférents aux présents offerts par les hommes. Si ces offrandes viennent à faire défaut, il arrive même qu'ils en souffrent, et deviennent faibles et impuissants. Les dieux égyptiens, dit Maspero, « dépendaient des offrandes des mortels; et les ressources, et par suite la puissance de chaque divinité particulière, dépendaient du nombre et de la richesse de ses adorateurs[6]». La même idée se retrouve à chaque pas dans les hymnes védiques[7]. « Si le sacrifice cessait un instant d'être offert les dieux cesseraient de faire pleuvoir, de ramener à heure fixe l'aurore et le soleil, de faire naître et mûrir les moissons, parce qu'ils ne le voudraient plus faire et aussi... parce qu'ils ne le pourraient plus[8]. C'est par le sacrifice que les

1. Williams and Calvert, *Fiji*, p. 184 195.

2. Oldenberg, *Religion des Veda*, p. 304, 366 *sqq.* Barth, *Religions of India*, p. 36, n. 2 (p. 26 de l'original français, n. 1 et 2).

3. *Rig-Veda*, II. 11. 11; VIII. 4. 10; VIII. 17. 4; VIII. 78. 7; X. 86. 13 *sqq*,

4. Erman, *op. cit.* p. 273, 275, 279. Maspero, *op. cit.* p. 110.

5. Ball, Glimpses of Babylonian Religion, dans *Proceed. Soc. Biblical Archæology*, XIV. 153 *sqq.* Maspero, *op. cit.* p. 679.

6. Maspero, *op. cit.* p. 302. *Cf.* Wiedemann, *Ancient Egyptian Doctrine of the Immortality of the Soul*, p. 19.

7. *Rig-Veda*, II. 15. 2; X. 52. 5 *sq.*; X. 121. 7. *Cf. Atharva-Veda*, XI. 7. 14 *sq*; Hopkins, *Religions of India*, p. 149; Kaegi, *Rigveda*, p. 31; Darmesteter, *Ormazd et Ahriman*, p. 329.

8. Barth, *op. cit.* p. 36 (p. 22 de l'orig. fr.).

dieux ont délivré le monde du chaos, et c'est par le sacrifice que l'homme l'empêche de retomber dans le même état[1]. Il est dit dans les « Lois de Manou » que les sacrifices maintiennent « tant la création mobile que la création immobile[2] ». Les livres zoroastriques, eux aussi, représentent le sacrifice comme un acte d'assistance aux dieux, par lequel ils remportent la victoire dans leur lutte contre les démons[3]. S'ils ne sont fortifiés par des offrandes, ils fuient impuissants devant leurs ennemis. Défait par le démon Apaosha, le brillant et glorieux Tistrya s'écrie dans sa détresse : — « Malheur à moi, ô Ahura Mazda !... Les hommes ne m'adorent pas à l'aide d'un sacrifice où je sois invoqué par mon nom... Si les hommes m'avaient adoré à l'aide d'un sacrifice où je fusse invoqué par mon nom, comme ils adorent les autres Yazatas à l'aide de sacrifices où ils sont invoqués par leurs noms, je me serais assimilé la force de dix chevaux, la force de dix chameaux, la force de dix taureaux, la force de dix montagnes, la force de dix fleuves[4] ».

Des motifs divers poussent les hommes à offrir aux êtres surnaturels des présents sacrificiels. Dans la religion primitive, le motif le plus courant est évidemment le désir de détourner les maux : nous avons de bonnes raisons de croire que ce désir fut même la source première du culte religieux. Bien qu'on ait récemment affirmé le contraire la vérité demeure de cette vieille thèse que la religion est née de la peur. Il faut ignorer les faits pour prétendre, soit que la peur a peu de prise sur le sauvage[5], soit que le sauvage prend en général joyeusement ses dieux[6]. Au contraire, l'une de ses caractéristiques est une grande nervosité[7] et il vit constamment dans l'appréhension d'un danger émanant de puissances surnaturelles. Si l'on frappe soudain l'extérieur d'une tente où se trouvent des Samoyèdes, c'est assez, paraît-il, pour causer à ses habitants une véritable

1. *Rig-Veda*, X. 130. Barth, *op. cit.* p. 37.
2. *Laws of Manu*, III. 75 *sqq.*
3. Voir Darmesteter, *op. cit.* p. 327; *Idem*, dans *Sacred Books of the East* (1re éd.), IV. p. LXVIII.
4. *Yasts*, VIII. 23 *sq.*
5. Gruppe, *Die griechischen Culte und Mythen*, p. 244 *sq.*
6. Grant Allen, *Evolution of the Idea of God*, p. 347.
7. Voir Brinton, *Religions of Primitive Peoples*, p. 14.

crise d'effroi. « L'Indien », dit Parkman, « vivait dans une crainte perpétuelle. Il voyait des signes mystiques de bonheur ou de malheur dans une feuille qui tournait, un insecte qui rampait, un chant d'oiseau, le craquement d'une branche »[1]. Tout le monde sauvage fournit des témoignages qui montrent que la terreur ou la crainte est l'élément prédominant du sentiment religieux; que les sauvages inclinent à escompter plus de mal que de bien de l'action des êtres surnaturels; que leurs sacrifices et leurs autres gestes cultuels marquent plus souvent le dessein d'écarter des calamités que d'obtenir des avantages positifs; et que là même où l'on croit à des divinités bienveillantes, on s'occupe beaucoup plus de celles qui sont malfaisantes[2]. Même pour des peuples qui ont dépassé l'étape de la sauvagerie, la peur constitue encore un facteur manifeste de la religion. La majeure partie des opérations sacrées composant le culte homérique étaient des rites propitiatoires, visant à détourner les malheurs[3]. « Il suffit, dit Monier-Williams, de s'être trouvé en contact intime avec les Hindous dans leur propre pays pour ne pouvoir douter que, de nos jours, le culte d'au moins quatre-vingt-dix pour cent de ses habitants est un culte de la peur[4] ». Nous lisons dans un des textes Pahlavi que « celui-là n'est pas

1. Parkman, *Jesuits in North America*, p. LXXXIV.

2. Dorman, *Origin of Primitive Superstitions*, p. 391 (I diens d'Amérique en général). Müller, *Geschichte der Amerikanischen Urreligionen*, p. 84, 171, 214, 260. Von Spix and von Martius, *Travels in Brazil*, II. 243 (Coroados). Brett, *Indian Tribes of Guiana*, p. 361 *sq.*; Im Thurn, *Among the Indians of Guiana*, p. 367 *sq.*; Dunbar, Pawnee Indians, dans *Magazine of American History*, VIII. 736. Mc Gee, Siouan Indians, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* XV, 184. Murdoch, Eth . Results of the Point Barrow Expedition, *ibid.* IX. 432 (Esquimaux de Point Barrow). Ross, Eastern Tinneh, dans *Smithsonian Report*, 1866, p. 306. Radloff, *Schamanenthum*, p. 15 (tribus turques de l'Altaï). Fawcett, *Saoras*, p. 57. Campbell, *Wild Tribes of Khondistan*, p. 163 *sq.* Hunter, *Annals of Rural Bengal*, I. 181 *sq.* (Santals). Mouhot, *Travels in the Central Parts of Indo-China*, II. 29 (Bannaves du Cambodge). Man, Aboriginal Inhabitants of the Andaman Islands, dans *Jour. Anthr. Inst.* XII. 157. Wilken, *Het animisme bij de volken van den Indischen Archipel*, p. 207 *sq.* St. John, *Life in the Forests of the Far East*, I. 69, 70, 178; Low, *Sarawak*, p. 253; Selenka, *Sonnige Welten*, p. 111 (Dayaks). Von Brenner, *Besuch bei den Kannibalen Sumatras*, p. 216. Kubary, Die Palau-Inseln, dans *Jour. des Museum Godeffroy*, IV. 44 (indigènes des îles Pelliou). Williams and Calvert, *Fiji*, p. 189. Percy Smith, Uea, dans *Jour. Polynesian Soc.* I. 114. Turner, *Samoa*, p. 21. Ellis, *Polynesian Researches*, I. 336 (Tahitiens) Taylor, *Te Ika a Ma i*, p. 104, 148; Yate, *Account of New Zealand*, p. 141; Polack, *op. cit.* I. 244 (Maoris). Fritsch, *Die Eingeborenen Süd-Afrika's* p. 153 (Matabélés). Livingstone, *Missionary Travels*, p. 435 (peuples habitant le pays situé au nord du Zambèze). Mon ad, *Skildring af Guinea-Kysten*, p. 2 (nègres d'Accra). Voir aussi Karsten, *Origin of Worship*, p. 44 *sqq.*; *infra*, p. 647 *sqq.*

3. *Cf.* Keller, *Homeric Society*, p. 115 *sq.*

4. Monier-Williams, *Brâhmanism and Hinduism*, p. 230.

un fidèle, qui n'a pas la crainte des êtres sacrés[1] ». L'Amon Râ des Egyptiens, « le dieu beau et bien aimé, qui donne la vie par toute sorte de bonne chaleur et par toute sorte de riche bétail », est aussi « le Maître de la terreur, le grand Redouté[2] ». Le Psalmiste dit que « la crainte du Seigneur est le commencement de la sagesse[3] », et Nöldeke souligne que le sens du mot « crainte » est ici le sens littéral[4]. Le Koran a beau parler de la bonté de Dieu : le dieu de l'Islam éveille la crainte bien plus que l'amour. Les théologiens musulmans placent la foi « à mi-chemin entre l'espérance et la crainte[5] ».

Certes l'espérance forme, elle aussi, un élément de toute religion, même de la plus basse. On se mit à adorer les auteurs présumés d'événements douloureux ou alarmants parce qu'on ne les concevait pas comme des causes mécaniques, mais comme des agents personnels, susceptibles d'être touchés par l'attitude respectueuse de leur adorateur. Le sauvage n'est pas si dénué de raison qu'il croie devoir faire des offrandes à des êtres dont il n'attend aucun bienfait en retour. Et à mesure que les divinités devinrent plus bienveillantes, et que s'étendit leur sphère d'action, leurs adorateurs devinrent plus confiants, ils espérèrent obtenir d'elles non seulement la pitié, mais une aide positive.

On peut supposer que, dès ses premières étapes sur la voie de la civilisation, l'homme fut frappé, de temps en temps, par quelque événement fortuné qu'il ne prévoyait pas, et crut pouvoir l'attribuer à l'influence de l'esprit favorable dont il tenait à se concilier la faveur. Chez les peuples de langue Tchi de la Côte de l'Or, le culte ne naît pas seulement de la peur, mais aussi de l'espoir d'obtenir un avantage ou une protection[6]. Les païens de Sibérie accompagnaient leurs sacrifices de mots dans le genre de ceux-ci : — « Voyez ce que je vous apporte à manger, donnez-moi donc en retour des enfants, des bestiaux, et une longue vie[7] ».

1. *Dinâ-î Maînôg-î Khirad*, XXXIX. 33.
2. Wiedemann, *op. cit.* p. 111 *sq.*
3. *Psaumes*, CXI. 10.
4. Nöldeke, dans *Archiv für Religionswissenschaft*, I. 362.
5. Sell, *Faith of Islâm*, p. 165.
6. Ellis, *Tshi-speaking Peoples of the Gold Coast*, p. 17. *Cf. Idem*, *Yoruba-speaking Peoples of the Slave Coast*, p. 277.
7. Georgi, *Russia*, III. 284.

L'Esquimau de Point Barrow, quand il arrive à une rivière, jette en l'air un peu de tabac, en s'écriant : — « Esprits ! Esprits ! Je vous donne du tabac, donnez-moi beaucoup de poisson[1] ! » Les Indiens Sia (Pueblos) ont une religion dans laquelle, selon Mrs. Stevenson, la propitiation joue un moindre rôle que l'appel aux faveurs et le paiement de ces faveurs : « ils se rendent agréables aux êtres qu'ils prient, en faisant leur volonté[2] ». Il y a même des sauvages qui présentent aux dieux des offrandes de remerciement. A Fidji, quand on a fait bonne pêche de tortues, ou que l'on a échappé, en guerre ou en mer, à un grand danger, ou que l'on s'est remis d'une longue maladie, on offre quelquefois aux dieux une manière d'actions de grâces sous forme de présent[3]. Dans l'Afrique orientale du Centre, si, après une prière à cet effet, l'on rentre chargé de gibier ou d'ivoire, on sait qu'on le doit à son « vieux parent », et on lui fait une offrande pour l'en remercier[4]. En Guinée septentrionale, quand on a eu plusieurs fois des aubaines grâce à un fétiche, « on contracte à son égard un sentiment de gratitude et d'attachement[5] ». Mais cette gratitude du sacrificateur, nous avons plus d'un motif de suspecter qu'elle ressemble à celle dont parle La Rochefoucauld : « une secrète envie de recevoir de plus grands bienfaits[6] ». Parfois, l'offrande de gratitude est expressément précédée d'un vœu. Chez les Kansas, en partant pour la guerre, le guerrier se tourne vers l'est, et dit : — « Je désire aller le long de la route jusqu'à l'ennemi ! O Wakanda ! Je te promets une couverture si j'y réussis ». Puis il se tourne vers l'ouest et dit : — « O Wakanda ! je te promets un festin si je réussis[7] ». Même dans les religions supérieures, l'offrande sacrificielle est avant tout une sorte de marché avec la divinité. Voici comment on parle aux dieux dans les hymnes

1. Murdoch, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* IX. 433.
2. Stevenson, Sia, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* XI. 67.
3. Williams and Calvert, *Fiji*, p. 195.
4. Macdonald, *Africana*, I. 61. Pour d'autres exemples de ces offrandes de remerciement, voir Shooter, *Kafirs of Natal*, p. 165 ; Smith, Myths of the Iroquois, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* II. 51. Jochelson, Koryak Religion and Myth, dans *Jesup North Pacific Expedition*, VI. 25, 92. Leem, *Beskrivelse over Finmorkens Lapper*, p. 431.
5. Wilson, *Western Africa*, p. 212.
6. La Rochefoucauld, *Maximes*, 298
7. Dorsey, Mourning and War Customs of the Kansas, dans *American Naturalist*, XIX. 678.

védiques : — « Si vous me donnez ceci, je vous donnerai cela »; ou encore : — « Comme vous m'avez donné ceci, je vais vous donner cela[1] ». Le chanteur védique fait cet aveu naïf : — « Je cherchais dans mon esprit comment faire du bien, ô Indra et Agni, à mes parents et à mes proches. Mais je n'ai d'autres protecteurs que vous; c'est pourquoi je vous ai fait un chant fort et puissant[2] ». Les Grecs exprimaient l'idée contenue dans leurs sacrifices par ce dicton : δῶρα θεοὺς πεῖθει[3]. Quant aux Hébreux, prenons le vœu de Jacob : — « Si Dieu est avec moi et me garde dans ce voyage que je fais, s'il me donne du pain à manger et des habits pour me vêtir, et si je retourne en paix à la maison de mon père, alors l'Eternel sera mon Dieu, et cette pierre que j'ai dressée en monument sera la maison de Dieu; et de tout ce que tu me donneras je te donnerai sûrement la dîme[4] ».

En bien des cas, les victimes du sacrifice sont destinées à remplacer, comme substituts, d'autres individus dont la vie est en danger. Nous avons signalé que le sacrifice humain est surtout fondé sur cette idée de substitution[5]. Nous avons vu également que la répugnance croissante à sacrifier des hommes a conduit à leur substituer des animaux[6]. Mais rien n'autorise à croire que le sacrifice d'un animal en vue de sauver une existence humaine ait toujours été la modification d'un sacrifice humain plus ancien. L'idée d'apaiser par d'autre sang que du sang humain les esprits qui menacent l'existence des hommes a pu être, parfois, non pas une idée dérivée, mais une idée immédiate. Les Marocains ne manquent jamais de sacrifier un animal sur les fondations d'un nouvel édifice; et bien que cette cérémonie soit, disent-ils, *'âr* pour les esprits possesseurs du lieu, il semble qu'il s'y mêle aussi quelque idée de substitution, car on dit que, si l'on ne tuait pas ainsi un animal, les habitants de la maison mourraient ou resteraient sans enfants. On trouve la même habitude en

1. Müller, *Physical Religion*, p. 100. Oldenberg, *Religion des Veda*, p. 302-326, 430 *sqq.*
2. *Rig-Veda*, I. 109. 1. *Cf. ibid.* I. 71. 7.
3. Platon, *Respublica*, III. 390.
4. *Genèse*, XXVIII. 20 *sqq.*
5. *Supra*, ch. XIX.
6. *Supra*, I. 473.

Syrie, où l'on croit que « toute maison doit avoir son mort : homme, femme, enfant, ou animal[1]. » Chez les Juifs, c'est — ou c'était — la coutume que le maître de chaque maison tuât un coq la veille du jeûne expiatoire ; préalablement, il se frappait trois fois la tête avec ce coq, et à chaque coup disait : — « Que ce coq soit une commutation pour moi, qu'il me soit substitué ! » puis, durant qu'il serrait le cou de sa victime, il ne manquait pas de penser que c'était lui-même qui méritait d'être étranglé[2]. Il est clair que l'on n'a pas affaire ici à un sacrifice humain transformé. D'ailleurs, on immole parfois un animal pour en sauver d'autres. Témoin ce village d'Ecosse, où en 1767, au cours d'une peste bovine, on offrit une génisse dans le feu sacré[3]. Au Grand-Benin, dans l'Afrique Occidentale, à l'anniversaire de la mort d'Adolo, père du roi Overami, on immolait non seulement douze hommes, mais douze vaches, douze chèvres, douze moutons, douze poules ; et Overami, s'adressant à son père, le priait de veiller non seulement sur les gens, mais sur les vaches, les chèvres, la volaille, et tout ce qu'il y avait dans les fermes[4]. Les sacrifices dont le caractère est la substitution ont, ou n'ont pas, pour but de satisfaire aux besoins matériels des êtres surnaturels. En certains cas, nous l'avons vu, ils se proposent d'apaiser par la seule mort d'une victime un dieu courroucé[5].

Nous avons remarqué aussi que, dans le cas du sacrifice humain, on regarde parfois la victime comme un messager entre les fidèles et leur dieu, même si l'objet primitif du rite pût être différent[6]. Ceci est vrai de certaines autres offrandes[7]. Le sacrifice, en usage chez les Iroquois, du chien blanc[8] avait pour but, d'après Morgan, « d'expédier l'esprit du chien comme messager auprès du Grand Esprit, pour lui annoncer que l'on continuait fidèlement à le servir,

1. Curtiss, *Primitive Semitic Religion o-day*, p. 224 *sq.*
2. Allen, *Modern Judaism*, p. 40€.
3. Grimm, *Teutonic Mythology*, II. 608.
4. Moor a d Roupell, cités par Read and Dalton, *Antiquities from the City of Benin*, p. 6, et par Ling Roth, *Great Benin*, p. 70 *sq.*
5. *Supra*, I. 445.
6. *Supra*, I. 469 *sq.*
7. *Cf.* Hubert et Mauss, Essai sur la nature et la fonction du sacrifice, dans *L'année sociologique*, II. 106, n. 1.
8. Voir *supra*, I. 56, 67.

et aussi pour lui porter les remerciements de tous pour les bienfaits de l'année »; et durant qu'ils proféraient leurs action de grâces ils jetaient de temps à autre dans le feu des feuilles de tabac, pour que leurs mots pussent monter jusqu'à la demeure du Grand Esprit dans la fumée de leurs offrandes[1]. Les Huichols du Mexique considèrent souvent les flèches qu'ils sacrifient aux dieux comme les porteuses de prières spéciales, et leur assignent cette mission[2].

On ne recourt pas seulement aux sacrifices pour convoyer des prières, on les offre aussi fréquemment dans le dessein de transférer des malédictions. Au Maroc, tout *siyid*[3] de quelque importance reçoit constamment la visite de gens qui désirent invoquer le saint auquel ce lieu est dédié afin de se faire guérir d'une maladie, ou d'avoir des enfants, ou de trouver un mari, une femme, ou d'être aidés contre leurs ennemis, ou d'obtenir tout autre avantage. Pour s'assurer de l'assistance du saint, le visiteur lui fait *'âr* opération dont j'ai indiqué la nature; et l-*'âr* marocain, comme je l'ai dit plus haut[4], implique le transfert d'une malédiction conditionnelle, qu'elle porte sur un homme ordinaire ou sur un saint, sur un vivant ou sur un mort. L-*'âr* peut, dans le cas d'un saint, consister à jeter des pierres sur le cairn voisin du sanctuaire, ou à lui édifier un tas de pierres, ou à lier au *siyid* un morceau d'étoffe, ou à nouer des feuilles de palmier, ou des tiges de genêt blanc, croissant dans le voisinage, ou à offrir un animal en sacrifice au dit saint[5]. Il s'accompagne d'une promesse de récompense, si le saint accorde la requête : mais le sacrifice offert en accomplissement de cette promesse, ou *l-wâ da*, est absolument distinct de celui de l-*'âr*. C'est un don véritable, alors que le sacrifice de l-*'âr* est un moyen de contrainte sur le saint. On n'emploie pas, quand on tue un animal comme *'âr*, la formule consacrée, *bismillâh*, « au nom

1. Morgan, *League of the Iroquois*, p. 216 *sqq*.
2. Lumholtz, *Unknown Mexico*, II. 205.
3. Pour le sens de ce mot, voir *supra* II 569.
4. *Supra*, I. 582 *sq*. et II. 569 *sq*.
5. Westermarck, *L-'ar*, or the Transference of Conditional Curses in Morocco, dans *Anthropological Essays presented to E. B. Tylor*, p. 368 *sqq*. *Idem*, *The Moorisch Conception of Holiness* (*Baraka*), p. 90 *sqq*.

de Dieu », et l'animal ne doit pas être mangé, si ce n'est par des pauvres[1]. Au contraire l'animal tué comme *wâʿda* l'est toujours « au nom de Dieu », on l'offre même expressément pour qu'il soit mangé par les représentants du saint sur la terre. Rien ne montre mieux que cette distinction entre l-*ʿâr* et le *wâʿda* combien il serait futile de chercher à expliquer par un seul et même principe toutes les variétés du sacrifice. Il existe entre ces deux-ci une différence fondamentale : l'un, l-*ʿâr*, est une menace; l'autre, le *wâʿda*, est une récompense promise[2]. Toutefois, il n'est pas improbable que l'idée de transférer des malédictions à un être surnaturel au moyen d'un sacrifice ait été suggérée, dans l'origine, par l'existence préalable du sacrifice, acte religieux, jointe à l'attribution de qualités mystérieuses au sang, surtout sacrificiel, que l'on considérait comme un excellent conducteur de malédictions.

Nul doute, car les indications en abondent, que le sacrifice de l-*ʿâr* des Marocains, loin d'être unique en son genre, a son équivalent chez d'autres peuples. Dans les religions antiques, on croit souvent que le sacrifice exerce une contrainte sur le dieu. Cette idée se présente dans la religion de Zoroastre[3], dans plusieurs des hymnes védiques[4], et tout particulièrement dans le Brahmanisme : — « Les rites sont ici les véritables dieux, écrit Barth, ou du moins leur ensemble constitue une sorte de puissance indépendante et supérieure devant laquelle les personnalités divines s'effacent et qui tient à peu près la place réservée dans d'autres systèmes à la destinée. L'ancienne croyance déjà relevée dans les hymnes, que le sacrifice est la condi-

1. Toutefois, si le *siyid* est pourvu d'un *mʿáddem*, ou serviteur attitré, celui-ci cherche à persuader le suppliant de lui livrer la victime vivante, afin qu'il puisse l'immoler lui-même « au nom de Dieu », ce qui la rend mangeable licitement. Aussi les descendants du Saint, s'il en existe, ou le *mʿáddem*, n'hésitent-ils pas à manger de l'animal, car le mot sacré *bismillah* écarte la malédiction, l'énergie funeste, inhérente à l-*ʿàr*.

2. Quand j'ai demandé comment il se faisait que le saint invoqué par *l'ʿàr* n'exauce pas toujours la prière qu'on lui adresse, on m'a répondu que le saint fait tout ce qu'il peut, mais qu'il n'est pas tout-puissant et que, s'il échoue, c'est que Dieu ne l'a pas écouté Il arrive aussi qu'après un *ʿar* infructueux contre tel saint, on aille se plaindre de lui à un autre *siyid*. On croit généralement que les saints ne font rien que sous la contrainte de *l-ʿar*, opinion peu flatteuse pour leur caractère.

3. Darmesteter, *Ormazd et Ahriman*, p. 320.

4. *Rig-Veda*, III. 45. 1; IV. 15.5 ; VI. 51. 8 ; VIII. 2. 6. Oldenberg, *Religion des Veda*, p. 311 *sq.*

tion du cours régulier des choses, se retrouve ici à l'état de lieu commun et parfois avec d'incroyables détails[1] ». Or on ne peut guère douter non plus que cette attribution au sacrifice d'un pouvoir magique, qui lui permet de contrôler les actions des dieux, soit venue de l'idée que le sacrifice était conducteur d'imprécations, car on l'accompagnait invariablement d'une formule que l'on croyait posséder une force irrésistible. C'est dans l'invocation que réside la force cachée qui rend efficace le sacrifice : sans Brahmanaspati, maître de la prière, le sacrifice ne réussit pas[2]. Les Grecs offraient réellement à leurs dieux des anathèmes, ou malédictions[3]. Les Arabes d'autrefois, après avoir tué l'animal du sacrifice, jetaient son poil sur un arbre sacré en guise de malédiction[4]. Mais le sens véritable de sacrifices de ce genre a été si peu compris que d'éminents érudits les ont interprétés comme des offrandes votives, ou des présents faits à la divinité[5].

Comme cette conception du sacrifice conducteur d'imprécations a jusqu'ici échappé presque entièrement à l'attention de ceux qui s'occupent de religion primitive, il n'est pas possible de dire jusqu'à quel point elle est répandue, ni si on la trouve aussi dans le monde sauvage. Nous savons que c'était chose courante de maudire un dieu non seulement dans les nations cultivées de l'antiquité — Egyptien[6], Hébreux et autres Sémites[7] — mais chez des peuples comme les Betchouanas[8] de l'Afrique du Sud, et les Nagas[9] de l'Inde. Il est d'ailleurs probable que l'effusion de sang est souvent employée pour transmettre des malédictions, bien que l'imprécation ait alors pour objet un homme, et non un dieu. Nous avons signalé déjà les sacrifices de réception offerts aux étrangers, sans doute pour leur transmettre des malédictions conditionnelles[10];

1. Barth, *Religions of India*, p. 47 *sq.* (p. 32 *sq.* de l'ori.. fr.).
2. *Rig-Veda*, I. 18. 7.
3. Rouse, *Greek Votive Offerings*, p. 337 *sqq.*
4. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, p. 124.
5. Rouse, *op. cit.* p. 337. Wellhausen, *op. cit.* p. 124.
6. *Book of the Dead*, ch. 125.
7. *Exode*, XXII. 28. *I Samuel*, XVII. 43. *Isaïe*, VIII. 21.
8. Chapman, *Travels in the Interior of South Africa*, I. 45 *sq.*
9. Woodthorpe, Wild Tribes inhabiting the so-called Naga Hills, dans *Jour. Anthr. Inst.* XI. 76.
10. *Supra*, I. 586 *sq.*

et il semble bien que certains modes de prestation de serment impliquent une idée analogue. Parfois l'on prête serment à l'occasion d'un sacrifice offert à un dieu et, dans ce cas, la sainteté de l'animal sacrificiel augmente naturellement l'efficacité de l'imprécation qu'on lance contre soi-même. En d'autres cas, l'on prête serment sur le sang d'un animal tué à cet effet, mais sans qu'il y ait apparemment de sacrifice fait à un dieu. Dans les deux cas, je crois, le sang de l'animal ne sert pas seulement à accroître l'énergie surnaturelle du serment, mais aussi à transférer, pour ainsi dire, l'imprécation sur celui-là même qui le profère. Les Mrus, tribu des monts Chittagong, « jurent par un de leurs dieux, auquel il font en même temps offrir un sacrifice[1] ». Chez les anciens Norsemen (Islandais), accusateur et accusé saisissaient un anneau sacré, placé à cette fin sur l'autel et barbouillé du sang d'un taureau sacrificiel; et ils prêtaient serment en invoquant Freyr, Niordr, et le tout-puissant parmi les Ases[2]. A Athènes si l'on accusait quelqu'un de meurtre, il fallait prêter serment, avec force imprécations contre soi-même et sa famille et sa maison, debout sur les entrailles d'un sanglier, d'un bélier et d'un taureau, qui avaient été sacrifiés, aux jours fixés, par des personnes spécialement commises à cet office[3]. Tyndarée « sacrifia un cheval, et fit prêter serment aux prétendants d'Hélène, qui se tenaient debout sur les quartiers du cheval »; le serment les engageait à défendre et Hélène, et celui qui se trouverait choisi pour être son époux, s'il leur était fait un jour quelque offense[4]. Les Sansiya de l'Inde ont trois façons de rendre un serment plus étroit; l'une consiste à jurer sur le sang répandu à terre d'un coq immolé[5]. Les Annamites, qui jurent par le ciel et la terre, tuent souvent un buffle ou

1. Lewin, *Wild Races of South-Eastern India*, p. 233. *Cf. ibid.* p. 244 (Pankhos et Bunjogees).

2 Landnámabók, IV. 7 (*Islendinga Sögur*, I. 258). Lea, *Superstition and Force*, p. 27. Keyser, *Efterladte Skrifter*, II. pt. I. 388. Gummere, *Germanic Origins*, p. 301.

3. Demosthène, *Oratio* (*xxiii*) *contra Aristocratem*, 67 *sq.* p. 642.

4. Pausanias, III. 20. 9. Voir, pour les sacrifices avec serments de l'âge homérique, *Iliade*, III. 260 *sqq.*; XIX. 250 *sqq.*; Keller, *Homeric Society*, p. 176 *sqq.*

5. Crooke, *Tribes and Castes of the North-Western Provinces*, IV. 281.

un bouc, et boivent son sang[1]. Chez les Arabes, autrefois, les compagnons d'armes se juraient fidélité en trempant les mains dans le sang d'un chameau tué pour la circonstance[2].

Dans ce dernier cas, le sang versé sert à sceller un pacte. Nous passons ainsi à un genre particulier de sacrifices offerts aux dieux : savoir, le sacrifice de l'alliance, que nous montre l'antiquité sémitique. Les Hébreux, ainsi que le remarque Robertson Smith[3], concevaient leur religion nationale comme le résultat d'un sacrifice formel d'alliance, consommé sur le Sinaï, où la moitié du sang des bœufs immolés servit à asperger l'autel, et l'autre moitié le peuple[4]; ou même ils la faisaient remonter à un rite d'alliance encore plus ancien, où les parties contractantes étaient Iahveh et Abraham[5]; et cette idée du sacrifice établissant une alliance entre Dieu et l'homme est également manifeste dans les Psaumes[6]. En divers cas, rapportés par l'Ancien Testament, le sacrifice s'accompagne d'un repas sacrificiel[7]; « le dieu et ses adorateurs ont coutume de manger et de boire ensemble, et par ce gage leur amitié est déclarée et scellée[8] ». Robertson Smith et son école ont représenté ceci comme un acte de communion, comme un sacrement dans lequel s'unissait toute la race — le dieu et les membres de son clan — et par lequel chaque membre renouvelait son union avec le dieu et avec les autres membres. Au début, nous dit-on, c'est le dieu lui-même — le dieu totem — que l'on mangeait; plus tard, à la coutume de manger le dieu se substitua celle de manger avec lui. La communion continue d'être l'élément capital du sacrifice; et c'est seulement par la suite, ajoute-t-on, que l'habitude d'offrir des dons à la divinité remplace l'union sacrificielle entre les adorateurs et leur dieu[9].

1. Kohler, *Rechtsvergleichende Studien*, p. 208.
2. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, p. 128.
3. Robertson Smith, *Religion of the Semites*, p. 318 *sq.*
4. *Exode*, XXIV. 4 *sqq.*
5. *Genèse*, XV. 8 *sqq.*
6. *Psaumes*, [illegible]. 5.
7. *Genèse*, XXXI. 54. *Exode*, XXIV. II. *I Samuel*, XI. 15. Wellhausen (*Prolegomena to the History of Israel*, p. 71) dit que la coutume d'une période antérieure unissait presque toujours un repas au sacrifice.
8. Robertson Smith, *op. cit.* p. 271.
9. *Ibid.* lect. IX *sqq.* Hartland, *Legend of Perseus*, II. 236. Jevons, *Introduction to the History of Religion*, p. 225.

Mais je me permets de croire que toute cette théorie repose sur une fausse interprétation du témoignage sémitique et que les croyances actuellement en cours au Maroc jettent un jour nouveau sur le sacrifice en tant que pacte d'alliance.

Chez les Marocains, le pacte ou l-*'ahd*, est en relation étroite avec leur *'âr* : mais tandis que celui-ci est unilatéral, celui-là est mutuel, en ce sens que les deux contractants se transfèrent l'un à l'autre des malédictions conditionnelles. Et, ici encore, le transfert requiert un conducteur matériel. En temps de rébellion, chez les Arabes des plaines et les Berbères du centre, les chefs échangent manteaux ou turbans; et l'on croit qu'un grand malheur atteindrait celui qui romprait le pacte ainsi scellé. Chez les Oulàd Bou 'Azîz dans la province de Dukkâla, quand deux ennemis veulent se réconcilier après une querelle, ils vont devant un saint et en sa présence unissent leurs mains droites, de façon que s'entrelacent leurs doigts, sur lesquels le saint jette son manteau en disant : « Voici *ahd* (le pacte) entre vous ». Ils peuvent encore, s'étant rendus à la tombe d'un saint, unir leurs mains au-dessus du cercueil, à l'endroit de la tête; ou les unir tout simplement devant leurs amis. En tout cas, ce geste s'accompagne d'un repas en commun; et souvent c'est après avoir mangé, c'est au-dessus du plat, que s'unissent les mains. Si, après un tel pacte, un contractant manque à la foi jurée, « Dieu et ce qu'il a mangé le paieront », prédit-on; en d'autres termes, la malédiction conditionnelle incorporée dans les aliments du repas se réalisera. Dans tout le Maroc, on scelle un pacte d'amitié par un repas pris en commun, de préférence au tombeau d'un saint. Nous avons déjà remarqué[1] que la sainteté du lieu ajoute à l'efficacité de l'imprécation; mais le véhicule de celle-ci, le facteur du châtiment, c'est le mets que l'on a mangé, parce qu'il contient une malédiction conditionnelle.

L-*'ahd* marocain nous permet de mieux comprendre le sacrifice de l'alliance des anciens Sémites. La seule différence entre ces deux modes de pacte, c'est que le premier

1. *Supra*, I. 583.

lie des hommes à des hommes; le second, des hommes à leur dieu. Mais évidemment tous deux reposent sur l'idée du mutuel transfert de malédictions conditionnelles. Il est à remarquer que l'on trouve aussi dans l'Ancien Testament, tout comme au Maroc, des exemples de pactes entre hommes scellés par un repas en commun[1]. Ainsi les Israélites firent alliance avec les Gabaonites en mangeant de leurs aliments, sans consulter Iahveh; et le repas fut suivi d'un serment formel[2]. Dans d'autres cas, le plat commun ne fut autre que le mets sacrificiel, soit que l'on comptât sur la sainteté de ce mets pour accroître l'efficacité de la malédiction conditionnelle incarnée en lui, soit que l'on admît la divinité comme tierce partie au contrat.

Si le but du sacrifice est, dans ces cas-là, de transférer des malédictions conditionnelles soit au dieu à qui le sacrifice est offert, soit à ce dieu et à son adorateur du même coup, il se peut qu'en d'autres cas la victime ou l'objet offerts soient employés comme véhicules pour transférer une vertu bienfaisante à celui qui offre le sacrifice ou à d'autres personnes. On croit très souvent, nous l'avons indiqué, qu'un sacrifice possède une énergie magique, bienfaisante par suite de son contact ou de sa communion avec l'être surnaturel auquel il est offert, et cette énergie passe pour avoir un effet salutaire sur celui qui entre en contact avec elle. J'ai déjà dit qu'au Maroc on attribue une vertu magique à diverses parties du mouton sacrifié lors de la «Grande Fête», et que toute offrande à une personne sacrée, surtout à un saint décédé, est réputée participer en quelque mesure de sa sainteté[3]. Les peuples védiques considéraient les aliments du sacrifice comme une espèce de remède[4]. Les Katchines de Sibérie bénissaient leurs huttes en y répandant le lait du sacrifice[5]. Les Lapons se versaient sur la tête les cendres des offrandes qu'ils avaient brûlées[6]. Il est

1. *Genèse*, XXVI. 30; XXXI. 46. *II Samuel*, III. 20 *sq.* Robertson Smith, *op. cit.* p. 271. Nowack, *Lehrbuch der hebräischen Archäologie*, I. 359.
2. *Josué* IX. 14 *sq.*
3. *Supra*, I. 452. Voir aussi Westermarck, The Popular Ritual of the Grand Feast in Morocco, dans *Folk-Lore*, XXII. 145 *sqq.*; Hubert et Mauss *loc. cit.* p. 133.
4. Oldenberg, *Die Religion des Veda*, p. 328 *sqq.*
5. Georgi, *op. cit.* III. 275.
6. Von Düben, *Lappland och Lapparne*, p. 258.

fort possible qu'en certains cas le désir de bénéficier de l'énergie surnaturelle propre au sacrifice ait suffi à en déterminer l'offrande.

Comme tous les autres rites, les sacrifices ont une forte tendance à survivre aux idées dont ils naquirent. Quand eut disparu la conception matérialiste de la nature des dieux, on continua de leur faire des offrandes, quoiqu'elles eussent changé de sens. Suivant la remarque de Sir E. B. Tylor, « l'idée que les aliments ou autres objets offerts à la divinité lui sont pratiquement agréables ne tarde pas à faire place au sentiment de la satisfaction ou de la propitiation divines que peut susciter une offrande respectueuse, n'eût-elle en elle-même qu'une faible importance pour un personnage divin si puissant[1] ». Le sacrifice devient alors avant tout, voire même uniquement, un symbole d'humilité et de révérence. Dans le Rig-Véda lui-même, en dépit de son grossier matérialisme, on trouve indiquée l'idée que la valeur d'un sacrifice réside dans les sentiments de celui qui l'offre : s'il ne peut offrir un bœuf ou une vache, le chanteur espère qu'un don modeste venu du cœur, fagot, libation, poignée d'herbe, et offert avec révérence, sera plus agréable au dieu que du miel ou du beurre[2]. En Grèce, si le rite sacrificiel est demeuré le même jusqu'à la fin du paganisme, on rencontre pourtant fréquemment cette réflexion, signe d'une mentalité en avance sur la coutume, que le meilleur sacrifice est la droiture de l'âme, et que la modeste offrande du pauvre a plus de poids auprès des dieux que des hécatombes de bœufs[3]. D'après Porphyre, les dieux n'ont que faire de banquets et de somptueux sacrifices : mais nous devrions mettre le plus allègre empressement à leur faire une modeste offrande prise sur nos possessions, car « les honneurs que nous rendons aux dieux comportent autant de promptitude et de spontanéité que le geste par lequel nous cédons la meilleure place

1. Tylor, *Primitive Culture*, II. 394.
2. *Rig-Veda*, VIII. 9. 5. Kaegi, *op. cit.* p. 30.
3. Farnell, *Cults of the Greek States*, I. 101. Schmidt, *Die Ethik der alten Griechen*, II. 43. Westcott, *Essays in the History of Religious Thought*, p. 116

à ceux qui en sont dignes[1] ». Il est dit dans le Talmud : — « Celui qui fait offrande d'humilité à Dieu et aux hommes sera récompensé de la même récompense que s'il avait offert tous les sacrifices du monde[2] ».

J'ai parlé ici de la *pratique* du sacrifice et des idées sur lesquelles elle repose. Mais au sacrifice lui-même s'attache aussi une valeur morale. Si dans bien des cas il est sans doute facultatif, on le tient pour un devoir strict en certaines circonstances. C'est le cas, entre autres, des offrandes faites régulièrement par l'ensemble de la communauté à des dates fixées par la coutume.

Les êtres surnaturels, ayant, à l'instar des hommes, des besoins matériels, possèdent aussi, comme eux, des biens auxquels il ne faut pas toucher. Les Fjort de l'Afrique Occidentale croient que les esprits des fleuves tuent ceux qui en boivent les eaux, et parfois punissent, en les rendant sourds et muets, ceux qui y pêchent par pure gourmandise[3]. Les Amazoulous, quand leur dieu principal « s'amuse à tonner », disent à ceux qui s'effrayent : — « Pourquoi tremblez-vous parce que le Seigneur s'amuse ? Qu'avez-vous dérobé qui lui appartienne[4] ? » Les Fidjiens parlent d'un déluge causé par la mort de l'oiseau favori du dieu Ndengei, que tuèrent deux mauvais garnements, petits-fils de ce dieu[5]. A Efate, Nouvelles-Hébrides, voler des noix de coco consacrées, en vue de quelque fête prochaine, au culte des dieux, « passait pour un délit beaucoup plus grave que le vol ordinaire[6] ». Et, de même, piller des temples a été considéré généralement comme le pire des brigandages[7]. Chez les Hébreux, on châtiait avec une extrême rigueur tout empiètement ou intrusion sur un terrain sanctifié par la présence localisée de Iahveh[8]. En Arabie il était interdit de couper du fourrage, d'abattre des arbres

1. Porphyre, *De abstinentia ab esu animalium*, II. 60.
2. Deutsch, *Literary Remains*, p. 55.
3. Dennett, *Folklore of the Fjort*, p. 5 sq.
4. Callaway, *Religious System of the Amazulus*, p. 57.
5. Williams and Calvert, *op. cit.*, p. 212.
6. Macdonald, *Oceania*, p. 208.
7. Schmidt, *Ethik der Griechen*, II. 19 *sq.* Cicéron, *De legibus*, II. 9. 16. Mommsen, *Römisches Strafrecht*, p. 458. Wilda, *Strafrecht der Germanen*, p. 950. Dahn, *Bausteine*, II. 106 (Teutons). Du Boys, *Histoire du droit criminel des peuples modernes*, II. 605 *sq.* Filangieri, *La scienza della legislazione*, IV. 205 (lois des pays chrétiens).
8. Montefiore, *Hibbert Lectures on the Religion of the Ancient Hebrews*, p. 38.

et de chasser dans l'enceinte d'un lieu sacré[1]. Au Maroc, on croit qu'il y aurait le plus grand danger à couper une branche d'arbre ou à tirer un oiseau dans le *horm* d'un *siyid* : le *horm* est le foyer et le domaine du saint, qui possède tout ce qu'enclosent ses limites. Ici le délit n'est pas uniquement un attentat contre la propriété : peut-être même aucune idée claire de propriété n'y fut-elle associée à l'origine. Dans un lieu sacré, tous les objets sont doués d'énergie surnaturelle et peuvent ainsi venger, pour ainsi dire automatiquement, les outrages dont ils seraient victimes. Ceci s'applique au *horm* d'un saint aussi bien qu'à tout autre sanctuaire, car tous ses biens sont supposés participer de sa sainteté. Mais, en réalité, le prétendu tombeau d'un saint est souvent un lieu qui avait d'abord était réputé saint lui-même à cause de son aspect naturel; et ce n'est que plus tard qu'on l'associa traditionnellement à un saint personnage, quand le besoin se fit sentir de donner à sa sainteté une interprétation anthropomorphique[2]. D'après les conceptions primitives, ce n'est pas impunément que l'on utilise un objet sacré pour des fins profanes[3]; par contre, il est permis d'emporter une poignée de terre de la tombe d'un saint, ou même de couper un petit morceau de bois à l'un des arbres de son *horm*, pour en faire un charme[4]. A noter aussi que le saint ne veille pas seulement sur son bien, mais protège de surcroît tout ce qu'on lui confie; d'où l'habitude, pour les paysans arabes du Maroc, de faire leur grenier du *horumat* des saints.

D'ailleurs, quiconque se réfugie dans un *siyid* est momentanément en sûreté. Le droit de sanctuaire est considéré au Maroc comme très sacré, surtout dans les parties du pays où le gouvernement du sultan n'a pas de pouvoir. Si on le viole, c'est un outrage que le saint ne manquera pas de venger. J'ai vu un fou dont on attribuait la folie à ce qu'il avait arraché un fugitif au tombeau d'un saint;

1. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, p. 106.
2. Westermarck, Sul culto dei santi nel Marocco, dans *Actes du XII^e Congrès International des Orientalistes*, III. 175. *Cf.* Goldziher, *Muhammedanische Studien*, II. 344 *sqq.*
3. Voir Robertson Smith, *op. cit.* lect. IV et Note additionnelle B.
4. Westermarck, dans *Actes du XII^e Congrès des Orientalistes*, III 167 *sq.*

et l'on raconte que le Grand-Vizir défunt a été tué par deux saints puissants du Dukkâla, dont il avait saisi les protégés. Les descendants du saint, ou son *mkáddem* (gérant), ne peuvent eux-mêmes induire un suppliant à quitter son refuge que par persuasion, ou en promettant leur médiation entre lui et ceux qui le poursuivent. Cette coutume, comme chacun sait, n'est pas particulière au Maroc. Chez divers peuples à des degrés de civilisation divers, les lieux sacrés assurent un asile aux réfugiés[1].

Chez les Aruntas (Australie Centrale), il existe dans chaque centre totem un lieu, appelé *ertnatulunga*, dans le voisinage immédiat duquel tout est sacré, et rien ne doit, sous aucun prétexte, être mis à mal. On ne touche jamais, d'aucune façon, aux plantes qui y poussent ; les animaux qui y parviennent n'ont plus à craindre la lance du chasseur; et un homme poursuivi est intangible autant qu'il y demeure[2]. A Upolu, l'une des Samoas, un dieu nommé Vavé avait pour séjour un vieil arbre, qui servait d'asile aux meurtriers et autres grands criminels : s'ils parvenaient à cet arbre, ils étaient en sûreté; les vengeurs ne pouvaient plus les pourchasser, mais étaient tenus d'attendre l'enquête et le jugement[3]. Dans l'île de Hawaï se trouvaient deux *puhonuas*, ou cités de refuge : sanctuaire inviolable pour les pires criminels qui en franchissaient l'enceinte; et, en temps de guerre, retraite sûre pour tous les non-combattants, lesquels s'y déversaient en foule, ainsi que pour les vaincus. Aussitôt entré, le fugitif allait se mettre en présence de l'idole, et en quelques mots exclamatifs lui disait sa reconnaissance d'avoir pu arriver jusqu'à elle. Les prêtres et leurs adhérents auraient immédiatement mis à mort quiconque aurait eu la témérité de suivre ou de molester le fugitif, une fois parvenu dans l'enceinte du *pahu tabu*, ou, comme ils le disaient, sous l'ombre ou la protection de l'esprit de Keave, divinité tutélaire du lieu. Au bout d'un certain temps, pas plus de deux ou trois jours probablement, le réfugié pouvait sans crainte retourner chez lui, où la protection divine, croyait-on, le couvrait encore[4]. A Tahiti, les *morais*, ou lieux sacrés, abritaient toutes sortes de criminels[5]. A Maiva, en Nouvelle-Guinée (S. E.), « si un homme poursuivi par un ennemi se réfugie au *dubu* (temple), il y est en parfaite sécurité. Quiconque le frapperait, lui ou

1. Voir Andree, Die Asyle, dans *Globus*, XXXVIII. 301 *sq.*; Frazer, Origin of Totemism, dans *Fortnightly Review*, N. S. LXV. 650 *sqq.*; Hellwig, *Das Asylrecht der Naturvölker*, *passim*; Bulmerincq, *Das Asylrecht*, *passim*; Fuld, Das Asylrecht im Alterthum und Mittelalter, dans *Zeitschr. f. vergl. Rechtswiss.* VII. p. 103 *sqq.*

2. Spencer and Gillen, *Native Tribes of Central Australia*, p. 133 *sqq.*

3. Turner, *Samoa*, p. 64 *sq.*

4. Ellis, *Tour through Hawaii*, p. 155 *sqq.* James, *History of the Hawaiian Islands*, p. 28 *sq.*

5. Turnbull, *Voyage Round the World*, p. 366. Wilson, *Missionary Voyage to the Southern Pacific Ocean*, p. 551.

tout autre, en cette enceinte, verrait se dessécher ses bras et ses jambes, et il ne lui resterait plus qu'à souhaiter la mort[1] ».

Dans plusieurs tribus de l'Amérique du Nord, certains lieux sacrés ou même des villages entiers, servaient d'asile; et ceux que poursuivait soit leur propre tribu, soit même un ennemi, étaient saufs dès qu'ils y avaient obtenu admission[2]. Chez les Indiens Acagchemen, dans la vallée et le voisinage de San Juan Capistrano, en Californie, un criminel qui réussissait à gagner l'abri d'un *vanquech*, ou lieu de culte, était sauvé non seulement tant qu'il y demeurait, mais aussi après avoir quitté le sanctuaire. Son crime ne devait même plus être mentionné; et tout ce que le vengeur pouvait faire, c'était de le montrer du doigt et de le railler : — « Voyez ce poltron, qui a été forcé de se réfugier à Chinigchinich ! » D'ailleurs, cette fuite ne servait qu'à détourner le châtiment sur un autre membre de la famille[3].

Les Barotsés, dans l'Afrique centrale du Sud, ont une cité de refuge. « Quand on a commis un crime, ou encouru la colère du roi, on se trouve en sûreté si l'on s'y réfugie. L'homme qui gouverne cette cité doit plaider devant le chef la cause du réfugié, lequel peut alors retourner en paix dans sa maison[4] ». Chez ce même peuple, les tombeaux des chefs sont aussi des sanctuaires o des lieux de refuge[5]. C'est encore le cas chez les Cafres[6]. Dans les Etats monarchiques des Gallas, on reconnaît aux homicides un droit légal d'asile quand ils réussissent à gagner une hutte bâtie près de la sépulture du roi[7]. Chez les Ovambo, Afrique du Sud-Ouest, quand meurt un grand chef, tout le monde abandonne son village, à l'exception d'une certaine famille qui demeure pour empêcher qu'il ne tombe en ruine : or ces villages abandonnés servent dès lors de refuge, au moins temporaire, pour les criminels, même condamnés, car le chef lui-même ne peut les poursuivre dans un lieu sacré[8]. Le Congo français compte plusieurs sanctuaires : « — Le plus grand du district de Calabar s'appelle Omon; c'est là que se réfugient les mères de jumeaux, les veuves, les esclaves et les voleurs, qui y trouvent sécurité[9] ». Dans le pays des Achantis, il est difficile de rendre à son maître l'esclave qui, ayant pris la fuite, peut arriver à embrasser le fétiche[10]. Chez les nègres d'Accra, les criminels avaient coutume de compter (littéralement : « s'asseoir ») sur le fétiche et de chercher sa protection; mais s'ils étaient meurtriers, ils s'exposaient à être quand même livrés aux vengeurs qui les poursuivaient[11]. Un voyageur

1. Chalmers and Gill, *Work and Adventure in New Guinea*, p. 186.
2. Adair, *History of the American Indians*, p. 158, 159, 416. Bradbury, *Travels in the Interior of America*, p. 165 *sq.* (Aricaras) Bourke, Medicine-Men of the Apache, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* IX. 453. Kohl, Kitchi-Gami, p. 271 (Chippewas).
3. Bancroft, *Native Races of the Pacific States*, III. 167. Boscana, dans [Robinson] *Life in California*, p. 262 *sq.*
4. Arnot *Garenganze*, p. 77.
5. Decle, *Three Years in Savage Africa*, p. 75.
6. Rehme, Das Recht der Amaxosa, dans *Zeitschr. f. vergl. Rechtswiss.* X. 51.
7. Paulitschke, *Ethnographie Nord-ost-Afrikas, Die geistige Cultur der Danâkil*, etc., p. 157.
8. Schinz, *Deutsch-Südwest-Afrika*, p. 312.
9. Kingsley, *Travels in West-Africa*, p. 466.
10. Bowdich, *Mission to Ashantee*, p. 265. *Cf.* Monrad, *op. cit.* p. 42.
11. Monrad, *op. cit.* p. 89.

du XVIIe siècle rapporte qu'à Fétu, Côte de l'Or, un criminel passible de la peine capitale était grâcié, s'il se réfugiait dans la hutte du grand-prêtre[1]. Chez les Kroumen, Côte du Grain, la maison du grand-prêtre « est un lieu sacré d'où les criminels ne peuvent être arrachés que par le grand-prêtre lui-même[2] ». A Usambara, on ne peut pas arrêter un meurtier à l'un des quatre lieux où résident les grands sorciers du pays[3].

Non seulement au Maroc, mais aussi en d'autres pays musulmans, les tombeaux des saints, de même que les mosquées, sont, ou ont été des lieux de refuge[4]. En Perse, le nombre croissant des asiles de ce genre devint si incompatible avec la sécurité publique que, vers le milieu du siècle dernier, le gouvernement désigna trois mosquées comme seuls lieux de refuge légal pour des criminels de toute catégorie[5]. Chez les Hébreux, le droit d'asile appartenait dans l'origine à tous les autels[6]; mais à l'abolition des autels locaux, il fut limité à certaines cités de refuge[7]. D'après l'Ancien Testament, les meurtriers n'y pouvaient trouver asile que dans le cas d'homicide involontaire : mais c'était là évidemment une restriction à la coutume antique. Maint sanctuaire païen des Phéniciens et des Syriens conserva jusqu'à l'époque romaine un droit d'asile qui semble avoir été illimité; et en certains sanctuaires arabes le dieu donnait de même asile indistinctement à tous les fugitifs : on ne pouvait même réclamer le bétail égaré ou volé qui avait touché le sol consacré[8].

Un certain temple situé sur la Côte de Malabar, au sud-est de Calicut, protège les voleurs et les femmes adultères appartenant à la caste des brahmanes, mais ce privilège est compté au nombre des soixante-quatre *anatcharams*, ou « abus », introduits par le brahmanisme[9]. Chez les Kafirs de l'Hindou-Kouch il existe plusieurs cités de refuge, dont la plus grande est Mergrom, village presque entièrement peuplé de *Chiles* ou descendants d'homicides[10]. Au Caucase, des bois sacrés offrent un refuge aux criminels, et aussi aux animaux, qui ne peuvent y être tués[11].

En Grèce, jusqu'à la fin du paganisme, de nombreux sanctuaires possédèrent le droit d'asile, et toute violation de ce droit entraînait, croyait-on, un châtiment terrible de la divinité[12]. D'après une ancienne tradition, Romulus établit sur la pente du Mont Capitolin un sanctuaire dédié à quelque dieu ou esprit inconnu, et proclama que celui-là, homme libre ou esclave, qui s'y réfugie-

1. Müller, *Die Afrikanische Landschaft Fet*, p. 75.
2. Wilson, *Western Africa*, p. 129.
3. Krapf, *Reisen in Ost-Afrika*, II. 132.
4. Goldziher, *op. cit.* I. 237 *sq.* Quatremère, Mémoire sur les asiles chez les Arabes, dans *Mémoires de l'Institut de France*, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, XV. pt. II. 313 *sq.*
5. Polak, *Persien*, II. 83 *sqq.* Brugsch, *Im Lande der Sonne*, p. 246.
6. Exode, XXI. 13 *sq. Cf.* Robertson Smith, *Religion of the Semites*, p. 148, n. 1.
7. *Nombres*, XXXV. 11 *sqq. Deutéronome*, IV. 41 *sqq.*; XIX. 2 *sqq.*
8. Robertson Smith, *op. cit.* p. 148 *sq.*
9. Graul, *Reise nach Ostindien*, III. 332, 335.
10. Scott Robertson, *Káfirs of the Hindu-Kush*, p. 441.
11. Hahn, *Kaukasische Reisen*, p. 122.
12. Tacite, *Annales*, III. 60 *sqq.* Farnell, *op. cit.* I. 73. Westcott, *op. cit.* p. 115. Schmidt, *Die Ethik der alten Griechen*, II. 285. Bulerincq, *op. cit.* p. 35 *sqq.* Fuld, *loc. cit.* p. 118 *sqq.*

rait, serait sauf[1]. Cette tradition, jointe à quelques autres affirmations d'écrivains latins[2], semble indiquer que Rome eut de bonne heure des lieux sacrés où les criminels pussent s'enfuir; mais ce n'est qu'à une époque relativement récente de l'histoire romaine, et sous l'influence grecque, que le droit de sanctuaire devint une institution reconnue[3]. Il fut conféré expressément au temple élevé l'an 42 avant J.-C., en l'honneur de César[4]; et d'autres temples impériaux, ainsi que des statues d'empereurs, prétendirent au même privilège[5]. Quand le christianisme devint religion d'Etat, les églises émirent la même prétention, mais un droit d'asile légal ne leur fut reconnu que par Honorius en Occident, et par Théodose en Orient[6]. Il fut plus tard restreint par Justinien, qui décréta que tous les meurtriers, adultères, ou voleurs de femmes, cherchant refuge dans une église, en seraient extraits[7].

Le droit de sanctuaire existait chez quelques-uns tout au moins des Slaves païens[8], et sans doute chez les anciens Teutons[9]. Après leur conversion au christianisme, le privilège d'asile dans l'enceinte de l'église fut reconnu par les codes de la plupart d'entre eux. Au Moyen-Age, et plus tard encore, quiconque se réfugiait dans une église, ou même alentour en de certaines limites, échappait, provisoirement du moins, à toute poursuite, car c'eût été trahir Dieu, l'offenser presque irréparablement, que de chasser de ses autels même le criminel le plus manifeste. Seul le prêtre ordinaire du saint lieu ou son diacre pouvait essayer d'user de persuasion pour le convaincre de s'en aller; mais s'il ne s'y décidait pas, on n'avait d'autre ressource que de lui refuser toute nourriture, pour qu'il partît volontairement[10]. La « Lex Baiuwariorum » déclare dans les termes les plus énergiques qu'il n'est pas de crime qui ne puisse être pardonné, si l'on a l'amour de Dieu et la vénération des saints[11]. Mais le droit d'asile fut restreint peu à peu tant par la législation séculière que par l'Eglise[12]. Innocent III précisa qu'il ne fallait pas donner asile à un voleur de grand chemin, ni

1. Denys d'Halicarnase, *Antiquitates Romanæ*, II. 15. Tite-Live, I. 8. 5 *sq.* Plutarque, *Romulus*, IX. 5. Strabon, V. 3. 2, p. 230.
2. Valère-Maxime, *Facta dictaque memorabilia*, VIII. 9. 1. Denys d'Halicarnasse, *Antiquitates Romanæ*, VI. 45. Cicéron, *De lege agraria oratio secunda*, 14 (36). Voir aussi Hartung, *Die Religion der Römer*, II. 58 *sq.*
3. Voir Tacite, *Annales*, III. 36; Plaute, *Rudens*, 723; Dion Cassius, *Historia Romana*, XLVII. 19; Bulmerincq, *op. cit.* p. 58 *sqq.*; Mommsen, *Römisches Strafrecht*, p. 458 *sq.*
4. Dion Cassius, XLVII. 19.
5. Tacite, *Annales*, IV. 67. Suétone, *Tiberius*, 53. Mommsen, *op. cit.* p. 460.
6. Mommsen, *op. cit.* p. 461 *sq.*
7. *Novellæ*, XVII. 7.
8. Helmold, *Chronik der Slaven*, I. 83, p. 170.
9. Wilda. Das Strafrecht der Germanen, p. 248 *sq.* Stemann, *Den danske Retshistorie indtil Christian V's Lov*, p. 578. Brunner, *Deutsche Rechtsgeschichte*, II. 610. Fuld, *loc. cit.* p. 138 *sq.* Frauenstädt, *Blutrache und Todtschlagsühne im Deutschen Mittelalter*, p. 51.
10. Milman, *History of Latin Christianity*, II. 59. Bulmerincq, *op. cit.* p. 73 *sqq.* Fuld, *loc. cit.* p. 136. *sqq.* Bracton, *De legibus et consuetudinibus Angliæ*, fol. 136 b; vol. II. 392 *sq.* Réville, L'abjuratio regni, dans *Revue historique*, I. 14 *sqq.* Pollock and Maitland, *History of English Law before the Time of Edward I*, II. 590 *sq.* Innes, *Scotland in the Middle Ages*, p. 195 *sq.*
11. *Lex Baiuwariorum*, I. 7.
12. Brunner, *op. cit.* II. 611 *sq.* Bulmerincq, *op. cit.* p. 91 *sqq.* Fuld, *loc. cit.* p. 140 *sq.*

à quiconque dévastait de nuit les champs cultivés[1]. D'après Beaumanoir dont le recueil, « Coutumes du Beauvoisis », date du XIII[e] siècle, les sacrilèges et les incendiaires furent également exceptés[2]. Le Parlement d'Ecosse adopta un texte aux termes duquel l'homicide réfugié dans une église serait sommé de la quitter et de se soumettre à une enquête judiciaire qui établirait s'il avait agi avec « félonie préméditée » ou en « chaudemelle »; ce n'est que dans ce dernier cas qu'on se rendait à l'église, et le sheriff était chargé de lui garantir cette immunité avant de le sommer de sortir[3]. En Angleterre, sous le règne d'Henri VIII, certains lieux, outre les églises et leur enceinte, étaient reconnus comme « places de tuition et privilège ». En fait, c'étaient des cités de refuge permanent pour ceux qui auraient, selon un antique usage, « forjuré le royaume », après avoir fui, de la façon ordinaire, dans une église. Chacune de ces places privilégiées avait un gouverneur chargé de passer chaque jour la revue de ses hommes, dont le nombre ne devait pas dépasser vingt par ville, et qui étaient tenus de porter, quand ils paraissaient hors de chez eux, un insigne distinctif. Mais quand on établit ces règlements, la protection des sanctuaires était retirée déjà aux homicides, violateurs, cambrioleurs, bandits de grand chemin et incendiaires. La loi de sanctuaire demeura telle jusqu'au règne de Jacques I, sous lequel leur privilège était, en théorie, absolument dénié aux criminels[4]. Toutefois, en fait, il y eut des asiles en Angleterre jusque sous le règne de Georges I[er], époque où fut démoli celui de Saint-Pierre à Westminster[5]. La dernière allusion au privilège de sanctuaire dans la législation suédoise se trouve dans un acte de 1528[6]. En France, il fut aboli par l'ordonnance de 1539[7]. En Espagne, il subsistait encore au siècle dernier[8]. En Abyssinie, il n'y a pas bien longtemps de cela, les églises principales[9], le monastère d'Affaf Woira[10], et le quartier de Gondar où le chef du clergé abyssin a sa résidence[11], servaient, paraît-il, d'asile aux criminels. De même les vieilles églises chrétiennes chez les Suanétiens du Caucase[12].

On a fait remonter à des causes diverses le droit de sanctuaire. Une explication manifestement erronée est celle qui l'attribue au désir de protéger contre le châtiment ou la vengeance les délinquants involontaires[13]. La res-

1. Grégoire IX, *Decretales*, III. 49. 6.
2. Beaumanoir, *Coutumes du Beauvoisis*, XI. 15 *sqq*. vol. I. 164 *sq*.
3. Innes, *op. cit*. p. 198.
4. Pike, *History of Crime in England*, II. 253. Blackstone, *Commentaries on the Laws of England*, IV. 347, n. a.
5. Jusserand, *English Wayfaring Life in the Middle Ages*, p. 166 (*La vie nomade et les routes d'Angleterre au XIV[e] siècle*, p. 95).
6. Nordström, *Bidrag til den svenska samhälls-författningens historia*, II. 405.
7. Du Boys, Histoire du droit criminel des peuples modernes, II. 246.
8. Du Boys, *Histoire du droit criminel de l'Espagne*, p. 227 *sq*.
9. Hellwig, *op. cit*. p. 52.
10. Harris, *Highlands of Ethiopia*, II. 93.
11. Rüppell, *Reise in Abyssinien*, II. 74, 81. von Heuglin, *Reise nach Abessinien*, p. 213.
12. Von Haxthausen, *Transcaucasia*, p. 160 n.*.
13. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 117, p. 108. Powell, Outlines of Sociology, dans *Saturday Lectures*, p. 82.

triction du privilège de sanctuaire aux cas de blessures accidentelles n'a rien de général; et quand elle existe, c'est certainement une innovation, due à des considérations morales ou sociales. On a très souvent cru discerner dans ce privilège le désir de laisser faire le temps, de laisser passer les premiers effets du ressentiment, avant de permettre à l'offensé d'exiger réparation[1]. J'admets que ce désir ait pu contribuer au maintien du droit d'asile, là où ce droit déjà était né : mais je ne crois pas qu'il en explique l'origine. Le privilège de sanctuaire, ne l'oublions pas, ne donne pas seulement au réfugié une protection temporaire : en beaucoup de cas, il le met définitivement à l'abri du châtiment ou des représailles, et les animaux eux-mêmes trouvent asile dans l'enceinte sacrée. D'ailleurs, comment expliquer, avec cette théorie, que le droit d'asile soit précisément attaché aux sanctuaires ?

On a dit que le droit de sanctuaire est le témoignage du pouvoir, inhérent à certains lieux, de transmettre leurs vertus à ceux qui y pénétraient[2]. Mais nous n'avons aucune preuve que le fugitif soit supposé participer à la sainteté du lieu qui l'abritait. Au Maroc, les gens attachés d'une manière permanente aux mosquées ou aux tombeaux des saints sont généralement regardés comme plus ou moins sacrés, mais ils n'en est jamais ainsi des visiteurs de passage, ni des suppliants : ce ne peut donc être la crainte du réfugié qui empêche son adversaire de se saisir de sa personne. Robertson Smith a effleuré la vérité en disant que « l'on voit, dans l'affirmation des droits incontestables d'un homme contre un autre homme réfugié dans un sanctuaire, une sorte d'attentat contre la sainteté du lieu[3] ». On redoute, presque instinctivement, non seulement de répandre le sang dans un lieu sacré[4], mais même d'y

1. Meiners, *Geschichte der Menschheit*, p. 189. Nordström, *op. cit.* II. 401. Pardessus, *Loi salique* p. 656. Bulmerincq, *op. cit.* p. 34, 47. Fuld, *loc. cit.* p. 102, 118, 119, 294 *sqq.* Kohler, *Shakespeare vor dem Forum der Jurisprudenz*, p. 185. Quatremère, *loc. cit.* p. 314. Mallery lui aussi (*Israelite and Indian*, p. 33 *sq.*). pense que le droit de sanctuaire eut d'abord pour objet de limiter la vengeance et de maintenir la paix, et que c'est plus tard seulement qu'il prit forme de prérogative religieuse.

2. Granger, *Worship of the Romans*, p. 223 *sq.*

3. Robertson Smith, *Religion of the Semites*, p. 148.

4. *Supra*, I. 387 *sq.*

troubler la paix : et du moment qu'il n'est pas bienséant de se livrer à des violences dans la maison d'autrui[1], il l'est encore moins, et il est en outre dangereux de le faire, dans la demeure d'un être surnaturel. Ainsi, aux îles Tonga, « il est interdit de se quereller ou se battre sur un terrain consacré[2] ». Mais ce n'est là qu'un côté de la question : il reste à en expliquer un autre, non moins important. Pourquoi les dieux, ou les saints, sont-ils si empressés à protéger les criminels réfugiés dans leurs sanctuaires ? Pourquoi ne les livrent-ils pas à la justice par l'intermédiaire de leurs représentants terrestres ?

La réponse se trouve en certaines idées que l'on se forme touchant les protecteurs, tant humains que divins, des réfugiés. Le dieu ou le saint est exactement dans la même position qu'un homme en la maison duquel on est venu chercher asile. Chez divers peuples, le domicile du chef ou du roi est un refuge pour les criminels[3] : nul n'ose s'attaquer à un homme défendu par un si haut personnage, et ce que nous avons dit des lois de l'hospitalité explique assez pourquoi le chef, ou le roi, se sent obligé à cette défense. Par son contact intime avec son hôte, le suppliant est en état de lui transférer une dangereuse malédiction. Quelquefois il se peut qu'un criminel soit ainsi un danger

1. Chez les Baris et Kunama de l'Afrique Orientale, un meurtrier, s'il a le temps de se réfugier chez un tiers, ne peut être appréhendé, et la communauté met son point d'honneur à l'aider à s'enfuir à l'étranger (Munzinger, *Ostafrikanische Studien*, p. 503). Aux îles Pélion, « on ne tue pas son ennemi dans une maison, surtout en présence du maître de maison ». (Kubary, Die Palau-Inseln in der Südsee, dans *Jour. d. Museum Godeffroy*, IV. 25). En Europe, le privilège d'asile allait de pair avec la sainteté du foyer (Wilda, *op. cit.* p. 242, 243, 538, 543; Nordström, *op. cit.* II. 435; Fuld, *loc. cit.* p. 152. Frauenstädt, *op. cit.* p. 63 *sqq.*); et l'atteinte portée à la paix d'un homme était proportionnée à son rang social. Chacun avait droit à la paix chez soi, mais la paix du seigneur était plus importante que la paix du vilain, celle du roi plus que celle du baron ; et dans l'ordre spirituel, il importait avant tout de respecter la paix de l'Eglise (Pollock, The King's Peace, dans *Law Quarterly*, I. 40 *sq.*).

2. Mariner, *Natives of the Tonga Islands*, II. 232. *Cf. ibid.* I. 227.

3. Harmon, *Voyages and Travels in the Interior of North America*, p. 297 (Takillis). Lewin, *Hill Tracts of Chittagong*, p. 100 (Koukis). Junghuhn, *Die Battaländer auf Sumatra*, II. 329 (Macassars et Bouguis de Célèbes). Tromp, Uit de Salasila van Koetei dans *Bijdragen tot de taal- land- en volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, XXXVII. 84 (indigènes de Koetei, à Bornéo). Jung, cité par Kohler, Recht der Marschallinsulaner, dans *Zeitschr. f. vergl. Rechtswiss.* XIV. 447 (indigènes de Nauru, dans le groupe des îles Marshall). Turner, *Nineteen Years in Polynesia*, p. 334 (Samoans). Dans Steinmetz, *Rechtsverhältnisse*, Rautanen, p. 342 (Ondonga); Schinz, p. 312 (Ovambo). Rehme, Das Recht der Amaxosa, dans *Zeitschr. f. vergl. Rechtswiss.* X. 50. Merker, cité par Kohler, Banturecht in Ostafrika, *ibid.* XV. 55 (Wadshagga). Merker, *Die Masai*, p. 206. Chez les Barotsés, les résidences de la reine et du premier ministre sont des lieux de refuge (Decle, *op. cit.* p. 75).

pour son roi, même de loin, ou par simple recontre : d'où nécessairement son pardon. A Madagascar, il échappait au châtiment s'il parvenait, avant ou après sa condamnation, à voir le souverain : aussi, quand celui-ci approchait d'un chemin où travaillaient des condamnés, les forçait-on à se retirer avant son passage[1]. Chez les Bambara, « une fois la sentence prononcée, si le condamné parvient à cracher sur un prince, non seulement sa personne est sacrée, mais elle est nourrie, logée, etc., par le grand seigneur qui a eu l'imprudence de se tenir à portée de cet étrange projectile[2] ». En Usambara, un meurtrier même est sauf, dès qu'il a touché la personne royale[3]. Chez les Maroutsés et les tribus voisines, un accusé est pardonné s'il peut poser aux pieds de son chef un *coupa*, savoir : la base fossilisée d'un coquillage conique et l'instrument qu'ils estiment entre tous; de même un malfaiteur est gracié s'il parvient à se jeter sur les tambours du roi[4]. Sur la Côte des Esclaves, « on bâillonne toujours un condamné à mort, car s'il parlait au roi il serait forcément gracié[5] ». Dans le pays des Achantis, force est de gracier le coupable qui arrive à jurer par la vie du roi, car on croit que cette formule implique un danger pour Sa Majesté; afin d'empêcher l'homme de parler, on lui enfonce dans chaque joue un couteau qui retient sa langue[6]. Chez les Romains aussi, d'après un vieil auteur juif, on bâillonnait les condamnés à mort pour les empêcher de maudire le roi[7]. C'est sans doute cette même crainte des malédictions d'un réfugié mécontent qui explique certaines autres coutumes en vigueur à Rome. Ainsi, un serviteur ou un esclave qui venait se prosterner devant le grand-prêtre de Jupiter, et lui étreignait les genoux, était, pour ce jour-là, à l'abri du fouet; et si un prisonnier chargé de fers pouvait joindre le grand-prêtre dans sa maison, il était délivré, et l'on

1. Ellis, *History of Madagascar*, I. 376.
2. Raffenel, *Nouveau voyage dans le pays des nègres*, I. 385.
3. Krapf, *Reisen in Ost-Afrika*, II. 132, n.*. Voir aussi Schinz, *op. cit.* p. 312 (Ovambo).
4. Gibbons *Exploration in Central Africa*, p. 129. Je remercie N. W. Thomas d'avoir appelé mon attention sur ce témoignage.
5. Ellis, *Ewe-speaking Peoples of the Slave Coast*, p. 224.
6. *Ibid.* p. 224.
7. Cité par Levias, Cursing, dans *Jewish Encyclopedia*, IV. 390.

rejetait ses chaînes au dehors, non par la porte, mais par le toit[1]. Un condamné à mort était sauvé s'il croisait une Vestale en se rendant au lieu d'exécution[2]. Les prêtresses de Vesta et le grand-prêtre de Jupiter étaient si sensibles aux imprécations, que l'on ne permettait pas au préteur de les contraindre à prêter serment[3]. Or, si un réfugié peut, par ses malédictions, obliger un roi, un prêtre, un homme quelconque, avec lequel il a pris contact, à le protéger, il peut exercer la même contrainte sur un dieu ou un saint dès qu'il a franchi le seuil de leur sanctuaire. Pour parler comme les Marocains, il est alors dans l-'*âr* du saint, et le saint lui doit la même protection qu'un hôte doit à son visiteur. Ce ne sont pas seulement les hommes qui ont à redouter les malédictions d'un réfugié mécontent. Rappelons encore les paroles qu'Eschyle prête à Apollon, quand celui-ci déclare son intention de secourir Oreste, son suppliant : — « Terrible pour les mortels, et *pour les dieux* aussi, est le courroux du réfugié contre celui qui le trahit sciemment[4] ».

1. Plutarque, *Questiones Romanæ*, III. Aulu-Gelle, *Noctes Atticæ*, X. 15. 8. 10.
2. Plutarque, *Numa*, X. 5.
3. Aulu-Gelle, *op. cit.* X. 15. 31.
4. Eschyle, *Eumenides*, 232 *sqq.*

CHAPITRE XLIX

DEVOIRS ENVERS LES DIEUX

(*Suite et fin*).

On imagine les êtres surnaturels — du moins est-ce une croyance fort répandue — conscients de leur valeur et de leur dignité. Ils ressentent les outrages et l'irrespect, ils exigent hommage et soumission.

« Les dieux de la Côte de l'Or », dit Ellis, « sont des dieux jaloux, jaloux de leur dignité, jaloux des adulations et des offrandes qu'ils reçoivent; et il n'est rien dont ils gardent plus sûrement rancune qu'un manque d'égards, fût-il involontaire... Rien ne les blesse si profondément que d'être ignorés, ou de voir leur puissance prise en doute, ou de s'entendre railler[1] ». Le courroux d'Iahveh éclatait contre quiconque portait la moindre atteinte, même sans la moindre intention, à son honneur ou à sa dignité[2]. Bien des peuples estiment injurieux et dangereux de montrer simplement du doigt un des corps célestes[3]; les Indiens de l'Amérique du Nord croient très généralement que le doigt qui montre l'arc-en-ciel se flétrira ou se déformera[4].

Sans parler du danger surnaturel, on risque souvent, en manquant de respect à un dieu, d'être châtié par les

1. Ellis, *Tshi-speaking Peoples of the Gold Coast*, p. 11.
2. Montefiore, *Hibbert Lectures on the Religion of the Ancient Hebrews*, p. 38, 102.
3. Liebrecht, *Zur Volkskunde*, p. 341. Dorman, *Origin of Primitive Superstitions*, p. 344 (Chippewas). Wuttke, *Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart*, § 11. p. 13 *sq*.
4. Mooney, Myths of the Cherokees, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* XIX. 257, 442.

autres hommes. Sur la Côte des Esclaves, les insultes à un dieu « sont toujours prises à cœur et châtiées par ses prêtres et ses fidèles, dont c'est le devoir de veiller sur son honneur[1] ». Chez les anciens Péruviens[2] et chez les Hébreux[3], comme aussi dans les nations chrétiennes jusqu'à une date relativement récente, le blasphème était puni de mort. Dans l'Angleterre de Henry VIII, un garçon de quinze ans monta sur le bûcher pour avoir répété, comme un perroquet, des paroles assurément inintelligibles pour lui, mais qu'il avait entendues prononcer, au sujet du sacrement de l'autel[4]. La loi musulmane exige pour le blasphémateur la mort immédiate, même s'il se repent, car nul repentir ne peut racheter un tel crime[5]. C'est que l'on se figure que le dieu est personnellement atteint par l'insulte. N'est-ce pas l'Eternel lui-même qui fit la loi ordonnant à la congrégation de lapider quiconque blasphémerait son nom[6] ? « Le blasphème », dit Thomas d'Aquin, « parce qu'il constitue une offense directe contre Dieu, est pis que le meurtre, lequel est une offense contre le prochain seulement.... Le blasphémateur se propose de porter atteinte à l'honneur de Dieu[7] ». Quant à punir le blasphème, non pas en tant que péché contre la divinité, mais parce qu'il blesse les sentiments religieux des hommes, c'est là une idée d'origine toute moderne.

Parfois, on juge qu'il est irrespectueux envers l'être surnaturel de mentionner même son nom. Tantôt ce nom est tabou, soit seulement en certaines circonstances, soit dans la conversation ordinaire; tantôt il ne doit être prononcé en aucun cas.

Au Maroc, il ne faut pas faire allusion au *jnûn* (djinn) en le nommant, ni dans l'après-midi, ni le soir après l'*ᶜâsar*. Si tant est que l'on parle de lui, on use de circonlocutions. Les Berbères du Sud l'appellent *wīd-iádnin*, « ces autres », ou *wīd-urd-her'nin*, « ces invisibles », ou *wīd-lnīl-tisnī*,

1. Ellis, *Ewe-speaking Peoples of the Slave Coast*, p. 81.
2. Prescott, *History of the Conquest of Peru*, I. 42.
3. *Lévitique*, XXIV. 14 *sqq.*
4. Pike, *History of Crime in England*, II. 56.
5. Lane, *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, p. 123.
6. *Lévitique*, XXIV. 16.
7. Thomas d'Aquin, *Summa theologica*, II.-II. 13. 3. 1.

« ceux qui fuient le sel ». Les Groenlandais, quand leur barque longe un glacier, n'osent pas le désigner par son nom, craignant qu'offensé il ne détache contre eux un iceberg[1]. Certains Indiens de l'Amérique du Nord croient que si, au cours d'un voyage, ils nomment les rochers, les îles, les fleuves, ils seront trempés par la pluie, ou ils feront naufrage, ou quelque monstre surgi du fleuve les dévorera[2]. Les Omahas « ont grand soin de ne pas prononcer, en temps ordinaire, les noms qu'ils regardent comme sacrés; et nul n'ose chanter les chants sacrés, à l'exception des chefs et des vieillards, et encore aux dates voulues[3] ». D'autres Indiens croient que c'est une profanation de nommer leur divinité suprême[4]. Chez certains indigènes australiens, les anciens de la tribu livrent au jeune homme, le jour de son initiation, le nom du dieu Tharamūlun; mais pour éviter autant que possible de prononcer ce nom, ils emploient dans l'usage ordinaire des expressions elliptiques telles que : « lui », « l'homme », « le nom dont je vous ai parlé» ; et les femmes ne le connaissent que sous le vocable de Papang (papa)[5]. Les Maroutsés et tribus alliées, dans la région du Zambèze, se gardent de donner son vrai nom à leur dieu principal, Nyambé, et y substituent le terme *molemo* qui a une acception fort étendue, car il désigne, outre Dieu, toutes sortes d'esprits bons et mauvais, des remèdes, des boissons, des amulettes[6]. Il y avait, dit Cicéron, un dieu, fils du Nil, dont les Egyptiens considéraient comme un crime de prononcer le nom[7]. Hérodote, qui par deux fois nous entretient d'Osiris, répugne à écrire son nom[8]. Le nom divin d'Indra était secret, le vrai nom d'Agni était inconnu[9]. Les dieux du brahmanisme ont des noms mystiques, que nul n'ose prononcer[10]. Le vrai nom de Confucius est à ce point sacré

1. Nansen, *Eskimo Life*, p. 233.
2. Nyrop, Navnets magt, dans *Mindre Afhandlinger udgivne af det philologisk-historiske Samfund*, 1887, p. 28.
3. Dorsey, Omaha Sociology, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* III. 370.
4. Adair, *History of the American Indians*, p. 54.
5. Howitt, Some Australian Beliefs, dans *Jour. Anthr. Inst.* XIII. 192. Voir aussi *Idem*, *Native Tribes of South-East Australia*, p. 489, 495.
6. Holub, *Seven Years in South Africa*, II. 301.
7. Cicéron, *De natura deorum*, III. 22 (56).
8. Hérodote, II. 132, 171.
9. Hopkins, *Religions of India*, p. 93, 111.
10. *Ibid.* p. 184.

que le crime de l'articuler tombe sous le coup de la loi; tabou est également le nom du dieu suprême des Chinois : — « *Tien* », disent-ils, « signifie non seulement le ciel, mais aussi *Shang-Te*, le maître suprême : car la loi défendant de prononcer à la légère le nom de Dieu, nous l'appelons du nom de sa résidence qui est au ciel, *tien*[1]. » Le « grand nom » d'Allah est secret : seuls les prophètes le connaissent et peut-être quelques grands saints[2]. Iahveh a dit : — « Tu ne prendras point le nom de l'Eternel, ton Dieu, en vain; car l'Eternel ne tiendra point pour innocent celui qui aura pris son nom en vain[3] »; les Juifs orthodoxes s'abstiennent absolument de mentionner ce nom : Iahveh[4]. Dans les nations chrétiennes, fait remarquer Nyrop, on répugne assez communément à employer le mot « Dieu » ou ses équivalents dans la langue courante. Les Anglais disent *good* pour *God* (« good gracious », « my goodness », « thank goodness »); les Allemands, *Potz* au lieu de *Gotts* (« Potz Welt », « Potz Wetter », « Potz Blitz »); les Français, *bleu* pour *Dieu* (« corbleu », « morbleu », « sambleu »); les Espagnols, *brios* ou *diez* au lieu de *Dios* (« voto à brios », « juro à brios », « par diez »)[5].

Ces tabous sont nés de la peur. D'abord, il y a quelque chose d'anormal dans le fait de nommer un être surnaturel, en dehors même de toute idée nette relative à ce fait. Mais, de plus, on suppose qu'en le nommant on le convoque, on attire son attention, chose toujours dangereuse, surtout s'il passe pour un être malfaisant ou irritable, comme c'est le cas, généralement, des *jnûn* du Maroc. Le sentiment de l'extraordinaire, la pensée du danger, conduisent rapidement à la croyance que l'être surnaturel est offensé si l'on prononce son nom : nous avons noté une association d'idées analogues touchant les noms des morts. Mais un dieu peut aussi avoir de bonnes raisons de souhaiter que son nom ne soit pas employé à la légère ni pris en vain. Pour les primitifs, le nom fait partie de la personnalité;

1. Friend, Euphemism and Tabu in China, dans *Folk-Lore Record*, IV. 76. *Cf.* Edkins, *Religion in China*, p. 72.

2. Sell, *Faith of Islam*, p. 185. Lane, *Modern Egyptians*, p. 273.

3. *Exode*, XX. 7.

4. Herzog-Plitt, *Real-Encyclopädie für protestantische Theologie*, VI. 501 *sq.*

5. Nyrop, *loc. cit.* p. 155 *sqq.*

et si l'on mentionne le nom d'un dieu dans une conversation profane, sa sainteté peut s'en trouver souillée. D'ailleurs, peut-être est-il pour lui fort important d'empêcher la divulgation de ce nom, car le nom se prête aux opérations de la magie tout aussi facilement que n'importe quelle partie du corps. Dans toute civilisation débutante, il y a tendance à tenir secret le nom d'un individu, de peur que les sorciers n'en fassent mauvais usage[1]. La même précaution s'impose pour les dieux, dont les noms, s'ils ne les cachaient, pourraient servir chez les hommes à des pratiques de conjuration[2]. Ra, le grand dieu égyptien, déclare que le nom que lui ont donné ses père et mère est resté caché dans son corps depuis sa naissance, si bien que nul magicien n'a sur lui de puissance magique[3]. La liste de noms divins que possédaient les pontifes romains dans leurs *indigitamenta* était un instrument magique qui mettait à leur merci toutes les forces du monde spirituel[4]; et nous savons que les Romains gardaient secret le nom de leur dieu tutélaire, pour empêcher leurs ennemis de l'obliger à les suivre par le seul fait de le nommer[5]. Il y a une tradition musulmane d'après laquelle celui qui appellera Allah par son « grand nom » verra s'exaucer tous ses désirs, ressuscitera les morts, fera mourir les vivants, bref, accomplira n'importe quel miracle, au simple énoncé de ce nom[6].

Un des outrages les plus graves que l'on puisse infliger à un dieu, c'est de nier son existence. Plutarque fut étonné d'entendre dire à des gens que l'athéisme était une impiété, alors qu'en même temps ils attribuent aux dieux toutes sortes de qualités qui leur font peu d'honneur. « Pour ma part », ajoute-t-il, « j'aimerais mieux que l'on dît : il n'exista jamais ni n'existe de Plutarque, que si l'on

1. Tylor, *Early History of Mankind.* p 139 *sqq.* Andree, *Ethnographische Parallelen*, p. 179 *sqq.* Frazer, *Golden Bough*, I. 403 *sqq.* Clodd, *Tom Tit Tot* p. 53-55, 81 *sqq.* Haddon, *Magic and Fetishism*, p. 22 *sq.*

2. Tylor, *op. cit.* p. 124 *sq.* Frazer, *op. cit.* I. 443. Clodd, *op. cit.* p. 173. Haddon, *op. cit.* p. 23 *sqq.*

3. Frazer, *op. cit.* I. 144.

4. Granger, *Worship of the Romans*, p. 212, 277. *Cf.* Jevons, dans ses *Romane Questions* de Plutarque, p. LVII.

5. Plutarque, *Questiones Romanæ*, 61. Pline, *Historia naturalis*, XXVIII. 4, Macrobe, *Saturnalia*, III. 9.

6. Sell, *op. cit.* p. 185. Lane, *Modern Egyptians*, p. 273.

disait Plutarque inconstant, trompeur, irritable, vindicatif pour des bagatelles et prompt à s'offenser de riens »[1]. Mais Plutarque semble avoir oublié que chacun se montre intraitable sur son point faible, et que le point faible, chez un dieu, c'est justement son existence. L'intolérance religieuse résulte en grande partie de ce sentiment d'incertitude que la plus ferme volonté de croire ne parvient pas toujours à déraciner. C'est un moyen d'auto-persuasion là où cette persuasion est absolument nécessaire. D'ailleurs, un dieu en l'existence duquel on ne croit pas ne saurait avoir d'adorateurs : or avoir des adorateurs passe généralement pour être la principale ambition des dieux. Mais l'athéisme est un fruit de la civilisation : les sauvages sont toujours disposés à croire à l'existence des êtres surnaturels dont ils entendent parler.

Certains dieux manquent totalement de générosité envers tous ceux qui ne les reconnaissent pas, eux et eux seuls, pour *leurs* dieux. Croire en Ahura Mazda est le premier devoir qu'imposait à l'homme le doctrine zoroastrique : c'est Angra Mainyu, le mauvais esprit, qui avait contrecréé le péché d'incrédulité[2]. Le doute détruisait l'effet des bonnes actions elles-mêmes[3]; bien mieux, seul le vrai croyant devait être regardé comme un homme[4]. Les fidèles étaient appelés à faire une guerre à mort aux esprits antagonistes, les Daevas, et à leurs adeptes[5]. Et si l'on s'en rapporte aux auteurs anciens, les Perses, quand ils prenaient contact avec des nations d'une autre religion, y apportaient l'intolérance de la leur[6]. Iahveh disait : — « Tu n'auras point d'autres dieux devant ma face...... Tu ne te prosterneras point devant eux et tu ne les serviras point, car moi, l'Eternel ton Dieu, je suis un dieu jaloux[7] ». Dans la période pré-prophétique, on reconnaissait l'existence d'autres dieux[8], mais ils ne devaient pas être adorés

1. Plutarque, *De superstitione*, 10.
2. *Vendidâd*, I. 8. 16.
3. Darmesteter, *Ormazd et Ahriman*, p. 330, n. 4.
4. *Dînâ-i Maînôg-i Khirad*, XLII. *sqq.*
5. Voir Darmesteter, dans *Sacred Books of the East*, IV. p. LII; Spiegel, *Erânische Alterthumskunde*, III. 692.
6. Spiegel, *op. cit.* III. 708.
7. *Exode*, XX. 3, 5.
8. Kuenen, *Hibbert Lectures on National Religions and Universal Religions*, p. 119. Baudissin, *Studien zur semitischen Religionsgeschichte*, I. 49 *sqq.*

par le peuple de Iahveh. Et nul quartier pour leurs fidèles, car Iahveh était « un vaillant guerrier[1] ». Le Dieu du christianisme hérita de cette jalousie. On fit la guerre au nom du Christ, non pas, il est vrai, pour exterminer les infidèles, mais pour les convertir à une foi qui seule pouvait préserver leurs âmes de l'éternelle perdition. Il y avait nettement progrès dans le sens de l'humanité, quant au but, tout au moins, de la persécution. Mais tandis que le châtiment infligé par Iahveh aux adorateurs des autres dieux était purement temporel et ne concernait qu'un nombre de gens relativement restreint — il ne s'occupait que des nations étrangères rentrant dans sa sphère d'intérêts — le christianisme était une religion de vaste prosélytisme, désireuse de sauver, mais non moins empressée à condamner aux tortures éternelles, quiconque refusait de l'accepter, et même les milliards d'êtres humains qui n'en avaient jamais entendu parler. Sur ce point, le christianisme était encore plus intolérant que le Koran même : car celui-ci ne limite pas le salut strictement aux seuls êtres humains qui croient en Allah et en son prophète, il en laisse quelque espoir aux Juifs, aux Chrétiens et aux Sabéens, bien que tous les autres infidèles soient perdus sans rémission[2].

Si, par la suite, le mahométisme est devenu la plus fanatique des religions existantes, c'est pour des raisons politiques plus que religieuses. Entre le monde chrétien et le monde musulman s'est engagée une guerre de mille ans, où celui-ci a été vaincu. La plupart des nations qui professent l'Islam ont perdu leur indépendance, ou sont à la veille de la perdre. Le souvenir des défaites et des cruautés passées, l'état actuel de sujétion ou de faiblesse, la crainte de l'avenir — autant de facteurs qui entrent en compte quand on veut juger le fanatisme musulman. Dans sa jeunesse, l'Islam fut incontestablement, en pratique et non seulement en théorie, moins intolérant que son grand rival, et, en somme, les sujets chrétiens de gouver-

1. *Exode*, XV. 3.

2. *Koran*, V. 73.

nants musulmans furent traités avec des égards[1]. Les premiers voyageurs qui aient visité l'Arabie parlent aussi avec éloge de la tolérance de ses habitants. Niebuhr a pu écrire : — « Je n'ai jamais remarqué chez les Arabes la moindre haine contre ceux qui ne partagent pas leur religion : ils les regardent toutefois avec quelque chose du mépris qu'ont en Europe les chrétiens pour les juifs... Les Musulmans de l'Inde semblent être encore plus tolérants que ceux de l'Arabie... En général, les Musulmans ne persécutent les gens d'une autre religion que s'ils ont quelque chose à craindre d'eux, ou en cas de relations galantes avec une Musulmane[2]. » En Chine, les Mahométans vivent en bonne amitié avec les infidèles, et ils témoignent aux Bouddhistes « une bienveillance que sans doute l'on chercherait en vain dans un groupement de catholiques et d'évangéliques[3] ». Le mahométisme professe le plus grand respect pour le fondateur du christianisme, qu'il regarde comme l'un des apôtres de Dieu, comme le seul homme pur de tout péché, alors que tous les écrivains chrétiens sans exception, jusqu'au milieu du dix-huitième siécle, ont traité Mahomet de faux prophète et de simple imposteur. Luther l'appelle « diable, premier-né de Satan » et Mélanchthon incline à voir en lui Gog et Magog réunis[4].

Au péché de ne pas croire en un certain dieu s'égale parfois en énormité le péché de mal croire en lui. Il semble étrange qu'un dieu puisse être assez prompt à s'offenser pour châtier avec la dernière sévérité ceux qui professent des opinions erronées sur quelque attribut divin qui ne touche en rien son honneur ni sa gloire, ou sur quelque détail rituel. Thomas d'Aquin lui-même admet que l'hérétique a l'*intention* d'accepter la parole du Christ, bien qu'il se trompe « dans le choix des articles sur lequels il convient d'accepter cette parole ». Mais c'est justement dans ce choix que consiste son péché. A tels articles que le Christ enseigne

1. Voir von Kremer, *Culturg schichte des Orients*, II. 166 *sq.*

2. Niebuhr, *Travels through Arabia*, II. 192, 189 *sq. Cf.* d'Arvieux, *Travels in Arabia the Desart*, p. 123; Wallin, *Notes taken during a Journey through Northern Arabia*, p. 21.

3. Lane-Poole, *Studies in a Mosque*, p. 298 *sq.*

4. [Deutsch] Islam, dans *Quarterly Review*, CXXVII. 295 *sq.* Bosworth Smith, *Mohammed and Mohammedanism*, p. 67, 69. Pool, *Studies in Mohammedanism*, p. 406.

réellement il préfère ceux que lui suggère son propre esprit. Il pervertit ainsi les doctrines du Christ, et par suite mérite non seulement d'être, par l'excommunication, retranché de l'Eglise, mais encore, par la mort, banni de ce monde[1]. Et l'hérétique est encore un apostat, un traître, qui peut être forcé de payer le vœu qu'il a fait jadis[2]. On ne saurait comprendre l'extrême rigueur de cette argumentation sophistique qu'en la replaçant dans son milieu historique. Elle suppose une Eglise qui se regarde non seulement comme l'unique détentrice de la vérité divine, mais comme une puissance dont la cohésion et la force dépendent d'une stricte adhésion à ses doctrines[3]. Ce n'était pas d'ailleurs le seul motif religieux qui poussait les souverains chrétiens à persécuter les hérétiques. De certaines hérésies comme le manichéisme et le donatisme on disait ouvertement qu'elles étaient funestes au bien public; et les rois francs, quand ils sévissaient contre les hérétiques, ne les tenaient pas seulement pour rebelles à l'Eglise, mais pour traîtres envers l'Etat, voire alliés des ennemis Wisigoths, ou Burgondes, ou Lombards[4].

Si l'intolérance caractérise toutes les religions monothéistes qui attribuent à leur divinité des émotions et des passions humaines, le polythéisme, en revanche, est naturellement tolérant. Un dieu accoutumé à partager avec d'autres l'hommage de ses adorateurs, ne saurait être un dieu très jaloux. Le pieux Hennepin fut frappé de voir que les Peaux-Rouges étaient « incapables de faire mourir quelqu'un par haine de sa religion[5] ». Sur les Côtes de l'Or et des Esclaves, il faut montrer extérieurement du respect pour les dieux, afin de ne pas provoquer de calamités, mais on peut en adorer plusieurs on n'en adorer aucun, c'est affaire de goût. « Il existe une liberté parfaite en matière de religion...; à cette étape de son développement, l'homme tolère toute religion qui en tolère d'autres; et comme il trouve parfaitement naturel que des

1. Thomas d'Aquin, *Summa theologica*, II.-II. 11. 1. 3.
2. *Ibid.* II.-II. 10. 8.
3. *Cf.* Ritchie, *Natural Rights*, p. 183.
4. Milman, *History of Latin Christianity*, II. 33.
5. Hennepin, *New Discovery of a Vast Country in America*, II. 70.

personnes différentes adorent des dieux différents, il n'essaie pas d'imposer à autrui ses conceptions personnelles et ne marque nul souci d'établir une conformité d'idées[1] ». Sur la Côte des Esclaves, un Européen peut même commettre impunément un sacrilège, car on croit que les dieux du pays ne s'intéressent qu'aux faits et gestes des gens du pays[2]. « Les caractéristiques de la religion naturelle », note Sir Alfred Lyall, « les conditions de son existence telle que nous la voyons aux Indes, ce sont la liberté complète et la tolérance matérielle; il n'y a de monopole ni du pouvoir divin, ni même du privilège sacerdotal[3] ». En Chine, la haine des étrangers n'a pas ses racines dans la religion. Les catholiques établis dans ce pays n'y furent inquiétés en aucune manière, tant qu'ils ne se mêlèrent pas de ce qui concernait ses institutions civiles et sociales[4]; et si les Chinois sont réfractaires au christianisme, c'est, dit un missionnaire, parce qu'ils estiment qu'une religion en vaut une autre, pourvu que sa morale soit bonne[5]. Les premiers Grecs et Romains avaient pour principe que la religion d'Etat devait être la religion du peuple, dont le bonheur dépendait, croyait-on, de la stricte observance du culte établi. Mais les dieux tenaient au culte extérieur, et non à la croyance, et ils se souciaient évidemment fort peu des opinions, même exprimées. Les philosophes méprisaient ouvertement les rites qu'ils défendaient et qu'ils pratiquaient; et la religion servit plutôt de prétexte que de fondement réel aux persécutions contre Anaxagore, Progatoras, Socrate, Aristote[6]. Ce sont aussi des considérations politiques qui, pour une bonne part, déterminèrent les mesures par lesquelles les Romains des temps anciens combattaient l'introduction de religions nouvelles : mesures « nées de cet esprit intensément national qui sacrifiait tout à l'Etat et s'opposait à toute

1. Ellis, *Yoruba-speaking Peoples of the Slave Coast*, p. 295. Voir aussi *Idem*, *Ewe-speaking Peoples of the Slave Coast*, p. 81; Monrad, *Skildring af Guinea-Kysten*, p. 28; Kubary, Die Verbrechen und das Strafverfahren auf den Pelau-Inseln, dans *Original-Mittheil. aus. d. ethn. Abtheil. d. Kögl. Museen zu Berlin*, I. 90.

2. Ellis, *Ewe-speaking Peoples*, p. 81.

3. Lyall, *Natural Religion in India*, p. 52.

4. Davis, *China*, II. 7. *Cf.* Edkins, *op. cit.* p. 178.

5. Edkins, *op. cit.* p. 75.

6. Voir Schmidt, *Die Ethik der alten Griechen*, II. 24 *sqq.*

forme d'innovation, tant séculière que religieuse, menaçant d'altérer l'unité du type national et de dissoudre la discipline qu'avaient créée la domination de l'esprit militaire et le sévère gouvernement de la République[1]». Les persécutions de l'empire païen contre les chrétiens n'ont rien à voir non plus — on l'a démontré abondamment — avec l'intolérance religieuse. La liberté du culte était un principe général du gouvernement impérial. Si les chrétiens se la virent refuser, ce fut à cause de leur agressivité, et aussi pour des raisons politiques. Ils outrageaient grossièrement le culte païen, le dénonçaient comme culte des démons, d'où ce résultat que toute calamité qui venait affliger l'empire était regardée par la populace comme la juste vengeance des dieux offensés. Leur prosélytisme portait le trouble dans les familles et les cités. Leurs réunions secrètes incitaient au soupçon d'un danger politique, et ce soupçon était confirmé par les doctrines qu'ils professaient. Ils considéraient l'Empire Romain comme une manifestation de l'Antéchrist, ils appelaient de leurs vœux sa destruction, et beaucoup d'entre eux refusaient de prendre part à sa défense. Les plus grands païens et les meilleurs voyaient dans les chrétiens « des ennemis acharnés de la race humaine[2] ».

La même différence qu'attestent entre elles les religions monothéistes et polythéistes, au point de vue de la tolérance, apparaît aussi dans leurs attitudes à l'égard de la sorcellerie. Une religion monothéiste ne répugne pas nécessairement à la magie, elle peut admettre l'hypothèse que son dieu a créé, en même temps que l'énergie naturelle, l'énergie magique, et qu'il a permis aux hommes d'en faire un usage convenable. Le christianisme à ses débuts, et le mahométisme, sont remplis de pratiques magiques, expressément sanctionnées par leur théologie : par exemple l'emploi des mot sacrés et des reliques des saints. Mais à côté de cette sorte de magie, il y en a une autre — la

1. Lecky, *History of European Morals*, I. 403. *Cf.* Dion Cassius, *Historia Romana*, LII. 36.

2. Lecky, *op. cit.* I. 408 *sqq.* Ramsay, *The Church in the Roman Empire*, p. 346 *sqq.* Voir *supra* I. 353 *sq.* II. 172 *sq.*

sorcellerie au sens étroit du mot — qui est attribuée à l'intervention d'esprits malins, lesquels on ne tient pas pour des agents volontaires de Dieu, mais pour ses adversaires, ce qui rend cette pratique particulièrement blessante pour les sentiments divins. Le christianisme y voyait la forme la plus horrible de l'impiété[1]. La loi religieuse des Hébreux — qui d'une manière générale interdisait tout ce qui sentait l'idolâtrie, tels les oracles et les prédictions — punissait de mort sorciers et sorcières[2]. L'Islam réprouve toute magie pratiquée avec l'assistance des mauvais esprits, ou djinns, ce qui n'empêche pas qu'elle soit très répandue, et tolérée par le peuple, en pays musulmans[3]. Quant aux peuples polythéistes, nul doute qu'ils traitent la magie, dans beaucoup de cas, avec grande sévérité ; un bon nombre de races non civilisées la punissent de mort[4] et chez quelques-unes elle constitue même le seul crime capital[5]. Mais la rigueur du châtiment tient alors à cette conviction que la sorcellerie menace la vie ou le bonheur humains[6]. « En Afrique », dit Rowley, « il y a une magie réputée légitime, qui s'assigne ouvertement pour fin le bien de l'humanité, par opposition à une magie illégitime, recours des gens qui se proposent de nuire à leurs semblables ». Mais « aujourd'hui la sorcellerie poursuit presque toujours des buts pervers; et ses procédés ne vont pas sans culpa-

1. Lea, *History of the Inquisition*, III. 422, 453. Pollock and Maitland, *History of English Law before the Time of Edward I*. II. 552 *sqq*. Milman, *op. cit*. IX. 69. Lecky, *Rise and Influence of Rationalism in Europe*, I. 26. Keary, *Outlines of Primitive Beliefs among the Indo-European Races*, p. 511 *sqq*. Rogers, *Social Life in Scotland*, III. 265, 268. Ralston, *Songs of the Russian People*, p. 386, 416 *sq*. (Sans doute n'est-il pas besoin de renvoyer les lecteurs français à Michelet, *La sorcière*, d'un bout à l'autre [note du trad.]).

2. *Exode*, XXII. 18. *Lévitique*, XIX. 26, 31 ; XX. 6, 27. *Deutéronome*, XVIII. 10 *sq*.

3. Polak, *Persien*, I. 348. Lane, *Modern Egyptians*, I. 333.

4. *Supra*, I. 197. Cruickshank, *Eighteen Years on the Gold Coast*, II. 179. Bowdich, *Mission to Ashantee*, p. 260. Johnston, *British Central Africa*, p. 403 (Bakongo). Cunningham, *Uganda*, p. 35 (Banyoro), 140 (Bavouma), 305 (Basoukouma). Arnot, *Garenganze*, p. 75. Decle, *Three Years in Savage Africa*, p. 76 (Barotsés). Casalis, *Basutos*, p. 229. Kidd, *The Essential Kafir*, p. 148 *sq*. Sibree, *The Great African Island*, p. 292 (Malgaches) Swettenham, *Malay Sketches*, p. 196 (Malais de Pérak). Dalton, *Ethnology of Bengal*, p. 257 (Oraons). Egede, *Description of Greenland*, p. 123 *sq*. Krause, *Die Tlinkit-Indianer*, p. 293 *sq*. Jones, cité par Kohler, Die Rechte der Urvölker Nordamerikas, dans *Zeitschr. f. vergl. Rechtswiss*. XII. 412 (Chippewas). Morgan, *League of the Iroquois*, p. 330; Seaver, *Life of Mrs. Jemison*, p. 167 (Iroquois). Powell, Wyandot Government, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn*. I. 69. Stevenson, Sia, *ibid*. XI. 19. Lumholtz, *Unknown Mexico*, I. 325 (Tarahumares). Forbes, Aymara Indians of Bolivia and Peru, dans *Jour. Ethn. Soc*. N. S. II, 236, n.*.

5. *Supra*, I. 197.

6. Dorsey, Omaha Sociology, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn*. III. 364.

bilité morale; les esprits évoqués sont pour la plupart des esprits reconnus mauvais et malfaisants[1] ». Les Cafres de la tribu Gaika regardent la sorcellerie comme « une influence funeste qu'un individu possède sur un ou plusieurs autres[2] ». Chez les Bondéis, sorcellerie signifie tout simplement meurtre[3]. La preuve que la sorcellerie maligne est à la fois chose grave et fréquente chez les sauvages, c'est qu'on lui attribue communément la mort, la maladie, et toutes sortes de calamités. A ce point de vue les nations polythéistes d'une civilisation plus élevée la condamnent également. Quiconque, chez les Aztèques de l'ancien Mexique, employait la sorcellerie ou des incantations dans le but de nuire à la communauté, était sacrifié aux dieux[4]. Le Code Pénal de Chine punit de mort ceux qui sont convaincus d'avoir écrit ou édité des ouvrages de sorcellerie, ou d'avoir employé des charmes ou des incantations, « aux fins d'agiter et de troubler l'esprit du peuple[5] ». Mais, d'après Dennys, la haine des sorciers et des sorcières, si fréquente en Occident, ne paraît pas exister en Chine : — « On redoute ceux qui passent pour disposer de pouvoirs magiques, mais il est rare qu'ils soient mis à mort par la populace[6] ». Les lois d'Hammourabi, le législateur babylonien, ordonnent que « celui qui a tissé un charme et jeté le ban sur un autre, et n'a pu s'en justifier..., sera mis à mort[7] ». Il est dit dans le « Vichnou Pourana » que celui qui pratique des rites magiques « pour le mal d'autrui » est châtié dans l'enfer appelé Krimîsa[8]. Chez les anciens Teutons, seule était criminelle cette sorte de magie qui passait pour malfaisante[9]. A Rome également, on ne frappait pas la magie réputée inoffensive; mais la « Loi des Douze Tables » punissait de mort « celui qui agit sur autrui par des arts magiques ou des drogues vénéneuses[10] »; et, sous l'Empire, on poursuivit sévèrement plusieurs

1. Rowley, *Religion of the Africans*, p. 125 *sq*. Voir aussi Kidd, *The Essential Kafir*, p. 148.
2. Maclean, *Compendium of Kafir Laws*, p. 123.
3. Dale, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXV. 223.
4. Bancroft, *Native Races of the Pacific States*, II. 462.
5. *Ta Tsing Leu Lee*, sec. CCLVI. p. 273.
6. Dennys, *Folk-Lore of China*, p. 80.
7. *Laws of Hammurabi*, I.
8. *Vishnu Purâna*, p. 208.
9. Brunner, *Deutsche Rechtsgeschichte*, II. 678.
10. *Lex Duodecim Tabularum*, VIII. 25.

personnes coupables d'astrologie ou de divination politiques, c'est-à-dire pratiquées en vue de découvrir les successeurs de l'empereur régnant[1]. Platon écrit dans ses « Lois » : — « Celui qui semble être de ces hommes nuisant à autrui par des nœuds magiques, des enchantements, des incantations, ou autre maléfices analogues, si c'est un prophète ou devin, qu'il meure; et si, n'étant pas prophète, il est convaincu d'avoir usé de ces pratiques, que le tribunal fixe ce qu'il devra souffrir dans sa personne ou dans ses biens[2] ». Suivant la juste remarque de Lecky, les mesure prises, tant en Grèce qu'à Rome, contre la sorcellerie semblent avoir été entièrement exemptes de fanatisme religieux, et l'on y a puni le magicien non parce qu'il offensait les dieux, mais parce qu'il faisait tort aux hommes[3]. Si parfois, même chez les polythéistes, les prêtres sont les plus hostiles aux sorciers[4], sans doute y faut-il moins voir un effet du zèle religieux que de la haine contre des rivaux. D'ailleurs miss Kingsley ne pense pas qu'à l'origine, dans l'Afrique Occidentale en général, l'hostilité à la sorcellerie ait eu aucun rapport avec la sacerdoce[5].

L'intolérance religieuse, qui est allée de pair avec le développement du monothéisme, résulte, comme nous venons de l'observer, de la nature attribuée à la divinité. Mais l'évolution de la religion ne s'achève point par le triomphe d'un despote céleste irritable et jaloux. Il y a une étape ultérieure dans laquelle les hommes croient en un dieu, ou une puissance surnaturelle, absolument affranchis de toute faiblesse humaine; et à ce degré de développement l'intolérance n'a plus de place. On a dit que l'esprit de tolérance du bouddhisme[6] était dû à l'indifférence religieuse[7]; il semble plus juste d'en chercher la cause première dans l'absence d'un dieu personnel; et la tolérance croissante du christianisme moderne vient aussi, à n'en

1. Lecky, *European Morals*, I. 420.
2. Platon, *Leges*, XI. 933.
3. Lecky, *Rationalism in Europe*, I. 18.
4. Kingsley, *West African Studies*, p. 137. Rink, *Greenland*, p. 201.
5. Kingsley, *op. cit.* p. 135 *sq.*
6. Hardy, *Eastern Monachism*, p. 412. Monier-Williams, *Buddhism*, p. 126. Waddell, *Buddhism of Tibet*, p. 568. Edkins, *Religion in China*, p. 127. Gutzlaff, *Sketch of Chinese History*, I. 70. Forbes, *British Burma*, p. 322 *sq.*
7. Forbes, *op. cit.* p. 322. *Cf.* Kuenen, *Hibbert Lectures on National Religions and Universal Religions*, p. 290.

pas douter, de la conception plus morale que l'on se fait de la divinité. D'ailleurs, tolérance religieuse ne signifie pas indifférence passive à l'égard des idées religieuses impliquant dissentiment. L'homme tolérant peut être le plus ardent propagandiste. Il peut faire tous ses efforts pour extirper, par la persuasion, des croyances qu'il regarde comme fausses. Il peut même recourir à des mesures plus rigoureuses contre ceux dont il estime qu'ils font du mal au nom de leur religion. Mais il ne persécute plus les gens simplement à cause de leur foi; il ne croit plus en un dieu intolérant et persécuteur.

Beaucoup de races croient que si les êtres surnaturels désirent être adorés, ce n'est pas seulement parce qu'ils dépendent des humains pour leur subsistance et leur bien-être, c'est parce que le culte est un hommage. Nous avons vu le sacrifice perdre son sens originel, et survivre en tant qu'offrande de vénération. La prière aussi est souvent un tribut à l'amour-propre du dieu qui l'écoute. Une supplication est un acte d'humilité, plus ou moins flatteur pour l'être auquel elle s'adresse, et particulièrement agréable dans le cas d'un dieu, puisqu'en accordant la requête de son adorateur il ne se prive de rien, ne perd rien, et qu'au contraire l'adorateur le récompense. La requête s'accompagne en outre, très généralement, d'épithètes respectueuses ou de propos élogieux; et les oreilles surhumaines ne se complaisent pas moins que les oreilles humaines au bruit de la louange, ou même de la flatterie. On donne aux dieux du « grand », du « puissant », on les nomme seigneurs ou rois, pères et grands-pères[1]. Voici comment débutait une prière des anciens Péruviens : — « O victorieux Viracocha ! Viracocha toujours présent ! Tu es sans égal jusqu'aux extrémités de la terre[2] ! » Les anciens Egyptiens flattaient leurs dieux[3], les hymnes védiques et zoroastriques sont remplis de louanges. Les Mahométans invo-

1. Voir Brinton, *Religions of Primitive Peoples*, p. 105.
2. De Molina, Fables and Rites of the Yncas, dans *Narratives of the Rites and Laws of the Yncas*, p. 33.
3. Amélineau, *L'évolution des idées morales dans l'Egypte ancienne*, p. 214.

quent Allah en disant « Dieu est grand », « Dieu est miséricordieux », « Dieu est celui qui voit et entend ». Certes, les louanges adressées à un dieu peuvent être, comme les remerciements, des expressions spontanées d'admiration ou de gratitude, où ne se dissimule aucune arrière-pensée de lui plaire. Mais quand c'est le dieu qui exige l'éloge en retour de ses services, l'éloge n'est plus qu'un tribut à sa vanité. Les Chinois illustrent, de l'amusante façon que voici, cette petite faiblesse de tant de dieux : — A la saison la plus chaude de l'année, racontent-ils, il y eut à Soutchéou une forte tombée de neige. Dans leur consternation, les gens se rendirent pour prier au temple du Grand Prince. Alors l'esprit poussa l'un d'entre eux à dire : — « Jusqu'à présent vous m'avez appelé : Votre Honneur. Allez jusqu'à Votre Excellence. J'ai beau être une divinité secondaire, vous n'y perdrez peut-être rien ». Les gens de se conformer à cette indication, et la neige de cesser tout aussitôt[1]. Les Hindous disent qu'en louant les dieux, on obtient d'eux tout ce qu'on veut[2].

Nous avons différents moyens de satisfaire l'amour-propre de quelqu'un ; le louer en est un, nous humilier en est un autre. Ces deux moyens ont paru bons aux hommes à l'égard de leurs dieux. A côté des hymnes de louange on trouve les hymnes de pénitence, qui ont surtout pour objet d'apaiser les dieux courroucés. Il y a toute une littérature de prières pour la rémission des péchés, chez les peuples qui considéraient les calamités humaines non comme les effets d'un destin inexorable, ni comme les machinations de mauvais esprits, mais comme des châtiments divins : peuples védiques, anciens Hébreux, Chaldéens[3]. Nous avons vu que, dans les conceptions primitives, le péché est une substance chargée d'énergie pernicieuse, dont celui qui en est infecté cherche à se défaire par des moyens mécaniques[4]. Mais on conçoit aussi le péché comme

1. Giles, *Strange Stories from a Chinese Studio*, II. 294.
2. Ward, *View of the History, Literature, and Religion of the Hindoos*, II. 69.
3. Zimmern, *Babylonische Busspsalmen*, *passim*. Mürdter-Delitzsch, *Geschichte Babyloniens und Assyriens*, p. 38 *sq*. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?* p. 86. Hommel, *Die semitischen Völker und Sprachen*, p. 315 *sqq*. Meyer, *Geschichte des Alterthums*, I. 178.
4. *Supra*, I. 55.

un châtiment divin, ce qui suggère l'idée de l'expiation. Le Rig-Véda ne parle pas seulement d'opérations magiques pour l'enlèvement des péchés : on prie aussi les dieux de libérer le patient de son péché[1].

Les dieux n'apprécient pas seulement les prières en tant qu'expressions d'humilité et de repentir, mais pour d'autres raisons encore. Dans la religion primitive, une prière ne va guère sans offrande, puisque le dieu ne donne rien pour rien[2]. Par l'appel contenu dans la prière on invite le dieu à goûter à l'offrande, ou l'on attire son attention sur celle-ci[3]. « Père compatissant », dit le prêtre Tanna en offrant les prémices à quelque ancêtre déifié, voici pour vous des aliments; mangez-les et, à cause d'eux, soyez bons pour nous[4] ! » Un des textes Pahlavi dit que les esprits protecteurs des justes, quand ils sont invités, acceptent le sacrifice; quand ils ne sont pas invités, « ils montent à la hauteur d'une lance et ne redescendent pas[5] ». Il n'est question, d'un bout à l'autre des Yasts, que des droits des divinités à être adorées dans des sacrifices où on les invoque en les appelant par leurs noms, et avec les formules nécessaires[6]. Mithra se plaint en ces termes : — « Si les hommes voulaient m'adorer dans un sacrifice où ils m'invoqueraient par mon nom, comme ils adorent les autres Yazatas dans des sacrifices où ils les invoquent par leurs noms, — alors, je viendrais vers les fidèles à l'heure indiquée[7] ». D'après les textes védiques et zoroastriques, les dieux se trouvent purifiés, fortifiés, encouragés, non seulement par l'offrande, mais par la prière : encore qu'il y ait quelque difficulté à distinguer, dans un seul et même rite, deux éléments qui s'y trouvent

1. Voir Oldenberg, *Die Religion des Veda*, p. 292, 296, 317 *sq.*

2. Tylor, *Primitive Culture*, II. 364 *sqq.* Georgi, *Russia*, III. 272 (peuples chamanistes de Sibérie). Maspero, *Etudes de mythologie et d'archéologie égyptiennes*, I. 163; *Idem*, *Dawn of Civilization*, p. 124, n. 5 (anciens Egyptiens). Darmesteter, dans *Sacred Books of the East*, IV (1re éd.) p. LXIX (Zoroastriens). Oldenberg, p. 430 *sqq.* Barth, *Religions of India*, p. 34 (peuple védique). Donaldson, Expiatory and Substitutianory Sacrifices of the Greeks, dans *Trans. Roy. Soc. Edinburgh*, XXVII. 430. Grimm, *Teutonic Mythology*, I. 29. Chez les Cafres de Natalie, un soldat lé èrement blessé se contente d'une prière; grièvement atteint, l promet un sacrifice, et va jusqu'à en désigner l'animal » (Shooter *Kafirs of Natal*, p. 164).

3. *Cf.* Brinton, *Religions of Primitive Peoples*, p. 104.

4. Turner, *Nineteen Years in Polynesia*, p. 88.

5. *Shâyast Lâ-Shâyast*, IX 12.

6. *Yasts*, VIII. 23 *sqq.*; X. 30.

7. *Ibid.* X. 55. *Cf. ibid.* X. 74.

si intimement associés[1]. Par ses invocations, l'homme vient au secours des dieux dans leurs combats contre les démons, il envoie ses prières entre la terre et les cieux, où elles frappent les mauvais esprits[2]. Un hymne védique exhorte les gens à « chanter à Indra un chant qui détruise les démons[3] ». Par le seul fait de prononcer l'éloge d'Acha, Zarathoustra anéantit les Daevas[4]; par le seul nom d'Ahura Mazda, leur malice est efficacement détruite[5]. Ainsi la prière peut aussi être un devoir religieux en raison du pouvoir magique qu'on lui attribue, comme c'est le cas des incantations dirigées contre les mauvais esprits.

Nous avons eu plus d'une occasion, en de précédents chapitres, d'observer comment les malédictions deviennent en se développant de véritables prières, et inversement. Rivers note que les formules employées dans la magie Toda ont la forme de prières[6]. De même les incantations assyriennes portent souvent le vêtement de la supplication, et se terminent par cette formule : — « Fais ceci ou cela, et je réjouirai ton cœur, ou t'adorerai dans l'humilité[7] ». Les textes védiques qui n'étaient pas d'abord employés comme charmes le furent par la suite. Les incantations sont relativement rares dans le Rig-Véda, on semble même ne pas les approuver; mais vers la fin de la période védique commence à poindre le règne de Brahma, la puissance de la prière, dieu suprême du panthéon hindou[8]. *Brahma* est une force qui fait agir les dieux, qui les a fait naître, qui a formé le monde[9]; mais c'est aussi la prière qui monte de l'autel jusqu'aux cieux, et par le moyen de laquelle l'homme arrache aux dieux le bienfait qu'il réclame[10] :

1. Voir Bergaigne, *La religion védique*, II. 237, 250, 273 *sqq.*; Zimmer, *Altindisches Leben*, p. 337 *sqq.*; Oldenberg, *Religion des Veda*, p. 437; Macdonell, *Vedic Mythology*, p. 60; Meyer, *Geschichte des Alterthums*, I. 534 *sq.* (doctrine zoroastrique).
2. *Yasna*, XXVIII. 7. *Yasts*, III. 5. *Vendîdâd*, XIX. 1. 2. 8 *sqq.* Darmesteter, *Ormazd et Ahriman*, p. 101, 119. 131, 193. *Idem*, dans *Sacred Books of the East*, IV (1re éd.), p. LXIX.
3. *Rig-Veda*, VIII. 78. 1.
4. *Yasts*, XIII. 89, 90.
5. *Ibid.* I. 3, 4, 10, 11, 19.
6. Rivers, *Todas*, p. 450, 453.
7. Tallqvist, Die assyrische Beschwörungsserie Maqlû, dans *Acta Soc. Scient. Fennicæ*, XX. 22.
8. Oldenberg, *op. cit.* p. 311 *sqq.* Hopkins, *op. cit.* p. 149. Roth, Brahma und die Brahmanen, dans *Zeitschr. d. Deutschen Morgenländischen Gesellsch.* I. 67, 71. Darmesteter, *Essais orientaux*, p. 132.
9. *Atharva-Veda*, XI. 5, 5. Barth, *op. cit.* p. 38.
10. Roth, *loc. cit.* p. 66 *sqq.* Barth, *op. cit.* p. 38. Darmesteter, *Ormazd et Ahriman*, p. 101.

« la prière les gouverne[1] ». Cette force omniprésente est personnifiée par Brahmanaspati, maître de la prière, qui réside dans le paradis suprême, mais dont chaque dieu devient une manifestation, et aussi le prêtre lui-même, à l'instant que celui-ci prononce les mantras, ou textes sacrés[2]. On dit couramment aux Indes que l'univers entier est soumis aux dieux, que les dieux sont soumis aux mantras, que les mantras sont soumis aux brahmanes, et qu'ainsi ce sont les brahmanes qui sont les vrais dieux[3]. Dans la doctrine de Zoroastre, ce n'est ni la dévotion, ni la ferveur, qui rend les prières efficaces : les mots possèdent en eux-mêmes un pouvoir mystérieux, qui entre en jeu par le seul fait qu'on les récite, si la récitation est correcte[4]; les Yasts représentent la prière comme une déesse, fille d'Ahura Mazda[5]. Dans l'Egypte antique, dit Maspero, « la prière n'était pas comme chez nous une pétition que l'homme présente au dieu et que le dieu est libre d'accepter ou de refuser à son gré : c'était une formule dont les termes ont une valeur impérative, et dont l'énonciation exacte oblige le dieu à concéder ce qu'on lui demande[6] ». La littérature grecque offre d'autres exemples d'incantations employées par les hommes pour agir sur les dieux[7]. Le mot ἀρά signifie en même temps prière et malédiction[8]. « Dans le culte romain, comme dans la plupart des anciens cultes italiens, la prière est une formule magique, qui produit son effet par sa propre vertu[9] ».

Si une malédiction ordinaire se transforme aisément en prière quand on y introduit le nom d'un dieu pour donner à la malédiction une efficacité magique, une prière à son tour prend une valeur magique de ce fait qu'elle s'adresse à un dieu, tout comme un sacrifice contracte une

1. *Rig-Veda*, VI. 51, 8.
2. Barth, *op. cit.* p. 15 *sq.* Roth, *loc. cit.* p. 71.
3. Monier-Williams, *Brâhmanism and Hinduism*, p. 201 *sq.*
4. Voir Geiger, *Civilization of the Eastern Iranians*, I. 71.
5. *Yasts*, XIII. 92; XVII. 16.
6. Maspero, *Etudes de mythologie et d'archéologie égyptiennes*, I. 163.
7. Voir Usener, *Götternamen*, p. 335 *sq.*
8. *Cf.* von Lasaulx, *Der Fluch bei Griechen und Römern*, p. 6. En manxois (dialecte gaélique parlé dans quelques districts de l'île de Man), le mot *gwee* a ces deux sens (Rhys, *Celtic Folklore*, I. 349).
9. Renan, *Hibbert Lectures on the Influence of the Institutions, etc... of Rome on Christianity*, p. 10 *sq.* *Cf.* Jevons, dans Plutarch's *Romane Questions*, p. XXVIII; Granger, *Worship of the Romans*, p. 158.

énergie magique par l'effet du contact ou de la communion avec l'être surnaturel à qui on l'offre; et alors la force de contrainte qui réside dans la prière ou dans le sacrifice peut être dirigée contre le dieu lui-même. Mais il paraît à peu près hors de doute que l'extrême importance de l'élément magique dans le culte des antiques nations civilisées a été due surtout à la prédominance d'un clergé puissant ou d'une classe de gens versés dans la connaissance des textes sacrés. Pour réussir une incantation, il faut quelque savoir. Les termes de la formule sont fixés, et la moindre altération les priverait de leur puissance. Une juste intonation n'a pas moins d'importance[1]. Il faut que les mantras brahmaniques « soient prononcés suivant certaines formes mystiques, et avec une vigoureuse exactitude, sans quoi leur efficacité est détruite »; bien mieux : la moindre omission d'une syllabe, la moindre prononciation défectueuse, font inévitablement retomber sur celui qui répète ainsi la formule tous les malheurs qu'il souhaitait par elle à son ennemi[2]. La puissance de l'incantation dépend beaucoup de la voix, qui est l'instrument magique par excellence[3]. On demandait à un prêtre bouddhiste quel avantage il pouvait tirer de la simple répétition d'un certain nombre de mots dont il ignorait totalement le sens : il répondit qu'il y avait un avantage immense, incalculable, à en répéter les sons souvent[4]; et un écrivain musulman prétend qu'il est profane et inutile de prier en une autre langue que l'arabe : car « les sons de ce langage — même si l'on n'y comprend rien — illuminent les ténèbres des hommes... purifient le cœur des fidèles[5] ». Naturellement ces idées sont surtout défendues par ceux, prêtres et scribes, qui en tirent le plus grand profit. Et naturellement aussi, à mesure que grandit leur influence dans un milieu crédule et superstitieux, la signification

1. Maspero, *Etudes*, I. 109; *Idem*, *Dawn of Civilization*, p. 146, 213. Sayce, *Hibbert Lectures on the Religion of the Ancient Babylonians*, p. 319. Darmesteter, *Ormazd et Ahriman*, p. 9. Sell, *Faith of Islam*, p. 53, 79, 334, 341.

2. Monier-Williams, *Brahmanism et Hinduism*, p. 199.

3. *Yasts*, IV. 5. Maspero, *Etudes*, III. 373 *sq.*, *Dawn of Civilization*, p. 146 (anciens Egyptiens). Sell, *op. cit.*, p. 318 (Mahométans).

4. *Indo-Chinese Gleaner*, III. 145.

5. *Indo-Chinese Gleaner*, III. 146.

magique si volontiers assignée à un acte religieux tend aussi à prendre plus d'importance.

De tous les péchés, celui que les dieux détestent le plus, c'est la désobéissance à leurs commandements. Parlant des Efatais, Nouvelles-Hébrides, Macdonald dit qu'il n'existe pas sous le soleil de gens plus obéissants aux supposés ordres divins que ces sauvages, qui croient qu'une offense aux êtres spirituels amène le malheur et la mort[1]. Les Chaldéens avaient un sens très vif des risques qu'entraînait pour le pécheur sa désobéissance aux dieux[2]. D'après la Bible, la désobéissance fut le premier péché commis par l'homme, et c'est pour son châtiment que la mort fut introduite dans le monde. « La rébellion est aussi coupable que la divination, et la résistance ne l'est pas moins que l'iniquité et l'idolâtrie[3] ». Cette prétention des dieux à l'obéissance des hommes n'a pas laissé d'exercer une influence considérable sur l'histoire de la morale. Elle confère un caractère plus impératif aux règles morales qui passent pour injonctions divines, et contribue à les maintenir quand les conditions dont elles procédaient n'existent plus. De ce qu'elles ont perdu leur sens, il ne suit pas qu'elles deviennent moins contraignantes : souvent, au contraire, leur sainteté s'accroît du mystère qui les entoure. Il faut obéir aux commandements d'un dieu indépendamment de leur contenu, pour cette seule raison que c'est péché de lui désobéir. Des actes de caractère totalement différent, des crimes abominables et des pratiques tout à fait innocentes en soi, sont groupés comme autant d'offenses à la divinité presque égales entre elles, parce que la divinité a interdit les uns et les autres[4]. Et le progrès moral se trouve entravé par une foule de préceptes qui, bien qu'ils soient issus de superstitions surannées et d'idées désuètes sur le bien et le mal, tendent néanmoins à persister obstinément en vertu de l'origine divine qu'on leur suppose[5].

1. Macdonald, *Oceania*, p. 201.
2. Maspero, *Dawn of Civilization*, p. 682. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?* p. 86.
3. *I Samuel*, XV. 23. Schultz, *Old. Testament Theology*, II. 286. Pour d'autres exemples, voir *Rig-Veda*, VII. 89. 5; Geiger, *Civilization of the Ancient Iranians*, I. p. LI; Schmidt, *Die Ethik der alten Griechen*, II. 51 *sq.*
4. *Cf. supra* I. 201 *sq.*
5. *Cf.* Pollock, *Essays on Jur sprudence and Ethics*, p. 306 *sq.*

Les devoirs envers les dieux sont avant tout fondés sur des considérations de prudence. Les êtres surnaturels, même quand ils sont d'humeur plutôt bienveillante, ne sont pas moins sujets que les hommes au ressentiment; et comme ils disposent d'un pouvoir surhumain, ils sont beaucoup plus dangereux. D'autre part, ils peuvent combler de merveilleux bienfaits ceux qui leur plaisent. La prudence assume fort aisément une valeur morale : cette règle générale se vérifie en particulier dans les choses de la religion, où sont en jeu de grands intérêts individuels. Waterland déclare en son sermon sur « l'Amour de Soi » : — «Ce que l'homme peut faire de plus sage, c'est de se ménager un intérêt dans la vie future.... Il peut en ce cas s'aimer lui-même, aussi fortement, aussi tendrement, qu'il lui plaît. Il ne saurait y avoir excès dans cette dilection ou cette indulgence personnelle en vue de l'éternelle félicité. C'est l'amour de soi le mieux entendu et le mieux dirigé. Toute vertu, toute piété, se peuvent ainsi résoudre en ce principe : l'amour de soi.... C'est par égard pour nous-même, et pour ce qui est nôtre, que nous aimons Dieu lui-même[1]. »

D'ailleurs, il peut y avoir intérêt non seulement personnel mais général, à être en bons termes avec les êtres surnaturels. Ceux-ci font souvent retomber l'iniquité des pères sur les enfants, celle des ancêtres sur les descendants, ou châtient la communauté pour les péchés d'un seul de ses membres[2]; et, en revanche, ils récompensent toute la famille, tout le groupe, pour les vertus d'un seul individu[3]. De même, quand les membres d'une communauté se joignent dans l'exercice d'un culte qui les unit, chaque fidèle travaille non seulement à son bonheur propre, mais à celui de tous. Il est de toute importance, dans la religion primitive, que la tribu ou la nation observe strictement le culte établi. C'est là un fait que l'on ne saurait trop souligner quand il s'agit d'expliquer comment une conduite supposée agréable à un dieu a fini par être regardée comme un devoir

1. Waterland, On Self-Love, dans *The English Preacher*, I. 101 *sq. Cf.* la définition que donne Paley de la vertu, dans *Principles of Moral and Political Philosophy*, I. 7 (*Complete Works*, II. 38; *supra*, I. 308).
2. *Supra*, . 52-54.
3. *Supra*, I. 99-101.

moral : car si l'on excepte les étapes finales du développement religieux, les rapports entre dieux et hommes ont un caractère plus collectif qu'individuel. Ahura Mazda disait : — « Si les hommes sacrifient à Verethraghna, qu'a fait Ahura, si on lui offre le sacrifice et la prière qui lui sont dus exactement comme ils doivent l'être selon la perfection de sainteté, jamais horde hostile n'entrera en pays aryen, ni peste, ni lèpre, ni plante vénéneuse, ni le chariot d'un ennemi, ni la lance dressée d'un ennemi[1] ! » Ainsi les devoirs envers les dieux sont en même temps des devoirs sociaux de premier ordre, parce que les rapports religieux sont d'un caractère intensément social.

Ce qui a encore contribué à cette condamnation morale des offenses aux dieux, c'est que l'on tient fort à les punir pour détourner de soi-même le divin courroux[2]; or nous avons vu que le châtiment mène aisément à la désapprobation morale. Mais si les considérations de prudence, quelque forme intéressée qu'elles revêtent, sont la cause principale du caractère obligatoire attaché à la conduite des hommes touchant les dieux, elles n'en sont pas la cause unique. Gardons-nous d'oublier que les dieux peuvent être l'objet d'une sincère vénération de la part de leurs adorateurs; et quand tel est le cas, il va de soi que les offenses contre la religion éveillent chez ces derniers le ressentiment par sympathie, tandis qu'au contraire une grande piété suscite en eux l'approbation par sympathie et passe à leurs yeux pour vertu.

J'ai parlé ici des devoirs que les hommes croient avoir à l'égard de leurs dieux, et non des devoirs envers les êtres surnaturels en général. Cette distinction, quoique malaisée à observer dans le détail, est pourtant d'importance vitale. Sans doute, on peut craindre d'offenser, et même chercher à se concilier, d'autres esprits que les dieux : mais les devoirs religieux naissent principalement là où existent des relations organisées entre hommes et êtres surnaturels; ce peut même être parfois un devoir de ne pas adorer, ou de persécuter activement, d'autres esprits,

1. *Yasts*, XIV. 48. 2. S *ra*, I. 202.

comme il advient dans les religions monothéistes. Le bonheur des hommes dépend de leurs dieux plus que d'aucune autre catégorie d'êtres ressortissant au monde spirituel. Ils choisissent comme tels ceux des êtres surnaturels dont ils imaginent avoir le plus à redouter ou à espérer. Aussi est-ce uniquement, en général, dans leurs rapports avec eux qu'apparaissent ces facteurs de prudence et de vénération qui, d'après notre enquête, conduisent à l'établissement des devoirs religieux.

CHAPITRE L

LES DIEUX COMME GARDIENS DE LA MORALITÉ

De même que les hommes s'occupent de la conduite de leurs semblables à l'égard des dieux, de même les dieux s'occupent, en bien des cas, de la conduite des hommes à l'égard l'un de l'autre : blâmant le vice et punissant les méchants, approuvant la vertu et récompensant les bons. Mais ce n'est pas là une caractéristique universelle des dieux. C'est une qualité attribuée seulement à certaines divinités, et qu'elles paraissent n'avoir acquise, le plus souvent, que lentement.

Des observateurs compétents nous informent que les êtres surnaturels auxquels croient les sauvages témoignent fréquemment d'une parfaite indifférence pour toutes les questions de moralité terrestre. D'après Spencer et Gillen, les indigènes de l'Australie Centrale, bien qu'ils affirment l'existence d'esprits tant bienfaisants que malfaisants, « n'ont aucune idée, si vague soit-elle, d'un être personnel, individuel, autre qu'un membre vivant de leur tribu, qui approuve ou réprouve leur conduite pour autant qu'elle implique quelque chose qui ressemble à ce que nous appellerions moralité[1] ». Dans les îles de la Société, « les seuls crimes

1. Spencer and Gillen, *Northern Tribes of Central Australia*, p. 491.

qui fussent supposés encourir le déplaisir des dieux étaient la négligence de quelque rite ou cérémonie[1] ». Chez les Gonds de l'Inde Centrale, les croyances religieuses ne se rattachent en rien, paraît-il, à quelque idée de moralité; et, d'après nos informations, la conception d'une divinité morale, exigeant de ses créatures une conduite honnête, dépasserait les capacités actuelles de l'Indien sauvage, voire celle de l'Hindou ordinaire[2]. Sur les Côtes de l'Or et des Esclaves en Afrique Occidentale (peuples de langues Eoué, Yorouba et Tchi), « la religion », dit Ellis, « au point de développement où elle est parvenue dans ces trois groupes de tribus, n'a rien à voir avec la morale, ni avec les relations des hommes entre eux. Elle consiste uniquement en un culte cérémoniel, et seule la négligence ou l'omission d'un rite peut provoquer le courroux des dieux... Meurtre, vol, attentats sur les personnes ou les biens, sont choses dans lesquelles les dieux n'ont aucun intérêt immédiat et auxquelquelles ils n'accordent aucune attention, à moins qu'une offrande précieuse n'achète leur concours et ne les décide à prendre parti dans la querelle pour leur adorateur avisé[3]. » De même chez les Bambala, tribu bantou du Kasaï, rive sud du Congo, « nulle trace de la croyance que les dieux ou les esprits châtient les forfaits en faisant souffrir le criminel ou sa famille, ni que les actions des hommes influent sur leur condition après la mort[4] ». Les Indiens de Guyane, rapporte Im Thurn, se conforment aux prescriptions d'un code de moralité absolument admirable qui existe côte à côte avec un simple animisme religieux, mais qui en reste parfaitement distinct[5]. Le seul tort dont un Indien Tarahumare du Mexique puisse se croire coupable envers les dieux, c'est, dit Lumholtz, de ne pas danser assez : — « Voilà l'offense dont il demande pardon.

1. Ellis, *Polynesian Researches*, I. 397.

2. Forsyth, *Highlands of Central India*, p. 145. Voir aussi Hodgson, *Miscellaneous Essays*, I. 124 (Bodo et Dhimals); Caldwell, *Tinnevelly Shanars*, p. 36; Lyall, *Asiatic Studies*, p. 45; Radloff, *Das Schamanenthum*, p. 13 (tribus turques de l'Altaï).

3. Ellis, *Yoruba-speaking Peoples of the Slave Coast*, p. 293. *Idem*, *Tshi-speaking Peoples of th Gold Coast*, p. 10. Le dieu Mawu, chez les peuples de langue E é, fait, paraît-il, exception à cette règle (*infra*, p. 6).

4. Torday and Joyce, Ethnography of the Ba-Mbala, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXXV. 415.

5. Im Thurn, *Indians of Guiana*, p. 342.

Quant aux pensées ou actions mauvaises qu'il peut avoir sur la conscience, c'est une question qui se règle entre lui et ses victimes[1] ». « Dans la conception que l'Indien primitif se fait d'un dieu, remarque Parkman, l'idée du bien moral n'a aucune place. La divinité ne dispense la justice ni dans ce monde, ni dans l'autre[2] ».

Bien des dieux sauvages sont à ce point égoïstes qu'ils ne veulent rien savoir de ce qui ne concerne pas leurs propres intérêts, si l'on s'en rapporte à leur réputation. Nous avons reconnu dans le sentiment altruiste la principale source des émotions morales : or, chez divers peuples non civilisés, les dieux ne sont pas seulement dépourvus de tous sentiments bienveillants, ils sont enclins de nature à la malfaisance et s'appliquent surtout à persécuter les humains[3].

Pour les Maoris de Nouvelle-Zélande leurs divinités étaient les causes de la douleur, de la misère, et de la mort; c'étaient de puissants ennemis dont personne n'attendait jamais ni assistance ni aucun bienfait; il s'agissait de les rendre inoffensifs au moyen de charmes, d'enchantements, ou de sacrifices offerts pour apaiser leur courroux[4]. Les Tahitiens se représentaient leurs dieux comme des êtres spirituels puissants, plus ou moins au courant des affaires de ce monde, et les gouvernant d'une manière générale; ne témoignant jamais la moindre bienveillance même aux plus dévoués de leurs adorateurs, mais exigeant hommage et obéissance, avec des offrandes répétées; manifestant leur colère, et vouant à la destruction quiconque refusait de se soumettre ou qui simplement hésitait[5] ». Les Fidjiens « ne concevaient pas leurs dieux capables d'aucun acte de bonté volontaire, sauf qu'ils plantaient des yams sauvages, et faisaient sombrer sur les côtes les pirogues des voisins et les vaisseaux des étrangers »; et les noms de ces êtres indiquent que quelques-uns passaient pour positivement mauvais : « l'adultère », « le débauché », « le meurtrier » et ainsi de suite[6]. Les insulaires d'Aneiteum, Nouvelles-Hébrides, assuraient que « la terre et l'air et l'océan sont remplis de

1. Lumholtz, *Unknown Mexico*, I. 332.

2. Parkman, *Jesuits in North America*, p. LXXVIII. Voir aussi Eastman. *Dacotah*, p. XX; Schoolcraft, *Indian Tribes of the United States*, II. 195 (Dakotas).

3. Voir Meiners, *Geschichte der Religionen*, I. 405; Tylor, *Primitive Culture*, II. 329; Avebury, *Origin of Civilisation*, p. 232 *sqq.*; Roskoff, *Geschichte des Teufels*, I. 20 *sq.*; Frazer, *Golden Bough*, III. 40 *sqq.*; Karsten, *Origin of Worship*, p. 46 *sqq.*

4. Taylor, *Te Ika a Maui*, p. 104, 148. Colenso, *Maori Races of New Zealand*, p. 62. *Cf.* Dieffenbach, *Travels in New Zealand*, II. 118.

5. Ellis, *Polynesian Researches*, I. 336.

6. Williams and Calvert, *Fiji*, p. 195, 185.

natmasses, êtres spirituels, tous méchants, qui règnent sur tout ce qui touche à la race humaine... Les dieux étaient semblables aux hommes, tous égoïstes méchants, ne respirant que la malveillance[1] ». Les Santals (Inde) ne croient à aucun dieu de la bonté duquel ils puissent espérer la moindre faveur, mais à « une multitude de démons et de mauvais esprits, dont ils cherchent par des supplications à éviter la méchante humeur ». Le dieu même de la famille « représente le secret principe du mal contre qui nul verrou ne protège, et qui siège éternellement, présence invisible et maléfique, à chaque foyer[2] ». Les Kamtchadales semblent n'avoir rien attendu de bon de leurs divinités : Kutka lui-même, le créateur de l'univers, le plus grand des dieux, fut surpris en flagrant délit d'adultère, et castré[3].

Pour les Koksoagmyut, ou Esquimaux de la baie d'Hudson, tous les petits esprits sont sous l'autorité du grand esprit dont le nom est Tung ak, et cet être « n'est ni plus ni moins que la mort, qui constamment torture et harcèle la vie des humains pour décider leurs esprits à venir vivre avec elle[4] ». Il n'y a pas jusqu'à l'esprit protecteur que l'on suppose veiller sur chaque individu, qui ne soit plein de malignité et ne s'empresse de saisir la première occasion venue pour faire quelque mal au protégé qu'il accompagne : aussi faut-il se le rendre favorable si l'on a besoin de ses services[5]. Chez les Nenenot, Indiens des mêmes parages, « la règle semble être que tous les esprits sont méchants par nature et qu'il faut se les concilier pour obtenir leurs faveurs[6]». Maintes tribus brésiliennes ne croient pas davantage à l'existence d'esprits bienveillants. Ainsi les Indiens Coroados ne reconnaissent qu'un seul principe — le mauvais — qui tantôt les rencontre sous la forme d'un lézard ou d'un crocodile ou d'un lynx ou d'un homme aux pieds de cerf, tantôt se transforme en marécage, pour les égarer, les tourmenter, leur créer des difficultés ou des périls, et même causer leur mort[7]. Les Mundrucus du Coupari n'ont pas la moindre notion d'un être suprême qui serait bon : ils croient à un esprit malin qui n'est guère autre chose qn'une espèce de lutin, et qu'ils retrouvent au fond de toutes leurs petites mésaventures, à la pêche, à la chasse, et ainsi de suite[8]. Les Uaupés, dit Wallace, « ne semblent pas se faire nettement l'idée d'un Dieu... Ils conçoivent beaucoup plus nettement un mauvais esprit, « Jurupari », le Diable, qu'ils redoutent, et s'efforcent de se concilier par les arts de leurs *pagés* ou sorciers. Quand il tonne, ils disent que Jurupari est en colère; et leur idée de la mort naturelle, c'est que Jurupari les tue[9] ».

En Afrique Orientale, dit Burton, « le seul sentiment que pro-

1. Inglis, *In the New Hebrides*, p. 30, 32.
2. Hunter, *Annals of Rural Bengal*, I. 181 *sq.*
3. Klemm, *Culturgeschichte der Menschheit*, II. 318 *sq.* Steller, *Beschreibung von Kamtschatka*, p. 264.
4. Turner, Ethnology of the Ungava District, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* XI. 272.
5. *Ibid.* p. 194.
6. *Ibid.* p. 193 *sq.*
7. Von Spix and von Martius, *Travels in Brazil*, II. 243.
8. Bates, *The Naturalist on the River Amazons*, II. 137.
9. Wallace, *Travels on the Amazon*, p. 500.

voque, en général, un discours sur l'existence de Dieu, est un désir de le voir afin de venger sur lui les morts des parents, amis et bestiaux[1] ». La seule qualité d'ordre moral que possède Mulungu, dieu des Wanika, c'est qu'il est vindicatif et cruel[2]. Les Matabélés n'ont jamais eu l'idée d'un dieu de bonté, mais ils conçoivent vaguement un certain nombre d'esprits mauvais, toujours prêts à nuire, au premier rang desquels figurent les esprits des ancêtres[3]. Tout le bien qui arrive aux Betchouanas, ils l'attribuent aux faiseurs de pluie; et tout le mal, à un être surnaturel[4]. Quant à leur dieu principal, Morimo, jamais, au cours de vingt-cinq années de mission parmi eux, Moffat n'a entendu dire qu'il fît le bien, ou pût même le faire[5]. Chez d'autres peuples encore, en Afrique, on croit que les êtres surnaturels exercent leur puissante influence pour le mal plutôt que pour le bien; ou en tout cas les esprits bienfaisants sont à peu près inconnus[6]. Sur la Côte de l'Or, d'après Ellis, les esprits sont méchants pour la plupart, et c'est à eux que l'on attribue tout malheur. « Je crois », ajoute-t-il, « qu'au début tous furent méchants; et que, s'il en est aujourd'hui qui passent pour indifférents ou bons (à condition qu'on se les soit conciliés par les sacrifices et les flatteries), c'est là une modification récente de l'idée première[7] ».

Divers sauvages pensent qu'il existe d'autres esprits que les mauvais, mais c'est à ceux-ci qu'ils réservent surtout, ou exclusivement, leur culte, les autres étant supposés trop bons pour requérir offrandes ou hommages[8]. Très fréquente est, toutefois, chez les non-civilisés, l'adoration d'êtres surnaturels que l'on imagine bienfaisants au moins par intermittences[9]. Les dieux des Lapons païens étaient tous bons, encore qu'ils ne manquassent pas de

1. Burton, *Lake Regions of Central Africa*, II. 348.
2. New, *Life, Wanderings, and Labours in Eastern Africa*, p. 103 *sq.*
3. Decle, *Three Years in Savage Africa*, p. 153.
4. Campbell, *Second Journey in the Interior of South Africa*, II. 204.
5. Moffat, *Missionary Labours in South Africa* (éd. 1842), p. 262.
6. Rowley, *Religion of the Africans*, p. 55. Kingsley, *Travels in West Africa*, p. 443. Mockler-Ferryman, *British Nigeria*, p. 255 *sq.*
7. Ellis, *Tshi-speaking Peoples*, p. 12, 18, 20. *Cf.* Cruickshank, *Eighteen Years on the Gold Coast*, II. 134.
8. Wilken, *Het animisme bij de volken van den Indischen Archipel*, p. 207 *sq.* Perham, Sea Dyak Religion, dans *Jour. Straits Branch Roy. Asiatic Soc.*, n° 10, p. 220; St. John, *Life in the Forests of the Far East*, I. 69 *sq.* (Dayaks maritimes). Blumentritt, Der Ahnencultus and die religi sen Anschauungen der Malaien des Philippinen-Archipels, dans *Mittheil. d. . ais. u. kön. Geograph. Gesellsch. in Wien*, XXV. 166 *sqq.* Prain, Angami Nagas, dans *Revue coloniale internationale*, V. 489. Forsyth, *op. cit.* p. 141, 143 (Gonds). Hooker, *Himalayan Journals*, I. 126 (Lepchas). Robertson, *History of America*, I. 383; Müller, *Geschichte der Amerikanischen Urreligionen*, p. 150, 151, 232, 260; Dorman, *Origin of Primitive Superstition*, p. 30 (Indiens d'Amérique). Sproat, *Scenes and Studies of Savage Life*, p. 212 (Aht). Falkner, *Description of Patagonia*, p. 116; Prichard, *Through the Heart of Patagonia*, p. 97.
9. Voir *supra* II. 518 *sq.*

se venger de ceux qui les offensaient[1]. Chez les Indiens Navaho du Nouveau-Mexique, « les dieux qu'on honore le plus sont ceux que l'on croit le plus enclins à aimer et assister les hommes »; tandis que les mauvais esprits ne sont adorés que des sorcières, si l'on s'en rapporte à la rumeur publique[2]. La croyance aux esprits tutélaires, qui protègent tribus, clans, villages, familles, ou individus, est extrêmement répandue[3]. Ces esprits ne laissent pas de se montrer assez exigeants — ils sont souvent grandement redoutés par leurs protégés, et on les représente parfois comme décidément malfaisants de leur nature[4]; ils n'en ont pas moins pour fonction générale de porter assistance à l'individu ou au groupe avec lequel ils se trouvent associés. Il est à noter, d'ailleurs, que la bonté de bien des dieux sauvages consiste uniquement dans leur disposition à aider ceux qui se rendent agréables par des offrandes et des adorations; en aucun cas leur bienveillance ne prouve qu'ils s'intéressent à la moralité en général. Un être surnaturel bien disposé n'est pas nécessairement le surveillant de la conduite des hommes entre eux. Au Maroc, le saint patron d'une ville, d'un village, d'une tribu,

1. Von Dûben, *Lappland*, p. 227, 285. Fr. s, *Lappisk Mytho.ogi*, p. 106. Jessen, *Norske Finners og Lappers Hedenske Religion*, p. 33.

2. Matthews, *.avaho Legends*, p. 40. Voir auss. *ibid.* p. 33.

3. Ellis, *Tshi-speaking Peoples of the Gold Coast*, p. 17, 18, 77, 92. *Idem*, *Ewe-speaking Peoples of the Slave Coast*, p. 75. Wilson, *Western Africa*, p. 387 (Mpongués). Tuckey, *River Zaire*, p. 375. Ellis, *History of Madagascar*, I. 395 *sq.* Rat el, *History of Mankind*, I. 321 (divers insulaires des mers du Sud). Turner, *Samoa*, p. 17 *sq.* Williams and Calvert, *Fiji*, p. 185 *sq.* Inglis, *op. cit.* p. 30 (indigènes d'Aneitum). Christian, *Caroline Islands*, p. 75. Wilken, *Het Animisme*, p. 231 *sqq.* (Minahass is, Ma assars, Bouguis de Célèbes), 243 (Javanais). Selenka, *Sonnige Welten*, p. 103 *sq.* (Dayaks). Forbes, *Insulinde*, p. 203 (indigènes de Tenimber). Von Brenner, *Besuch bei den Kannibalen Sumatras*, p. 221 (Bataks). Mason, Religion, etc., among the Karens, dans *Jour. Asiatic Soc. Bengal*, XXXIV. 196. Hunter, *Annals of Rural Bengal*, I. 182, 186 *sq.* (Santals). Hodgson, *Miscellaneous Essays*, I. 128 (Bodo et Dhimals). Bailey, Veddahs of Ceylon, dans *Trans. Ethn. Soc.* N. S. II. 301; Nevill, Vaeddas of Ceylon, dans *Taprobanian*, I. 194. Schmidt, *Ceylon* p. 291 *sq.* (Tamils). Bergmann, *Nomadische Streifereien unter den Kalmüken*, III. 182 *sq.* Abercromby, *Pre- and Protohistoric Finns*, I. 160 (Ostiaks). Buch, Die Wotjäken, dans *Acta Soc. Scient. Fennicæ*, XII. 595 *sq.* Castrén, *Nordiska resor och forskningar*, III. 106, 107, 174 *sq.* (tribus finnoises). Boas, Central Eskimo, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* VI. 591. Turner, *ibid.* XI. 193 *sq.* (Esquimaux de la Baie d'Hudson), 272 (Indiens de la Baie d'Hudson). Hoffman, Menomini Indians, *ibid.* XIV. 65. McGee, Siouan Indians, *ibid.* XV. 179; Parkman, *op. cit.* p. LXX; Dorman, *op. cit.* p. 227 (Indiens de l'Amérique du Nord). M ller, *Geschichte der Amerikanischen Urreligionen*, p. 72 (Indiens de l'Amérique du Nord), 171 (Indiens des Grandes Antilles). Couto de Magalhaes, *Trabalho preparatorio para aproveitamento do selvagem no Brazil*, - *O selvagem*, p. 128 *sqq.* Tylor, *op. cit.* II. 199 *sqq.*

4. Schmidt, *Ceylon*, p. 291 *sq.* (Tamils). Turner, dans *Ann. Rep. Bur. Eth* . XI. 193 *sq.* (Esquimaux de la Baie d'Hudson), 272 (Indiens de la Baie d'Hudson). McGee, *ibid.* XV. 179; Müller, *op. cit.* p. 72 (.ndiens de l'Amérique du Nord).

ne s'occupe en aucune manière des actes qui ne le regardent pas personnellement[1]. On croit qu'un voleur même peut, s'il invoque un saint défunt, obtenir son appui dans des entreprises contre l'ordre fixé par la loi.

Par contre, il ne manque pas d'exemples de dieux sauvages qui châtient la transgression des règles relatives à la moralité humaine. Parfois, nous l'avons vu, ces dieux passent pour les vengeurs d'un faute particulière — meurtre[2], vol[3], avarice[4], déni d'hospitalité[5], mensonge[6]. Dans certaines tribus nègres, « quand un homme est sur le point de commettre un crime, ou d'agir contre sa conscience, il met de côté son fétiche, et le recouvre, pour que celui-ci ignore sa mauvaise action[7] ». Aux îles Tonga, « on croit fermement que les dieux approuvent la vertu et blâment le vice; que chaque homme a sa divinité tutélaire qui le protège tant qu'il se conduit bien, mais qui, dès qu'il se conduit mal, l'abandonne aux coups du malheur, de la maladie et de la mort.... La vertu n'est récompensée, et le vice n'est puni qu'en ce monde, et cela directement par les dieux[8] ». Les Aïnos du Japon disent, paraît-il : — « Nous ne pourrions déroger aux coutumes ancestrales sans attirer sur nous le courroux des dieux[9] ». Et divers sauvages, assure-t-on, croient à l'existence d'un être suprême qui est un juge ou législateur moral.

En Australie, surtout dans les colonies de la Nouvelle Galles du Sud et du Victoria, mais aussi ailleurs, beaucoup d'indigènes conçoivent un « Père universel », qui s'appelle de divers noms : Bayame, Daramulun, Mungan-ngalla, Bunjil, Nurelli, Nurundere, ou autrement[10]. C'est un être surnaturel du type anthropomor-

1. Voir *supra*, II. 66 *sq.* une singulière exception à cette règle.
2. *Supra*, I. 385 *sq.*
3. *Supra*, I. 59 *sq.*
4. *Supra*, I. 558 *sq.*
5. *Supra*, I. 574 *sq.*
6. *Supra*, II. 111 *sqq.*
7. Tuckey, *op. cit.* p. 377. *Cf.* Monrad, *Skildring af Guinea-Kysten*, p. 27, n.*.
8. Mariner, *Natives af the Tonga Islands*, II. 149, 107.
9. Batchelor, *Ainu of Japan*, p. 243 *sq.*
10. Henderson, *Colonies of New South Wales*, p. 147. De Strzelecki, *New South Wales*, p. 339. Manning, Aborigines of New Holland dans *Jour. and Proceed. Roy. Soc. N. S. Wales*, XVI. 157 *sqq.* Ridley, *Kamilaroi*, p. 135 *sqq.* Cameron, Some Tribes of New South Wales, dans *Jour. Anthr. Inst.*, XIV. 364 *sq.* Langloh Parker, *Euahlayi Tribe*, p. 4 *sqq.* Threlkeld, *An Australian Language as spoken by the Awabakal*, p. 47. Mathew, *Eaglehawk and Crow*, p. 146 *sqq.* Fountain and Ward, *Rambles of an Australian Naturalist*, p. 296. *Missions-Blatt aus der Brüdergemeine*, XVI. 101, 143; Parker, *Aborigines of Australia*, p. 24; Dawson, *Australian Aborigines*, p. 49 (tribus de l'Etat de Victoria). Brough Smyth, *Aborigines of Victoria*, I. 423 *sqq.* Taplin, Narrinyeri, dans Woods, *Native Tribes of South Australia*, p. 55

phe, réputé père de la race et créateur de toutes choses, qui habita jadis la terre, mais qui monta plus tard dans un pays situé au delà du ciel, où il réside présentement. Il est de dispositions bienveillantes et n'exige pas d'adoration : aussi ne relève-t-on qu'en des cas très rares de vagues traces d'un culte adressé à ce dieu[1]. On croit souvent que c'est lui qui a fondé les cérémonies d'initiation[2], et donné des lois aux peuples[3]. Ainsi Nurundere a enseigné aux Narrynieri tous les rites et cérémonies relatifs tant à la vie qu'à la mort; et si on leur demande pourquoi ils observent leurs coutumes, ils répondent que c'est Nurundere qui l'ordonne[4]. Au bourah, ou cérémonie d'initiation, de la tribu Euahlayi, on proclame Byamee « Père de toutes choses, dont les tribus respectent en ce moment les lois »; un mythe de la tribu montre en lui la source première de tous les totems, et de l'interdiction du mariage entre gens de même totem[5]. Bunjil enseigna aux Kulin les arts de la vie, et leur dit de se diviser en deux classes qui se marieraient entre elles, de manière à éviter les mariages entre parents[6]. Daramulun instruisit les Yuin de ce qu'il fallait faire, et leur donna des lois que les pères ont transmises à leurs fils jusqu'à nos jours[7]. Et souvent, ce « Père universel » des Australiens est censé gardien de la moralité : il punit les méchants et récompense les bons. Bunjil « envoyait très souvent ses fils détruire les méchants, hommes et femmes..., qui avaient tué et mangé des noirs[8] ». Daramulun, ou Tharamulun, qui, de son séjour céleste, surveille les actions des hommes, « est furieux quand ils font ce qu'ils ne devraient pas faire, quand par exemple ils mangent des aliments interdits[9] ». Les indigènes de Herbert River,

sqq. Howitt, *Native Tribes of South-East Australia*, p. 489 *sqq.* Spencer and Gillen, *Northern Tribes of Central Australia*, p. 498 *sq.* (Kaitish). Strehlow, cité par Thomas, Religio s Ideas of the Arunta, dans *Folk-Lore*, XVI. 429 *sq.* *Idem*, cité par von Leonhardi, Religi se und totemistische Vorstellungen der Aranda und Loritja in Zentralaustralien, dans *Globus*, XCI. 286 *sq.* Curr, *The Australian Race*, I. 253 (Larrakia) ; II. 465, 475 (quelques indigènes de Cape River) ; Lang, *Cooksland*, p. 459 *sq.*; *Idem*, *Queensland*, p. 379 *sq.* Roth, *Ethnol. Studies among the North-West-Central Queensland Aborigines*, p. 16, 153, 158. Salvado, *Mémoires historiques sur l'Australie* (indigènes de l'Australie Occidentale).

1. Quand les indigènes du Cooksland (N. E. de l'Australie) pillent une ruche d'abeilles sauvages, ils laissent d'ordinaire un peu de miel pour Buddai, ancêtre surnaturel de leur race (Lang, *Cooksland*, p. 460; *Queensland*, p. 380). On rapporta à Mme Lan loh Parker (*op. cit.* p. 8, 9, 70, 89) que, dans la tribu Euahlayi, on priait Byamee aux cérémonies pour les âmes des défunts, et qu'à certains rites d'initiation le doyen des sorciers s'adresse à lui, l'implorant d'accorder longue vie aux hommes s'ils observent sa loi; mais ce sont les seules occasions où l'on prie Byamee (*Cf.* Manning, *loc. cit.* p. 164). Dans les parages du lac Boga (Victoria), on apaise par des danses le dieu Pei-a-mei (*Missions-Blatt aus der Brüdergemeine*, XVI. 143). Dans l'Australie sud-orientale, dit Howitt, Daramulun n'est pas l'objet d'un culte, mais « les danses autour de son image en argile et l'invocation de son nom par les sorciers auraient pu sans doute y conduire » (*op. cit.* p. 507 *sq.*).

2. Manning, *loc. cit.* p. 165; Ridley *op. cit.* p. 141, 155; Langloh Parker, *op. cit.* p. 7 (Boyma, Baiame, Byamee); Howitt, *op. cit.* p. 495 (Daramulun). M'Kinlay, cité *ibid.* p. 496. Il paraît, dit Threlkeld (*op. cit.* p. 47), que les indigènes, quand ils viennent de loin pour célébrer certaines cérémonies, sont précédés par Koin, être mâle imaginaire qui a l'apparence d'un noir.

3. Howitt, *op. cit.* p. 489 (Nurelli du Wiimbaio). M'Kinlay, cité *ibid.* p. 496.

4. Taplin, dans Woods, *op. cit.* p. 55.

5. Langloh Parker, *op. cit.* p. 7 *sq.*

6. Howitt, *op. cit.* p. 491.

7. *Ibid.* p. 495.

8. Brough Smyth, *op. cit.* I. 423.

9. Howitt, *op. cit.* p. 495.

Queensland, croient que celui qui prend femme dans une sous-classe prohibée, ou qui ne porte pas le collier de deuil jusqu'à la date prescrite, ou qui mange des aliments interdits, en mourra tôt ou tard : car il a par sa conduite offensé Kohin, être surnaturel qui habite la Voie Lactée, mais qui, la nuit, vient rôder sur terre sous forme d'un guerrier gigantesque, tuant tous ceux qu'il rencontre[1]. Le plus souvent, toutefois, la rétribution ne survient qu'après la mort. Les tribus voisines de Maryborough, Queensland, croient que les ombres des gens de bien, ou de ceux qui ont excellé en quelque point — pêche, chasse, combat, danse, — sont conduites par Birral dans une île de l'Extrême Nord où il habite[2]. Dans les tribus de Cape River, « lorsque meurt un noir dont la vie a été, aux yeux des indigènes, exemplaire, on dit qu'il monte vers Bourala (le Créateur, litt. le « Bon »), où il retrouve sa vie terrestre, à part les désagréments »; pour celui qui a mené une vie mauvaise, la mort signifie anéantissement[3]. Les Kulin disaient qu'en mourant ils comparaissaient devant Binbeal pour une manière de jugement, « que les bons auraient leur récompense dans un monde meilleur, que les mauvais seraient chassés : où? ils ne semblaient pas s'en faire l'idée[4] ». D'après un autre témoignage, ce Binbeal soumet les esprits des morts à l'épreuve du feu pour déterminer s'ils sont bons ou méchants, puis libère aussitôt les bons, et retient les méchants pour les châtier[5]. Les Illawarra, dont le pays s'étendait de trente à cent milles au sud de Sidney, croyaient que les morts étaient convoqués devant un grand arbre où Mirirul, le maître suprême, les passait en jugement. Il emmenait les bons au ciel; les autres, il les envoyait en un lieu de châtiment. On disait aux enfants qui n'étaient pas sages : — « Mirirul le défend[6] ! » Les Watiwathi, Nouvelle Galles du Sud, croient que l'esprit du méchant, si tant est qu'il échappe aux pièges semés pour lui sur la route du ciel, ne peut manquer de choir en l'enfer de feu. Au contraire, l'esprit du bon est accueilli par deux vieilles femmes qui s'occupent de lui jusqu'à ce qu'il soit fait à sa nouvelle demeure : alors le grand dieu Tha-tha-puli vient, avec une foule d'esprits, voir le nouveau venu, et mettre sa force à l'épreuve[7]. L'archidiacre Günther écrivait en 1839 que Baiame passait pour aimer ceux des noirs qui étaient bons, et que les plus réfléchis « ont l'idée que ces hommes de bien iront, après leur mort, auprès de Baiame[8] ». Depuis lors, d'autres auteurs ont noté que Baiame ne bornait pas son activité à récompenser les braves gens; il était supposé punir aussi les pervers, savoir : ceux qui disent des mensonges, ceux qui tuent sans frapper ouvertement, ceux qui sont durs pour les vieillards et les malades, ou, d'une manière générale, quiconque transgresse ses lois[9]. Manning, dont les notes

1. Howitt, *op. cit.* p. 499.
2. Howitt, *op. cit.* p. 498.
3. Curr, *op. cit.* II. 475.
4. Parker, *Aborigines of Australia*, p. 24.
5. Ridley, *op. cit.* p. 137.
6. *Ibid.* p. 137
7. Cameron, dans *Jour. Anthr. Inst* XIV. 364 *sq.*
8. Günther, cité par Thomas, dans *Man*, 1905, p. 51.
9. Ridley, *op. cit.* p. 135, 136, 140. Langloh Parker, *op. cit.* p. 70.

datent de 1844 ou 1845, communique une théorie de rétribution qui est fort complexe, et qui, brièvement résumée, comporte les traits suivants. Bien loin, bien loin, dans la direction du nord-est, siège Boyma (Baiame) sur un trône immense fait de cristal transparent, qui se dresse dans un vaste lac. Il a un fils, Grogoragally, son égal en omniscience, qui est le médiateur des âmes auprès du Grand Dieu. Ce fils a mission de surveiller la conduite des hommes et de rendre la vie aux morts pour leur comparution devant son père; c'est celui-ci seul qui prononce le jugement : éternel bonheur dans le ciel, misère éternelle dans un enfer de feu inextinguible. Toutefois les femmes ne vont pas au ciel, non plus que les garçons morts avant l'initiation : chez les hommes règne l'idée, d'ailleurs vague, qu'un autre monde leur est réservé. Il y a encore une troisième personne, mi-humaine, mi-divine, du nom de Moodgeegally, qui fait connaître à la race humaine la volonté de Boyma et qui, ennemie jurée des méchants, signale leurs forfaits à Grogoragally[1].

Il est fort probable que ces témoignages représentent un mélange d'idées chrétiennes et de croyances authentiquement indigènes. Il y a de bonnes raisons d'admettre que la conception australienne du « Père Universel » n'est pas due à l'influence des missions[2] : maints documents d'une date relativement ancienne établissent qu'elle était alors déjà répandue, sur un vaste territoire, chez les indigènes vivant à l'écart, dans un état de grand isolement; et la multitude de noms différents par lesquels des tribus différentes désignent ce « Père Universel » est un fait qui ne parle pas en faveur d'une origine récente, ni procédant d'une source commune. C'est peut-être bien un ancêtre mythique. Howitt remarque que le maître du pays céleste représente l'idée australienne du chef — « un homme habile à se servir d'armes offensives et défensives, tout puissant dans la magie, mais généreux et large envers les siens, un homme ne faisant à personne tort ni violence, mais sévère pour quiconque viole la coutume ou la moralité[3] ». Mais peut-être aussi faut-il voir en lui une personnification de la force surnaturelle en général, ou un être que l'on inventa pour expliquer toutes sortes de phénomènes merveilleux. Le mot *altjira*, par lequel les Aruntas invoquent le grand dieu, n'est pas, selon toute apparence, un nom propre; d'après Kempe, on l'applique à cinq dieux dont il donne les noms, tout de même qu'au soleil, à la lune et, d'une manière générale, à toutes les choses remarquables[4] Et Mulkari, qui figure dans les croyances de quelques tribus du Queensland, n'est pas seulement « un être surnaturel bienveillant et omniprésent », mais « n'importe quoi d'incompréhensible », comme le pouvoir surnaturel qui crée tout ce que les noirs n'arrivent pas à s'expliquer par ailleurs[5]. Il n'est,

1. Manning, *loc. cit.* p. 159 *sqq.*
2. Voir surtout Howitt, *op. cit.* p. 504 *sqq.*; Lang, *Magic and Religion*, p. 25 *sqq.*; Thomas, dans *Man*, p. 50 *sqq.*; Von Leonhardi, dans *Globus*, XCI. 287.
3. Howitt, *op. cit.* p. 507. Voir aussi *ibid.* p. 501.
4. Thomas, dans *Folk-Lore*, XVI. 43.
5. Roth, *op. cit.* p. 36, 153.

d'autre part, guère possible de douter qu'en divers cas des conceptions chrétiennes aient été transfusées à la foi indigène, soit par les natifs eux-mêmes, soit par nos informateurs[1]. Telle légende offre des traits manifestement bibliques. L'évêque Salvador rapporte que, d'après les croyances de l'Australie Occidentale, le Créateur, Motogon, « employa ces paroles : « Terre, parais dehors », et il souffla, et la terre fut créée. « Eau, parais dehors », et il souffla, et l'eau fut créée[2] ». Et voici comment les fidèles de Nourelle expliquent l'origine de la mort : — Le premier homme créé et la première femme créée ne devaient pas approcher d'un certain arbre où vivait une chauve-souris, qu'il ne fallait pas déranger. Un jour, en ramassant du bois, la femme alla vers l'arbre défendu, la chauve-souris s'envola, et ensuite vint la mort[3]. Les mêmes fidèles croient aussi que Nourelle créa un grand serpent, auquel il donna pouvoir sur toutes les choses créées[4]. Nul doute non plus que la doctrine d'un enfer avec feu éternel soit également d'origine étrangère; et sur divers autres points encore, l'authenticité des théories australiennes de rétribution paraît plus que suspecte, si même on admet qu'il n'y a pas incompatibilité entre les fonctions de juge et le caractère d'un chef mythique transposé au ciel. Spencer et Gillen remarquent que si l'on se fondait sur une déclaration générale comme en pourrait faire un natif quelconque en réponse à une question, l'on prendrait aisément l'impression la plus fausse des idées indigènes touchant l'existence de quoi que ce soit qui ressemble à un être suprême édictant des règles morales[5]. Parlant des tribus de l'Australie centrale : — « Rien ne leur est plus étranger, constatent-ils, que l'idée d'une vie future, heureuse ou malheureuse, comme récompense ou châtiment d'une conduite méritoire ou blâmable... Aucune des tribus, à notre connaissance, ne croit le moins du monde en un être suprême qui récompenserait ou châtierait l'individu pour ses actes, envisagés du point de vue moral, et par moral on entend le sens indigène de ce mot[6] ». Strehlow dépose de même au sujet des Aruntas. Leur dieu Altjira, qui habite le ciel et se montre dans l'éclair, est, dit-il, un dieu bon qui ne punit jamais les humains[7].

Dans bien des îles polynésiennes et mélanésiennes règne la croyance à un être suprême — l'Io des Maoris[8], le Tangaroa des Samoans[9], le Taaroa de l'archipel de la Société[10] et ainsi de suite[11].

1. Lang (*Queensland*, p. 379 *sq.*; *Cooksland*, p. 459 *sq.*) va jusqu'à soupçonner une influence asiatique dans le cas de Buddai ou Budjah, ancêtre mythique de certains indigènes du Queensland. Outre que son nom rappelle le Buddha, il y a sur son compte une histoire remarquablement analogue à une légende orientale.

2. Salvado, *Mémoires historiques sur l'Australie*, p. 258.

3. Brough Smyth, *op. cit.* I. 428.

4. *Ibid.* I. 423.

5. Spencer and Gillen, *Northern Tribes of Central Australia*, p. 492 *sqq.*

6. *Ibid.* p. 491.

7. Strehlow, cité par Thomas, dans *Folk-Lore*, XVI. 429 *sq.* *Idem*, cité par von Leonhardi, dans *Globus*, XCI. 287.

8. Gudgeon, Maori Religion, dans *Jour. Polynesian Soc.* XIV. 108 *sq.*

9. *Ibid.* p. 108 *sq.*

10. Ellis, *Polynesian Researches*, I. 323 *sqq.*

11. Tylor, *op. cit.* II. 344 *sqq.* Hoffmann, *La notion de l'Etre suprême chez les peuples non civilisés*, p. 70 *sqq.*

Il a tout créé, mais il est trop lointain et trop vague pour faire l'objet d'un culte, et il se montre absolument indifférent à la moralité des hommes. En certains cas tout au moins, il semble être une déification très nébuleuse des forces de la nature. Io, par exemple, est « le grand créateur, le Père Universel, qui remplit l'espace, n'a pas de résidence, et ne peut être localisé »; et la conception de Tangaroa est tout aussi abstraite[1]. Guppy apprit des indigènes de Shortland et de la Trésorerie, dans les îles Salomon, qu'ils croient en un Bon Esprit qui habite un pays agréable où vont après leur mort tous les hommes de bien, tandis que les méchants sont transportés au cratère de Bagana, le volcan enflammé de Bougainville où résident l'Esprit Mauvais et les esprits qui l'accompagnent[2]. Mais cette croyance sent trop son enfer chrétien pour que l'authenticité en soit acceptée sans autre preuve.

Les Dayaks maritimes de Bornéo ont un grand dieu, Batara ou Pétara, créateur et maître du monde, source de tout bonheur. N'étant pas sensible à l'influence des hommes, il ne reçoit pas de culte. Mais il approuve l'activité, l'honnêteté, la pureté dans les propos, l'habileté à la parole et au travail. Il punit le vol, l'injustice, l'irrespect envers les vieillards, l'adultère; et l'on tient que l'immoralité entre célibataires déchaîne des pluies calamiteuses, fléau pour la terre et châtiment de Pétara. En général, dit Perham, il est hostile au péché des hommes; mais en outre des véritables fautes contre la morale, on a inventé quantité de péchés qui passent pour plus graves et qui ne sont que des transgressions du *pemale*, ou *tabou*[3]. Comme beaucoup d'autres grands dieux des sauvages, Pétara manque d'individualité. En tout cas, on ne voit pas en lui actuellement un seul et unique dieu suprême, mais on croit en général qu'il y a beaucoup de Pétaras — en fait autant de Pétaras que d'hommes. Chacun, assure-t-on, a son Pétara propre, sa divinité tutélaire; et si un homme est maheureux, c'est que son Pétara est malheureux[4]. Mais cet exposé perd de son intérêt quand on s'aperçoit que ce nom de Batara ou Pétara est manifestement emprunté du sanscrit, où le mot *bhattâra* signifie « seigneur » ou « maître[5] ». D'autres peuples, dans l'Archipel Malais, donnent à leurs grands dieux des noms dérivant de l'arabe : — Lahatala, Latala ou Hatalla, de *Allah taâla* : et quand les Alfouras de Boura viennent dire que leur dieu suprême, Opo-geba-snulat ou Lahatala, tient registre des actions des hommes pour être à même de récompenser les bons et de punir les méchants, tout indique l'influence du mahométisme[6].

Les insulaires des Andaman croient, paraît-il, en un être suprême qui n'est jamais né et ne mourra jamais, qui a créé le monde

1. Gudgeon, dans *Jour. Polynesian Soc.* XIV. 108.

2. Guppy, *Solomon Islands*, p. 53.

3. Perham, Petara, dans *Jour. Straits Branch Roy. As. Soc.* n° 8, p. 149 *sq.* St. John, *Life in the Forests of the Far East*, I. 69 *sq.* Selenka, *op. cit.* p. 97 *sqq.*

4. Perham, dans *Jour. Straits Branch Roy. As. Soc.* n° 8, p. 134 *sq.*

5. *Ibid.* p. 133. Wilken, *Het Animisme*, p. 162.

6. Wilken, *op. cit.* p. 162, 240 *sq.*

avec tout ce qu'il comporte, qui est omniscient quand il fait jour, et qui connaît jusqu'aux secrètes pensées de leurs cœurs. Miséricordieux pour ceux qui souffrent, il voit avec colère certains péchés : mensonge, vol, agression, meurtre, adultère, et le fait de brûler de la cire. C'est lui, le juge de qui les âmes reçoivent leur sentence après la mort. Il envoie les « esprits » des trépassés en une région située sous la terre et de même étendue qu'elle, pour y attendre la résurrection. Quant à leurs « âmes », elles passent soit au paradis, soit dans une manière de purgatoire ou de pénitencier pour le châtiment des crimes odieux, tel le meurtre. A la résurrection, l'âme (d'où émane le mal) et l'esprit (source de tout bien) se rejoindront et, désormais unis, vivront à jamais sur la terre nouvelle, puisque les âmes des méchants auront été purifiées par les châtiments subis durant leur séjour au purgatoire[1]. Man, qui nous présente cet exposé, estime fort improbable que les légendes de Puluga, des puissances du bien et du mal, du monde par delà la tombe, proviennent des enseignements des missionnaires ou d'autres étrangers[2]. Il les admet pour indigènes, mais le peu que nous savons du passé de ces insulaires ne justifie guère cette attribution. Etant donné l'état rudimentaire de leur culture, la subtilité métaphysique de quelques-unes des idées rapportées par Man aurait de quoi nous étonner bien davantage, si l'Inde n'était pas si proche.

Les Karen de Birmanie croient que l'Hadès a un roi, ou un juge, qui se tient à la porte pour en permettre ou en refuser l'entrée à quiconque sollicite admission dans son royaume. Il décide de l'avenir de chacun. Les auteurs d'actes méritoires sont envoyés aux régions supérieures, aux régions du bonheur; ceux qui ont commis des forfaits, tels que frapper père ou mère, sont livrés au roi de l'enfer qui les attend; ceux qui n'ont à leur compte ni actes méritoires, ni crimes exceptionnels, se voient assigner une place dans l'Hadès[3]. En même temps, et d'après la même source, les idées des Karen sur leur état futur seraient confuses et contradictoires : — « Il semble, écrit Mason, que ce soit un mélange de divers systèmes... Celui qui me paraît authentiquement karen... représente le monde à venir comme un pendant souterrain du monde présent, dont les habitants garderaient exactement leurs occupations[4]. » Les Paharias des monts Radjmahal croient que les âmes de ceux qui désobéirent aux commandements de Bedo Gosain seront condamnées soit à habiter un certain nombre d'années quelque partie du monde végétal, soit à être jetées dans un abîme de feu dévorant où les coupables souffriront un châtiment éternel, à moins qu'ils ne renaissent en forme de chat ou de chien. Quant aux hommes qui vécurent une vie honnête, ils seront récompensés d'abord en partageant le céleste séjour de Bedo Gosain pendant un temps bref, mais heureux, puis en naissant une seconde fois de la femme sur la terre, où ils seront élevés à des

1. Man, Aboriginal Inhabitants of the Andaman Islands, dans *Jour. Anthr. Inst.* XII. 112, 157, 158, 161 *sq.*
2. *Ibid.* p. 156.
3. Mason, dans *Jour. As. Soc. Beng.* XXXIV. 196.
4. *Ibid.* p. 195 .

positions comportant de grands honneurs et une abondance de richesses[1]. Le lieutenant Shaw, qui est ici notre principal informateur, voit dans ces notions des traces d'hindouïsme[2]. L'information est ailleurs trop imprécise dans les détails pour permettre de décider s'il faut rapporter à une influence du même ordre la croyance en un créateur et juge céleste constatée encore chez quelques tribus non civilisées des Indes. Les Munda Kols, Bengale central, assurent que tout a été créé par le bon et tout-puissant Singbonga, qui vit dans le ciel et qui est parent du soleil. Comme il habite si loin, il ne s'occupe guère des choses d'ici-bas, et ce n'est qu'exceptionnellement qu'on lui rend un culte : mais il voit tout ce qui se passe, et punit, dit-on, le vol et le mensonge[3]. Les Koukis aussi reconnaissent un dieu créateur bienveillant et tout-puissant, qu'ils nomment Puthén, qui est le juge de tous les mortels, et qui distribue les châtiments aux méchants tant en ce monde que dans l'autre[4].

Les Aïnos du Japon croient en un grand dieu ou créateur qui répand des bénédictions sur les bons, et frappe les méchants de maladie s'ils ne se repentent. Ils disent aussi qu'après la mort les bons vont à l' « île du Grand Esprit », ou au «royaume de Dieu », pour y mener une vie heureuse ; tandis que les méchants vont à l'« île mauvaise», ou dans l'«humide monde souterrain», où ils subissent des désagréments ; d'aucuns disent même qu'ils y brûlent dans un feu éternel[5]. Les Samoyèdes païens voient dans le grand Num le créateur de l'univers : un être omnipotent et omniscient, protecteur des innocents, qui récompense les vertueux et châtie les méchants[6]. Mais le Num primitif — qui n'était autre chose que le ciel — était trop éloigné des nomades errant dans la plaine glacée pour empêcher les catastrophes ou assurer leur bien-être par son intervention. Dans l'attitude providentielle que lui attribuent aujourd'hui certains Samoyèdes, « il est assez facile de retrouver l'influence des missionnaires et les suggestions de la foi chrétienne[7] ».

Rink affirme qu'aux yeux des Groenlandais il y avait un être suprême, Tornarsuk, de qui venait toute aide surnaturelle, et dans les demeures duquel, au fond de la terre, trouveraient une existence heureuse après leur mort tous ceux qui avaient lutté et souffert pour le bien de leurs semblables[8]. Mais Nansen est d'avis que Tornarsuk doit beaucoup à l'influence des missionnaires[9]. Ce qui prouve qu'il n'était pas un être aussi supérieur qu'on l'a bien voulu peindre, c'est ce que dit le capitaine Holm

1. Shaw, Inhabitants of the Hills near Rájamahall, dans *Asiatick Researches*, IV. 48 *sqq.* Sherwill, Tour through the Rájmahal Hills, dans *Jour. As. Soc. Bengal*, XX. 556.

2. Shaw, dans *Asiatick Researches*, IV. 46.

3. Jellinghaus, Sagen, Sitten und Gebräuche der Munda-Kolhs in Chota Nagpore, dans *Zeitschr. f. Ethnologie* III. 350 *sq.*

4. Stewart, Northern Cachar, dans *Jour. As. Soc. Bengal*, XXIV. 268.

5. Von Siebold, *Die Aino auf der Insel Yesso*, p. 24. Batchelor, *Ainu of Japan*, p. 199, 235 *sqq.* Howard, *Life with Transsiberian Savages*, p. 193.

6. Castrén, *op. cit.* III. 14.

7. Jackson, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXIV. 398. Voir aussi Castrén, *op. cit.* III. 14-16, 182 *sqq.*

8. Rink, *Greenland*, p. 141.

9. Nansen, *Eskimo Life*, p. 242.

des Angmagsaliks, peuplade du Groenland Oriental, qui représentent ce Tornarsuk comme un monstre vivant dans la mer, de la taille environ d'un grand phoque, mais plus gros[1]. Et s'il en fait croire Egede, dont la description remonte à la première moitié du dix-huitième siècle, ce même Tornarsuk avait alors de la justice une idée plutôt rudimentaire, puisqu'il n'admettait dans son paradis souterrain que femmes en couches et hommes péris en mer[2].

Le « Grand Esprit », dont il est si souvent question à propos des Peaux-Rouges, est un être trop élevé et trop éloigné pour s'intéresser beaucoup aux destinées et aux actions des hommes, et trop bienveillant de sa nature pour requérir propitiation ou adoration. Dans leurs traditions orales, observe Schoolcraft, jamais ne se marque une tentative « de rendre l'homme responsable envers lui, soit ici-bas, soit plus tard, d'aucun manquement à la vertu, à la bonté, à la vérité, ou à tout autre devoir moral. Ayant pour attributs essentiels la bienveillance et la pitié, le Grand Esprit Transcendantal de l'Indien ne se charge pas du soin d'administrer les affaires de ce monde conformément à la justice; au contraire, il abandonne ce soin aux démons, il laisse gouverner ces affaires par des diables à forme humaine[3]. » Pourtant il apparaît dans certains cas sous un jour différent. Les préceptes moraux les plus essentiels des Iroquois « étaient enseignés chez eux comme la volonté du Grand Esprit; et l'obéissance à leurs injonctions, comme agréable à ses yeux[4]; » mais s'il se réjouissait de leurs vertus, il détestait leurs vices et châtiait les méchants non seulement en ce monde, mais dans une autre existence[5]. Les Potawatomis ne doutaient pas que le viol n'attirât la colère du Grand Esprit[6]. Ti-ra'-wa, l'être suprême des Pawnees, applaudit au courage, abhorre le vol, et punit les méchants par l'anéantissement, tandis qu'il accueille les bons dans sa demeure céleste[7]. Les Indiens de l'Alabama dirent à Bossu que ceux qui se conduisent sottement et n'ont pas souci de l'être suprême iront après la mort dans un pays désolé, tout en ronces et en épines, sans chasses, sans femmes, au lieu que ceux qui ne volent ni ne tuent ni ne prennent l'épouse d'autrui, occuperont une contrée très fertile, où ils vivront dans le bonheur[8]. Les Dakotas croient, suivant Keating, que les hommes s'en vont dans la résidence du Grand Esprit s'ils ont mené une vie bonne et paisible, ou s'ils sont morts de la main de leur ennemi : mais leurs âmes sont vouées à demeurer avec l'Esprit Mauvais, s'ils périssent dans une rixe avec leurs compatriotes[9]. Toutefois d'autres auteurs le contredisent, Prescott par exemple : « Ils ont fort peu l'idée d'un châtiment du

1. Holm, Ethnologisk Skizze af Angmagsalikerne, dans *Meddelelser om Grönland*, X. 115.
2. Egede, *Description of Greenland*, p. 197.
3. Schoolcraft, *op. cit.* I. 35.
4. Morgan, *League of the Iroquois*, p. 172.
5. Seaver, *Narrative of the Life of Mrs. Jemison*, p. 155.
6. Keating, *Expedition to the Source of St. Peter's River*, I. 127.
7. Grinnell, *Pawnee Hero Stories*, p. 355. Lang, *Making of Religion*, p. 257.
8. Bossu, *Travels through Louisiana*, I. 256 *sq.*
9. Keating, *op. cit.* I. 393 *sq.*

crime, plus tard et pour l'éternité; à vrai dire, ils ignorent si le Grand Esprit a quelque rapport avec leurs affaires, présentes ou à venir[1]. » Et chez les Omahas et les Ponkas, branches du même peuple, les vieillards disaient : — « Si vous êtes bons, vous irez aux bons esprits; sinon aux mauvais esprits. » Mais on ne parlait jamais d'habiter avec Wakanda, ou avec les démons[2]. Touchant l'origine de cette conception nord-américaine du Grand Esprit, des opinions diverses ont été émises. D'un côté l'on soutient qu'elle représente uniquement, dans ses traits essentiels, « la conception que se fait l'Indien du dieu de l'homme blanc[3] ». De l'autre, on demande comment il se pourrait que la croyance au Grand Esprit ne fût pas un produit indigène, puisqu'il est établi qu'elle régnait déjà antérieurement à l'arrivée des premiers missionnaires jésuites[4]. Malheureusement, nous ne sommes rien moins que certains que nos informateurs aient interprété correctement les idées des Indiens. Dorsey a signalé une source féconde d'erreurs dans l'incompréhension de leurs termes et de leurs phrases[5]. On a traduit par « Grand Esprit » le mot dakota *wakanda* qui signifie simplement « mystère », ou « mystérieux », et désigne plutôt une qualité qu'une entité définie. Dans de nombreuses tribus, le soleil est wakanda; dans les mêmes tribus, la lune aussi est wakanda, et pareillement le tonnerre, l'éclair, les étoiles, les vents, ainsi que divers animaux, arbres, objets inanimés, ou lieux d'un caractère frappant; et il arrive qu'un homme même, surtout un sorcier, soit dit wakanda[6]. De son côté, le terme *mashä' ma' nidō*, ou « grand inconnu », qu'emploient les Menomini, ne doit pas s'entendre comme impliquant la croyance en un être suprême unique : il y a divers manidos, dont chacun est suprême dans son domaine; il y a aussi quantité de mystères, ou divinités, ou esprits, de moindre envergure[7]. Dorsey remarque encore que souvent les Indiens ont vite fait d'adopter les tournures du langage civilisé pour communiquer avec des blancs, bien qu'ils continuent entre eux à se servir de leurs propres expressions[8]. Cependant, il me semble que si l'idée du Grand Esprit avait une origine absolument chrétienne, celle de la rétribution morale s'y trouverait associée plus communément que ne l'indiquent les témoignages. Il se peut que chez les Indiens de l'Amérique du Nord, comme chez plus d'un autre peuple, la conception vague de quelque chose ressemblant à un être suprême soit née d'une personnification

1. Schoolcraft, *op. cit.* II. 195. *Cf. ibid.* III. 229.
2. Dorsey, Siouan Cults, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* XI. 419.
3. Smith, Myths of the Iroquois, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* II. 112. Tylor, Limits of Savage Religion, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXI. 284. Boyle, Paganism of the Civilised Iroquois, *ibid.* XXX. 266.
4. Lang, *Making of Religion*, p. 251 *sqq. Idem, Magic and Religion*, p. 19 *sqq.* Hoffmann, *op. cit.* p. 86 *sq.*
5. Dorsey, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* XI. 365 *sq.*
6. *Ibid.* p. 366. McGee, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* XV. 181 *sqq. Cf.* James, *Expedition to the Rocky Mountains*, I. 268; Tylor, *op. cit.* II. 343.
7. Hoff an, Menomini Indians, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* XIV. 39, n. 1. *Cf.* Parkman, *Jesuits in North America*, p. LXXIX.
8. Dorsey, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* XI. 365. Smith, *ibid.* II. 112.

des mystères naturels[1]. Même alors, peut-être n'en faudrait-il pas moins attribuer à l'influence des missionnaires l'intérêt que le Grand Esprit porte à la conduite des hommes, dans certains cas très rares. A coup sûr, ce n'est pas là un de ses traits naturels et caractéristiques. Chez les Iroquois et les Pawnees, qui assignent à leur grand dieu les fonctions d'un juge moral, il reçoit aussi des offrandes[2] — détail qui montre que l'on ne saurait voir en lui un représentant typique de sa classe.

Dans l'Amérique du Sud, également, on a découvert diverses tribus qui croient à un Grand Esprit, bienveillant, indifférent à la conduite des hommes, et ne recevant pas leur culte[3]. Toutefois, les Passés, d'après un fonctionnaire portugais qui voyageait au Brésil en 1774-75, avaient l'idée d'un créateur, qui récompense les bons en autorisant leurs âmes à séjourner auprès de lui, et qui punit les méchants en envoyant leurs âmes dans des esprits mauvais[4]. Mais, dit Bates, « de telles conceptions sont à ce point en avance sur celles de toutes les autres tribus... qu'il faut admettre que les dociles Passés les avaient reçues de l'un des premiers missionnaires ou voyageurs[5]. » Quant aux Fuégiens, voici ce qu'écrit l'amiral Fitzroy : — « Ils imaginent qu'un gand homme noir erre sans cesse par les bois et les montagnes, et connaît infailliblement toute parole, toute action. Nul ne saurait lui échapper, et il fait varier le temps suivant la conduite des hommes. » De ce dernier trait notre informateur donne l'exemple qui suit. Un indigène contait que son frère avait, pour un vol d'oiseau, tué un homme, un de ces hommes très sauvages qui errent dans les bois et vivent de rapines. Le meurtrier regretta ensuite vivement ce qu'il avait fait, surtout quand le vent se mit à souffler avec violence; et en contant la chose, le frère disait : « Pluie tomber — neige tomber — grêle tomber — vent souffler — souffler — souffler très fort. Très mal tuer homme. Gros homme dans les bois pas aimer ça, lui très fâché. » Ce même indigène reprocha au médecin du « Beagle » d'avoir tiré quelques jeunes canards en même temps que l'oiseau adulte : « Très mal tirer petit canard — vient vent — vient pluie — souffle — souffle très fort[6]. » Nulle allusion pourtant cette fois à l'homme noir dans les bois. Du récit de l'amiral Fitzroy, Andrew Lang conclut que les Fuégiens sont parvenus à l'idée d'une haute divinité, d'un juge moral qui « favorise la droiture », qui scrute le cœur, qui, presque à la lettre, « marque la chute d'un moineau », et dont la moralité dépasse de beaucoup l'idéal ordinaire du sauvage, puisqu'il tient pour un péché de tuer un étranger, un ennemi, pris sur

1. Ame de l'Univers, habitant et animant toute chose, dit Schoolcraft (*op. cit.* I. 15), le Grand Esprit existe dans le monde sous toutes les formes imaginables, animées ou non. Ti-ra'-a « est dans tout et fait partie de tout » (*supra*, I. 454).

2. Seaver, *op. cit.* p. 155. *Supra*, I. 454.

3. Bernau, *Missionary Labours in British Guiana*, p. 49. Hoffmann, *op. cit.* p. 90 *sqq.*

4. Ribeiro de Sampaio, *Diario da viagem*, p. 79.

5. Bates, *The Naturalist on the River Amazons*, II. 244. *Cf. ibid.* II. 162; Dobrizhoffer, *Account of the Abipones*, II. 57 *sq.* Müller, *Geschichte der Amerikanischen Urreligionen*, p. 289.

6. King and Fitzroy, *Voyages of the* Adventure *and* Beagle, II. 180.

le fait au moment de voler[1]. Voilà un spécimen de l'esprit dans lequel cet auteur traite le sujet des êtres suprêmes dans les croyances sauvages. Il y a tout de même quelque différence entre un dieu hautement moral, et un mythique sorcier météorologiste qui vit dans les bois et qui envoie du mauvais temps si l'on tue un sauvage, vivant également dans les bois. Bridges, qui est notre plus sûre autorité sur les Fuégiens, ne parle pas d'homme noir; mais il dit que la plupart des vieillards sont sorciers, et se livrent souvent à des incantations où ils semblent s'adresser à un être mystérieux : Aïapakal. Ils croient encore à un autre esprit : Hoakils, dont ils se vantent d'obtenir un pouvoir surnaturel sur la vie et la mort[2].

Les Bochimans, autre peuple arriéré, croient aussi, d'après Lang et Hoffmann[3],à un être suprême. Un indigène dit à Orpen que « Cagn » avait tout créé, et qu'on lui adressait des prières : — « O Cagn ! O Cagn ! ne sommes-nous pas tes enfants, ne voistu pas notre faim? Donne-nous à manger ! » Et il leur donna ce qu'ils demandaient à pleines poignées. Mais très bon et très gentil au début, il se gâta « à force de combattre tant de choses[4] ». Or un autre auteur, qui dès l'enfance eut des rapports constants avec les Bochimans, et qui connaissait leur langage, affirme qu'ils ne croient ni à un Dieu ni au Père de tous les hommes, mais à un démon qui fit tout ce qui existe avec sa main gauche[5]. Les Hottentots parlaient de Tsui-goab comme « du dispensateur de toutes choses, du Père qui est là-haut, du Père des pères, du vengeur qui combat chaque jour pour son peuple ». Ils l'indentifiaient avec l'ancêtre de la tribu, mais Tsui-goab était aussi le nom dont ils usaient pour désigner l'Infini[6]. Très répandue est effectivement, chez les païens d'Afrique, la croyance en une divinité suprême et bienveillante, en un créateur et facteur des choses, qui vit dans le ciel ou au-dessus du ciel, qui en général ne s'occupe pas des affaires des hommes, qui n'est d'ordinaire l'objet d'aucun culte et qui se montre dans la règle absolument indifférent au bien et au mal[7]. Ce n'est qu'en des cas assez rares qu'on le regarde comme

1. Lang, *Making of Religion*, p. 188, 198. La même description de l'homme noir des Fuégiens se retrouve chez Hoffmann (*op. cit.* p. 40).

2. Bridges, cité par Hyades et Deniker, *Mission scientifique du Cap Horn*, VII. 256.

3. Lang, *Making of Religion*, p. 210. Hoffmann, *op. cit.* p. 40 *sq.*

4. Orpen, Glimpse into the Mythology of the Maluti Bushmen, dans *The Cape Monthly Magazine*, N. S. IX. 2.

5. Campbell, *Second Journey in the Interior of South Africa*, I. 29.

6. Hahn, *The Supreme Being of the Khoi-Khoi*, p. 122, 126 *sq.*

7. Livingstone, *Missionary Travels*, p. 641 (tribus du Zambèze). Rattray, *Stories and Songs in Chinyanja*, p. 198 (indigènes de l'Angoniland central). Stigand, Natives of Nyassaland, dans *Jour. Roy. Anthr. Inst.* XXXVII. 130. Roscoe, Bahima, *ibid.* XXXVII, 108 *sq.* Wilson and Felkin, *Uganda*, I. 206. Beltrame, *Il Fiume Bianco e i Dénka* p. 191, 192, 276 *sq.* Kingsley, Fetish View of the Human Soul, dans *Folk-Lore*, VIII. 142 *sq.*; *Idem*, *Travels in West Africa*, p. 442, 508. Parkinson, Asaba People of the Niger, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXXVI. 312. Bosman, *Description of the Coast of Guinea*, p. 121 *sq.* (indigènes de la Côte de l'Or), p. 348 (indigènes de la Côte des Esclaves). Cruickshank, *Eighteen Years on th Gold Coast*, II. 126 *sq.* Ellis, *Tshi-speaking Peoples of the Gold Coast*, p. 26 *sq.* *Idem*, *Ewe-speaking Peoples of the Slave Coast*, p. 33 *sq.* Winterbottom, *Native Africans in the Neighbourhood of Sierra Leone*, I. 222. Wilson, Western Africa, p. 209 (indigènes de la Guinée septentrionale). Rowley, *Religion of the Africans*, p. 15, 16, 54. Tylor, *op. cit.* II. 347 *sqq.* Lang, *Making of Religion*, p. 230 *sqq.* Hoffmann, *op. cit.* p. 45 *sqq.*

un juge de la conduite humaine. Ainsi quelques-uns d'entre les Betchouanas croient qu'un être qu'ils appellent du nom vague de Seigneur et Maître des choses, Mongalinto, punit les voleurs en les frappant de la foudre[1]. D'après un vieil écrivain, le Père Santos, les indigènes de Sofala, Afrique Sud-Orientale, reconnaissent un dieu, Molungo, « qui aussi bien dans ce monde que dans le monde futur récompense ou punit selon le bien ou le mal qu'on a fait ici-bas. » Ils croient à l'existence de vingt-sept paradis où chacun jouit d'un bonheur proportionné aux mérites de sa vie; tandis que ceux qui n'ont fait que le mal, privés de la vue et de la sainte présence de Molungo, endurent des tourments dans l'un des treize enfers également supposés, chacun selon sa culpabilité[2]. Les Baluba, peuple bantou de l'Afrique équatoriale, croient en un créateur, nommé Fidi-Mukullu, qui punit les âmes des méchants avant qu'elles ne renaissent sur la terre; quant aux âmes des bons, elles retournent à la vie, immédiatement après leur mort, sous la forme de chefs ou de personnes d'importance[3]. Les Awemba, autre peuple bantou, qui habitent le pays compris entre le lac Tanganiyka et le lac Bangouéolo, reconnaissent un être suprême, Leza, « qui est le juge des morts, et qui réduit les voleurs, les adultères et les meurtriers à l'état de Vibanda, ou Viwa (esprits malfaisants), tandis qu'il élève les bons au rang de *mipashi*, ou esprits bienveillants[4] ». D'autres indigènes des environs du Tanganiyka admettent un créateur, Kabesa, qui vit dans les cieux et admet en sa demeure les âmes des gens de bien, tandis qu'il chasse les âmes des méchants[5]. Les Akikuyu de l'Afrique Orientale anglaise reconnaissent trois dieux, tous trois appelés Ngaï. L'un d'eux, cependant, est regardé comme la divinité suprême. « A l'homme bon, Ngai prodigue les plus grands biens. Mais ce même Ngai peut frapper de maladie le méchant, ou faire dépérir son bétail. ... Lorsqu'un homme meurt subitement, foudroyé par exemple, on est persuadé que Ngai lui fait ainsi expier une de ses mauvaises actions[6]. » D'après Proyart, les nègres de Loango croyaient à un être suprême, Zambi, qui avait créé tout ce qu'il y a de bon dans le monde, qui lui-même était bon, et qui aimait la justice en autrui; il punissait sévèrement la fraude et le parjure[7]. Naturellement, il est impossible de dire dans quelle mesure ces rapports relatifs aux êtres suprêmes africains représentent les croyances indigènes dans leur pureté. En critiquant celui de Kolb touchant le dieu suprême et parfait des Hottentots, l'évêque Callaway remarque : — « Rien n'est plus facile, quand on s'enquiert auprès des sauvages du caractère de leur foi, que de leur suggérer durant la conversation... des idées dont ils n'avaient jamais rien

1. Arbousset and Daumas, *Exploratory Tour to the North-East of the Colony of Good Hope*, p. 322 *sq.*
2. Santos, History of Eastern Ethiopia, dans Pinkerton, *Collection of Voyages and Travels*, XVI. 687.
3. Wissmann, Wolf, etc. *Im innern Afrikas*, p. 158. Wissmann, *Quer durch Afrika*, p. 379.
4. Sheane, Awemba Religion, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXXVI. 150 *sq.*
5. Schneider, *Die Religion der Afrikanischen Naturvölker*.
6. Tate, Kikuyu Tribe, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXXIV 263.
7. Proyart, History of Loango, dans Pinkerton, *Collection of Voyages and Travels*, XVI. 594.

su, et qui bientôt reparaissent comme prétendus articles de leur propre et original credo, alors qu'elles ne sont réellement que l'écho des pensées de l'enquêteur[1]. » Miss Kingsley, parlant de l'indigène de l'Afrique Occidentale, fait également observer qu'il a une merveilleuse faculté d'assimilation en ce qui concerne les manières de croire des étrangers; et que, du moment qu'une idée s'est emparée de son esprit, elle y demeure longtemps après le départ des missionnaires qui la lui avaient inculquée[2]. Or, en outre de l'enseignement missionnaire, bien d'autres facteurs ont pendant des siècles contribué à introduire en Afrique des notions étrangères : notamment les rapports avec les colons européens, le commerce des esclaves et l'influence du mahométisme[3]. Mais il semble, malgré tout, extrêmement probable que la croyance africaine en un être suprême a un substratum indigène. Dans plusieurs cas, selon toute apparence, il est le dieu du ciel[4]; mais il peut être aussi un ancêtre mythique, comme le dieu hottentot Tsui-goab et le dieu zoulou Unkulunkulu; ou une personnification du surnaturel, comme le suggèrent les noms du Ngaï des Massaï, du Kilima des Monboutou et de l'Andriamanitra des Malgaches[5]; ou encore la cause présumée de tout ce qui frappe l'esprit sauvage d'une crainte respectueuse ou d'émerveillement. Chez les indigènes de la Nouvelle-Guinée septentrionale, dit Wilson, « tout ce qui, dans le monde naturel, dépasse le pouvoir de l'homme, ou des esprits que l'on situe un peu au-dessus de lui, est aussitôt et spontanément attribué à l'intervention de Dieu[6] ». Je vais plus loin; et pour des raisons que j'exposerai à l'instant, je pense même que la fonction de juge moral, assignée parfois au grand dieu des païens d'Afrique, a dans certains cas une origine indépendante.

Ainsi, d'une manière générale, il semble bien que le Père universel, l'être suprême, ou le grand dieu des croyances sauvages, procède de plusieurs sources différentes. Quand il n'est pas un « dieu d'emprunt » d'extraction étrangère, il peut être un ancêtre ou chef mythique; ou une déification du ciel ou de quelque autre grand et lointain objet de la nature, tel le soleil; ou une personnification ou une cause personnifiée des mystères ou des forces de la nature. Prétendre que la croyance d'un tel être est « irréductible » parce qu'elle règne chez des sauvages qui n'adorent ni les ancêtres, ni la nature[7], c'est user d'un argument qui

1. Callaway, *Religious System of the Amazulu*, p. 105 *sq*.
2. Kingsley, dans *Folk-Lore*, VIII. 150.
3. *Cf*. Rowley, *Religion of the Africans*, p. 28, 90; Wilson, *Western Africa*, p. 229 *sq*.; Cruickshank, *op. cit*. II. 126.
4. Voir Tylor, *op. cit*. II. 347 *sqq*.
5. Voir *supra* II. 57 .
6. Wilson, *op. cit*. p. 209. Voir aussi Livingstone, *Expedition to the Zambesi*, p. 521 *sq*., cité *supra*, II. 57 .
7. Lang, *Magic and Religion*, p. 42. Hoffmann, *op. cit*. p. 122, 126, 131.

tombe devant le fait que cet être lui-même n'est pas, en général, l'objet d'un culte. Nous pouvons, en plus d'un cas, supposer à bon droit que, même si l'idée d'un être suprême a un fondement d'origine indigène, des notions étrangères sont venues s'y greffer; et qu'en nombre de celles-ci figure la conception d'un juge céleste qui, dans la vie future, punit les méchants et récompense les bons. Nous n'avons, en revanche, pas de raisons suffisantes pour admettre que l'idée d'une rétribution morale, comme fonction du grand dieu, constitue partout un emprunt à des gens de culture supérieure. Un ancêtre ou chef mythique peut de son propre mouvement approuver la vertu et réprouver le vice; sans compter que la justice ne tarde pas à devenir l'attribut d'un dieu que l'on a pris l'habitude d'invoquer dans les serments ou les malédictions. Or nos autorités citent expressément plus d'un cas où l'être suprême des sauvages est ainsi invoqué par eux. Quand ils concluaient quelque traité solennel, les Hurons adressaient un appel à Oki, le dieu du ciel[1]. Les nègres de Loango, persuadés que Zambi, l'être suprême, punissait le mensonge et le parjure, faisaient de son nom le garant de la vérité[2]. Chez les Awemba, le dieu suprême Leza étant supposé récompenser les bons et punir les voleurs, adultères ou meurtriers, on l'atteste dans les bénédictions comme dans les malédictions, et c'est lui que prie l'offensé d'envoyer un lion pour dévorer l'offenseur[3]. Chez les Ho, tribu de langue Eoué de la Côte des Esclaves, où le grand dieu Mawu est réputé châtier les méchants, c'est à lui qu'en appellent fréquemment, dans les procès, juges, plaignants et accusés[4]. En Guinée septentrionale, on crie, par trois fois, solennellement, le nom de l'être suprême, lors de la ratification d'un traité important, ou lorsqu'un patient va subir « l'épreuve de l'eau rouge[5] ». « Quand il va se conclure un pacte entre tribus Mpongué, on prend toujours à témoin Mwetyi (l'être suprême), et on le charge de la vengeance à exercer éventuellement sur celui des contractants qui

1. Tylor, *op. cit.* II. 342.
2. Proyart, *loc. cit.* p. 594.
3. Sheane, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXXVI. 151.
4. Spieth, *Die Ewe-Stämme*, p. 415.
5. Wilson, *Western Africa*, p. 210.

violerait l'engagement. Cette formule seule confère quelque valeur aux traités nationaux. Lorsque l'on veut rendre une loi particulièrement contraignante, on fait de même, et en général c'est une garantie que cette loi sera bien observée[1] ». Chez les Wakamba de l'Afrique orientale, quand l'accusé doit subir l'épreuve de la hachette, un magicien lui fait répéter ces mots : — « Si j'ai volé le bien d'un tel, ou commis tel crime, que Mulungu réponde pour moi; mais si je n'ai pas commis ce vol, ou ce crime, qu'il me sauve[1] ». Le magicien passe alors quatre fois le fer rouge sur le plat de la main de l'accusé : on croit que, s'il est coupable, sa main sera brûlée, et que, s'il est innocent, il s'en tirera sans mal[2]. Chez le Massaï, quand on est accusé de vol de bétail, on subit l'épreuve qui consiste à boire un mélange de sang et de lait; mais auparavant on prête ce serment : — « O Dieu ! Je bois ce sang; si j'ai volé du bétail, ce sang me tuera ». Si l'on survit quinze jours, on est tenu pour innocent[3]. Les Madis de l'Afrique Centrale ont diverses épreuves judiciaires, au cours desquelles ils comptent qu'apparaîtra la culpabilité de l'individu soupçonné; avant de les subir, « les patients lèvent les yeux au ciel et, solennellement, invoquent un être invisible, qu'ils prient de les châtier s'ils sont coupables, de les aider s'ils sont innocents[4] », Touchant les indigènes du Zambèze qui ont tous quelque idée d'un être suprême, Livingstone note que, lorsqu'ils subissent une épreuve, « ils lèvent les mains vers Celui qui règne dans les cieux, comme pour le prendre à témoin de leur innocence[5] ».

On a souvent dit que le serment et l'épreuve impliquent une croyance aux dieux en tant que vengeurs de la vérité et de la justice, que ce sont « des appels à la nature morale de la Divinité[6] ». S'il en était ainsi, la rétribution morale serait évidemment une fonction extrêmement commune

1. Wilson, *op. cit.* p. 392.
2. Krapf, *Travels in Eastern Africa*, p. 173.
3. Merker, *Die Masai*, p. 211.
4. Felkin, Notes on the Madi, dans *Proceed. Roy. Soc. Edinburgh*, XII. 334.
5. Livingstone, *Missionary Travels*, p. 641 *sq*.
6. Tiele, *Elements of the Science of Religion*, I. 86. Réville, *Les religions des peuples non-civilisés*, I. 103. Brinton, *Religions of Primitive Peoples* p. 225. Schneider, *Religion der afrikanischen Naturvölker*, p. 255. Hodgson, *Miscellaneous Essays*, I. 126. Dahn. *Bausteine*, II. 21 24. Gummere, *Germanic Origins*, p. 183.

chez les dieux sauvages. Mais, nous l'avons vu[1], l'efficacité attribuée à un serment est, à l'origine, d'un caractère magique; et si le serment comporte l'appel à un dieu, ce dieu, suivant les conceptions primitives, est un simple instrument aux mains de celui qui l'invoque. L'épreuve aussi est essentiellement une cérémonie magique. Elle contient, souvent du moins, une malédiction ou un serment sur la culpabilité ou l'innocence de quelque accusé, et a pour fin propre de donner à l'imprécation une réalité en vue d'établir le bien ou le mal fondé du soupçon.

Ainsi, en Afrique Occidentale, l'épreuve courante qui consiste à boire quelque breuvage, ou à « manger le fétiche », s'accompagne régulièrement d'une malédiction ou d'un serment[2]. Au Calabar, l'accusé, avant d'avaler le breuvage ju-ju *mbiam*, fait d'ordures et de sang, récite un serment qui commence par ces mots : — « Si je me suis rendu coupable de ce crime », et qui se termine ainsi : — « Alors, Mbiam, dispose de moi ! » Et on attache la plus grande importance à la récitation complète de cette formule[3] Chez les nègres de la Côte de l'Or, au dire de Bosman « si l'un est suspect de volerie et qu'il n'y ait preuve suffisante, il doit établir lui-même la vérité en buvant l'eau du serment et en prononçant une imprécation à cet effet que le Fétiche le tue s'il est coupable de la dite volerie[4]. » Au pays des Achantis, s'agissant d'un vol que nie son auteur présumé, « quelqu'un met dans un vase, avec un peu d'eau, un grain d'aggry et place son pied droit contre le pied droit de l'accusé; celui-ci invoque le pouvoir du grain de le tuer s'il est coupable; puis il prend le grain dans sa bouche avec un peu d'eau[5] ». En Guinée septentrionale, le nègre soumis à l'épreuve de l'eau rouge « invoque par trois fois le nom de Dieu, dont il appelle par imprécation le courroux sur sa tête pour le cas où il serait coupable du crime dont on l'accuse »; alors il s'avance et boit à larges traits l'eau rouge — décoction de l'écorce d'une sorte de mimosa. S'il est pris de nausée et vomit abondamment, il est aussitôt déclaré innocent; s'il est pris de vertige et s'évanouit, sa culpabilité ne fait plus de doute[6]. D'après un vieux récit, les nègres de Sierra Leone ont une « eau de malédiction », qui est une infusion d'écorces d'herbes. Le sorcier-médecin y plonge son bâton de divination et laisse égoutter l'eau, ou l'applique sur les bras ou les jambes de l'inculpé en murmurant ces paroles : — « Est-il ou non coupable? A-t-il fait

1. *Supra*, II. 116 *sqq*.
2. Voir, outre les renvois qui vont suivre, Monrad, *Skildring of Guinea-Kysten*, p. 35 *sq*. (nègres d'Accra). Beecham, *Ashantee*, p. 215 *sqq*.; Ratzel, *op. cit.* III. 130.
3. Kingsley, *Travels in West Africa*, p. 465.
4. Bosman, *op. cit.* p. 125.
5. Bowdich, *Mission to Ashantee*, p. 267.
6. Wilson, *Western Africa*, p. 225 *sq*.

ceci ou cela? Si oui, que l'eau l'échaude et le brûle, jusqu'à lui faire tomber la peau ! » Si l'inculpé demeure indemne, son innocence est prouvée; on en prend un autre et l'on continue jusqu'à la découverte du coupable[1]. Chez les Wadshagga de l'Afrique Orientale, le sorcier-médecin donne à l'accusé un breuvage empoisonné et lui dit : — « Si tu tombes, tu as commis le crime et proféré un mensonge; si tu restes debout, nous reconnaissons que tu as parlé selon la vérité[2]. »

Chez les Hawaïens, dans l'épreuve dite *wai haalulu*, « le prêtre offrait une prière », tandis que l'on plaçait un grand plat d'eau devant l'accusé, en lui demandant de tenir ses mains au-dessus du liquide : si celui-ci tremblait, l'accusé était perdu[3]. Chez les Tinguianes du district d'El Abra, à Luçon, si l'accusé nie, le chef du village, qui est aussi le juge, fait brûler devant lui une poignée de paille. L'accusé soulève alors un pot de terre en disant : — « Puisse mon ventre se changer en un pot semblable à celui-ci si je suis coupable ! » S'il ne se produit en son corps aucun changement, le juge le déclare innocent[4]. Chez les Toungouzes de Sibérie, voici l'épreuve en usage. On fait un feu et on érige un échafaud proche la hutte de l'accusé. Puis on égorge un chien dont on reçoit le sang dans un vase, et l'on place son cadavre sur le feu, ou plutôt sur le bois, de manière qu'il ne brûle pas. L'accusé franchit le feu, boit deux gorgées du sang dont le reste est vidé dans le feu, et on place le corps du chien sur l'échafaud. Alors l'accusé parle ainsi : — « Comme le sang du chien brûle dans le feu, ainsi puisse en moi brûler ce que j'en ai bu ! et de même que sera consumé sur l'échafaud le corps de ce chien, puissé-je aussi être consumé en même temps si je suis coupable[5] ! »

L « épreuve de jalousie », dont il est question dans l'Ancien Testament, comprenait une malédiction prononcée par le grand-prêtre, à cet effet que l'eau sainte bue par la femme soupçonnée d'adultère lui fît enfler le ventre et pourrir la cuisse[6]. Aux Indes l'épreuve était si bien une forme du serment qu'on avait pour l'un et l'autre un seul mot : *sapatha*[7]. Au Moyen-Age, nous l'avons vu, tout combat judiciaire était nécessairement précédé d'un serment, qui décidait plus que tout l'issue du combat et tranchait la question de culpabilité[8]. De même encore, au moment où le fer rouge était soulevé et où l'accusé le prenait dans sa main, on suppliait la Divinité de faire éclater la vérité[9]. L'épreuve de l'Eucharistie comprenait la formule suivante, récitée par la victime : — « Et si aliter est quam dixi et juravi, tunc hoc Domini Nostri Jesu Christi corpus non pertranseat gutur meum, se hæ-

1. Dapper, *Africa*, p. 405.
2. Volkens, *Der Kilimandscharo*, p. 249.
3. Jarves, *History of the Hawaiian Islands*, p. 20.
4. Lala, *Philippine Islands*, p. 100.
5. Hartland, *Legend of Perseus*, II. 85 *sq.*
6. *Nombres*, V. 20 *sqq.*
7. Jolly, Beiträge zur indischen Rechtsgeschichte, dans *Zeitschr. d. Deutschen Morgenländischen Gesellsch.* XLIV. 346. Oldenberg, *Die Religion des Veda*, p. 510, n. 1. Voir aussi Patetta, *Le ordalie*, p. 14.
8. *Supra*, I. 506, 507.
9. Beames, dans sa *Translation of Glanville*, p. 351 *sq.*

reat in faucibus meis, strangulet me suffocet me ac interficiat me statim in momento[1]. »

A la liste des épreuves comportant un serment ou une malédiction pourraient sans doute s'en ajouter d'autres, dans lesquelles nos informateurs, en leurs brèves descriptions de ces cérémonies, n'ont pas expressément signalé d'imprécation. Cela paraît d'autant plus probable que, souvent, les pratiques magiques impliquent des imprécations qui ne sont pas formellement exprimées[2]. Mais il peut exister des épreuves dont l'origine est différente. Ainsi la coutume de faire nager les sorcières semble née de l'idée que tout ce qui est mauvais est repoussé par l'eau, et ne saurait couler au fond[3]; quant à l'épreuve qui consistait à toucher le cadavre d'un assassiné, elle avait sans doute pour origine la croyance que l'âme de la victime rôdait autour du corps jusqu'à ce qu'elle fût apaisée par le sang versé du meurtrier, et que « l'approche du meurtrier et surtout la souillure de son contact provoquaient une manifestation immédiate d'indignation de la part de l'âme qui apparaissait sous la forme où elle était censée subsister, savoir : sous forme de sang[4] ». Mais si toutes les épreuves n'ont pas le même fondement, il n'en est pas moins fort improbable que l'on ait tout d'abord recouru à cette méthode pour découvrir l'innocence ou la culpabilité, uniquement par croyance à un dieu conçu comme le gardien naturel de la justice et de la vérité.

Il faut se garder aussi de rien inférer, touchant le caractère moral des dieux, du fait d'une croyance à un monde futur dans lequel les hommes seront, de telle ou telle manière, punis ou récompensés de leur conduite ici-bas. Elle est, dit-on, passablement répandue dans les races non civilisées[5]; et quoiqu'elle soit incontestablement

1. Dahn, *op. cit.* II. 16.

2. Voir, par exemple, Westermarck, *L-'âr*, or the Transference of onditional Curses in Morocco, dans *Anthropological Essays pres ι.ted t. E. B. Tyl r*, p. 3€1 *sqq.*

3. Binsfeldius, *Tractatus de confessionibus maleficorum et sagarum*, p. 315. On croyait, dans le N.-E. de l'Écosse, que ceux qui se noient volontairement ne coulent pas, mais restent flotter à la surface (Gregor, *Folk-Lore of the North-East of Scotland*, p. 208.)

4. Pitcairn, *Criminal Trials in Scotland*, III. 187.

5. Thom on, *Savage Island*, p. 94. Percy Smith, utuna, dans *Jour. Polynesian Soc.* I. 39. Seemann, *Viti*, p. 400; Williams and Calvert, *Fiji*, p. 208. Codrington, *Melanesians*, p. 274

due, en bien des cas, à une influence étrangère, chrétienne ou autre[1], j'estime avec Steinmetz que cela ne nous autorise pas à prétendre qu'il en est toujours ainsi[2]. Il semble que l'esprit sauvage ait pu de lui-même, par diverses voies, parvenir à l'idée d'une rétribution morale quelconque après la mort. Turner apprit des habitants de St. Augustin, petite île polynésienne, que d'après leur conviction les âmes des morts s'en vont, « si elles sont bonnes », dans un pays de clarté où le ciel est au beau fixe; mais « si elles sont mauvaises », dans un pays de ténèbres et de boue; en réponse à sa question suivante, il fut informé de ce qu'il fallait entendre ici par « bon » et par « mauvais » : savoir, que les amis du mort lui avaient offert un beau repas de

sq. (indigènes des îles Banks). Inglis, *New Hebrides*, p. 31; Turner, *Samoa*, p. 326 (gens d'Aneiteum); Campbell, *A Year in the New Hebrides*, p. 169 (gens de Tana). Schwaner, *Borneo*, I. 183 (indigènes du district de Barito). Selenka, *op. cit.* p. 88, 94, 112 (Dayaks). Von Brenner, *op. cit.* p. 240 (Bataks de Sumatra). De Mas, *Informe sobre el estado de las Islas Filipinas*, Orijen, etc., p. 14. Best, Prehistoric Civilisation in the Philippines, dans *Jour. Polynesian Soc.* I. 200 (tribus Tagalo-Bisaya). Worcester, *Philippine Islands*, p. 110 (agbanuas de Pala an). Smeaton, *Loyal Karens of Burma*, p. 186 *sq.* Anderson, *Mandalay to Momien*, p. 146 (Kakhyens). Lewin, *Wild Races of South-Eastern India*, p. 243 *sq.* (Pankhos et Bunjogees). Hunter, *Rural Bengal*, I. 210 (Santals). Macrae, Account of the Kookies, dans *Asiatick Researches*, VII. 195; Butler, *Travels in Assam*, p. 88 (Koukis). Stewart, Notes on Northern Cachar, dans *Jour. Asiatic Soc. Bengal*, XXIV. 620 (Vieux Koukis) 632 (Nagas). Macpherson, *Memorials of Service in India*, p. 92 *sqq.* (Kandhs). Thurston, Todas of the Nilgiris, dans le *Bulletin* du Museum du Gouvernement de Madras, I. 166 *sq.* Breeks, *Tribes and Monuments of the Nilagiris*, p. 28 (Todas et Badagas). Radloff, *op. cit.* p. 11 (tribus turques de l'Altaï). Georgi, *Russia*, I. 106 (Tchouvaches). Cranz, *History of Greenland*, I. 186. Hall, Arctic Researches among the Esquimaux, p. 571 *sq.* Lyon, *Private Journal*, p. 372 *sqq.* (Esquimaux d'Igloolik). Boas, Central Eskimo, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* VI. 590. Nelson, Eskimo about Bering Strait, *ibid.* XVIII. 423. Douglas, cité par Petroff, *Report on Alaska*, p. 177 (Thlinkit). Harrison, Religion and Family among the Haidas, dans *Jour. Anthr. Inst.* XXI. 17 *sqq.* Duncan, cité par Mayne, *Four Years in British Columbia*, p. 293 *sq.* (Indiens des côtes de la Colombie britannique). Mackenzie, *Voyages to the Frozen and Pacific Oceans*, p. CXIX (Tchépéyans). Morgan, *League of the Iroquois*, p. 168 *sqq.* Harmon, *Journal of Voyages in the Interior of North America*, p. 364 *sq.* (Indiens du versant oriental des Montagnes Rocheuses) Keating, *op. cit.* I. 110 *sq.* (Potawatomis) II. 158 *sq.* (Chippewas). Say, cité par Dorsey, Siouan Cults, dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* XI. 422 (Kansas). Stevenson, Sia, *ibid.* XI. 145 *sq.* Bartram, dans *Trans. American Ethn. Soc.* III. pt. I. 27 (Indiens Criks et Cherokee). Powers, *Tribes of California*, p. 34, 58, 59, 91, 110, 144, 155, 161. Buchanan, *North American Indians*, p. 235 *sqq.*; Heriot, *Travels through the Canadas*, p. 362, 536; Catlin, *North American Indians*, I. 156, et II. 243; Domenech, *Great Deserts of North America*, II. 380 (diverses tribus indiennes de l'Amérique du Nord). Von Martius, *Beiträge zur Ethnographie Amerika's*, I. 247 (Guatos). Von den Steinen, *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens*, p. 435 (Paressi). De Azara, *Voyages dans l'Amérique méridionale*, II. 138 (Payaguás). Bosman, *op. cit.* p. 424 (gens du Benin). Wilson, *Western Africa*, p. 217 (nègres de la Guinée septentrionale). Reade, *Savage Africa*, p. 539 (Ibos). Mungo Park, *Travels in the Interior of Africa*, p. 250 (Mandingues). Tylor, *op. cit.* II. 83 *sqq.* Marillier, *La survivance de l'âme et l'idée de justice chez les peuples non civilisés*, p. 33 *sqq.* Steinmetz, *Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe*, II. 368 *sqq.*

1. *Cf.* Tylor, *op. cit.* II. 84, 91 *sqq.*; Marillier, *op. cit.* p. 32 *sq.*

2. Steinmetz, *Studien*, II. 366 *sq.* *Cf. Idem*, Continuität oder Lohn und Strafe im Jenseits der Wilden, dans *Archiv. f. Anthropologie*, XXIV. 577 *sqq.*

funérailles ou qu'ils en avaient fait l'économie par avarice[1]. Aussi Turner pense-t-il que ces termes n'expriment nullement une distinction morale, mais peut être en comportent-ils néanmoins une. Parlant des Efatais, Nouvelles-Hébrides, Macdonald fait cette observation : — « La condition de l'homme dans la vie future pourrait bien être, en quelque mesure, heureuse ou misérable selon sa manière de vivre ici-bas. Supposé qu'il soit un gaillard qui ne vaut pas cher, bien peu d'honneurs lui seraient rendus après sa mort, on sacrifierait bien peu d'animaux pour l'accompagner au pays des esprits, où par suite il occuperait une position inférieure, en rapport avec la médiocrité de sa valeur sociale en ce monde-ci. » Et il ajoute : — « Cette croyance a eu, sans nul doute, une grande influence, en ce sens qu'elle a engagé les hommes à vivre de façon à forcer l'estime de leurs semblables et à laisser après eux une mémoire respectée[2]. » Les Bochimans, qui tiennent que les morts finissent par gagner un pays désirable abondant en gibier de choix, placent une lance au côté de leur ami défunt pour qu'il puisse, en arrivant là-bas, se défendre et se nourrir : mais celui qu'ils haïssent, ils ne lui octroient point de lance, de façon qu'à sa résurrection, il meure de faim ou soit égorgé[3]. Les morts peuvent aussi pâtir des malédictions de ceux qu'ils ont offensés de leur vivant. A Motlav, une des îles Banks, « les proches d'un mort qui a mené une vie mauvaise veillent sur son tombeau, crainte que l'un de ceux à qui il a fait du tort vienne la nuit avec une pierre battre le tombeau et maudire le mort[4] ». A Gaua, même groupe, « lorsque mourait un grand homme, ses amis n'en laissaient rien savoir, de peur que ceux qu'il avait opprimés vinssent après sa mort cracher sur lui, ou lui faire *govgov*, c'est-à-dire des signes avec leurs doigts repliés et leurs lèvres rentrées, par manière de malédiction[5] ». Les Maoris prenaient le plus grand soin que les os de leurs proches ne tombassent point aux mains de l'ennemi, « qui les auraient abominablement souillés

1. Turner, *Samoa*, p. 292 *sq.*
2. Macdonald, *Oceania*, p. 209.
3. Campbell, *Second Journey in the Interior of South Africa*, I. 29.
4. Codrington, *op. cit.* p. 269.
5. *Ibid.* p. 269.

et maltraités, avec maints sarcasmes et malédictions[1] ». On peut d'ailleurs pourvoir directement, dès cette vie, à son bien-être dans la vie future; et si l'acte accompli dans ce dessein est de nature à susciter l'approbation, le résultat en est aisément interprété comme la récompense. Les Koukis de l'Inde croient que tous les ennemis tués par un vivant le serviront comme des esclaves dans l'autre monde[2] : croyance qui probablement explique leur conviction que plus on détruit d'ennemis ici-bas, plus on sera heureux dans l'au delà[3]. Relevons encore cette opinion courante que l'homme conserve plus ou moins, après sa mort, le caractère qu'il avait de son vivant. Aussi les âmes des méchants sont-elles supposées réapparaître sous forme d'animaux nuisibles[4], ou se transformer en mauvais esprits[5], ce qui peut mener à l'idée qu'elles subissent ainsi la peine de leur méchanceté[6]. Et comme on croit aussi que les sentiments vindicatifs persistent par delà la mort, il se peut que les offenseurs aient à souffrir dans l'autre monde de la part de ceux qu'ils ont offensés dans celui-ci[7]. Certains Nagas de l'Inde Centrale assurent que « l'âme du meurtrier est reçue dans l'autre monde par celle de sa victime, qui en fait son esclave[8] ». Les Chippewas pensent qu'au pays des morts « les âmes des méchants sont hantées par les fantômes des personnes ou des choses envers lesquelles elles ont mal agi[9]. » A l'île Aurore, Nouvelles-Hébrides, on ne doute pas que les ombres de tous ceux qu'un homme a maltraités en ce monde ne tirent de lui après sa mort une vengeance complète[10]. D'après les insulaires du groupe Banks, si un homme de bien a été tué sans cause, son ombre barre au meurtrier, quand celui-

1. Colenso, *Maori Races*, p. 28.
2. Dalton, *Ethnology of Bengal*, p. 46.
3. Macrae, Account of the Kookies, dans *Asiatick Researches*, VII. 195.
4. Hill and Thornton, *Aborigines of New South Wales*, p. 4. Ratzel, *op. cit.* I. 317 (insulaires des Salomon). Junghuhn, *Die Battaländer auf Sumatra*, II. 338 (indigènes de Bali et de Lombok). Cross, cité par Mac Mahon, *Far Cathay and Farther India*, p. 203 (Karen). Waitz, *Anthropologie der Naturvölker*, II. 419 (Maravi). Southey, *History of Brazil*, III. 392 (Guaycurus). Powers, *Tribes of California*, p. 144 (Tatou) 155 (Kato Pomo).
5. Bailey, Wild Tribes of the Veddahs, dans *Trans. Ethn. Soc.* N. S. II. 302, n. (Singhalais). Von den Steinen, *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens*, p. 349 (Bakaïri).
6. Voir Steinmetz, *Studien*, II. 376; *Idem*, dans *Archiv für Anthropologie*, XXIV. 603 *sq.*
7. *Cf.* Marillier, *loc. cit.* p. 44 *sq.*
8. Fytche, *Burma*, I. 354.
9. Keating, *op. cit.* II. 158 *sq.*
10. Codrington, *op. cit.* p. 279 *sq.*

ci meurt à son tour, l'entrée de Panoi, séjour des bienheureux; mais si l'homicide a eu lieu en combat loyal, l'ombre n'a pas ce pouvoir[1]. Et ce ne sont pas les victimes seules, mais parfois aussi les autres morts, qui par antipathie ou par crainte refusent d'admettre dans leur compagnie les âmes des méchants. Dans l'île Pentecôte, on s'imagine que l'âme d'un assassiné arrive au pays des esprits avec l'instrument de sa mort et dit qui en est l'auteur; quand celui-ci paraît, le peuple des ombres ne veut pas l'accueillir, et il doit se retirer à part, avec les autres meurtriers[2]. Les Iroquois assignent des villages séparés même aux âmes de ceux qui sont tombés à la guerre ou qui se sont suicidés, parce que les autres morts redoutent leur présence[3]. Chez les nègres de la Guinée septentrionale, dit Wilson, « la seule idée perceptible d'un avenir de rétribution apparaît dans l'emploi de sépultures séparées pour ceux qui ont péri par l'épreuve de l'eau rouge, ou qui ont perpétré d'exceptionnels forfaits[4] » : avec cette conséquence naturelle que les âmes resteront isolées, comme les corps[5]. Cette idée courante des méchants séparés des bons après la mort, un fait incite à penser qu'elle est due en grande partie à la répugnance supposée qu'éprouvent les bons pour la société d'âmes dangereuses ou compromettantes : c'est que, dans les croyances de races inférieures, le paradis joue d'ordinaire un rôle beaucoup plus important que l'enfer, le lot des méchants étant de souffrir du besoin, bien plus que d'endurer des tortures[6]. Mais gardons-nous d'oublier qu'en définitive l'autre monde est un produit de la fantaisie humaine, et peut dès lors se modeler sur les espoirs et les désirs de ses créateurs. Par delà les ténèbres de la mort, ils imaginent un paradis où la vie est beaucoup plus heureuse qu'ici-bas sur la terre[7]. Pourquoi dès lors leurs sentiments

1. Codrington, *op. cit.* p. 274.
2. *Ibid.* p. 288.
3. Brebeuf, Relation de ce qui s'est passé dans le pays des Hurons, dans *Relations des Jésuites*, 1636, p. 104 *sq.* Hewitt, The Iroquoian Concept of the Soul, dans *Jour. of American Folk-Lore*, VIII. 109.
4. Wilson, *Western Africa*, p. 210.
5. Voir *supra* II. 228 *sqq.*
6. C'est le cas spécialement chez les Indiens de l'Amérique du Nord (*Cf.* Brinton, *Myths of the New World*, p. 242 *sq.*; Dorman, *op. cit.* p. 33; Steinmetz, dans *Archiv f. Anthrop.* XXIV. 591). Voir aussi Codrington, *op. cit.* p. 274 *sq.* (insulaires du groupe Banks).
7. Dove, Aborigines of Tasmania, dans *Tasmanian Jour. Natural Science*.

moraux, trop souvent contrariés dans la réalité présente, ne chercheraient-ils pas à se satisfaire, quand s'offre l'occasion, dans les rêves d'avenir ?

Ainsi la croyance à une rétribution morale après la mort peut avoir procédé de sources diverses, toutes indépendantes de l'idée d'un dieu vaquant à juger la conduite humaine. Quand un peuple sauvage s'atteste imbu d'une telle croyance, il n'est pas du tout de règle que les châtiments et récompenses posthumes s'associent dans sa pensée à l'activité d'un être divin. Et quand le destin des morts est supposé dépendre de la volonté d'un dieu suprême — hypothèse dont a cité des exemples — les notions touchant l'autre monde, et notamment le lieu réservé aux méchants, dénotent en bien des cas l'influence d'une religion plus avancée. Il n'y a, d'autre part, rien qui paraisse incompatible avec une authentique mentalité sauvage dans l'idée que les dieux choisissent leurs compagnons — si l'on admet que les âmes vont partager leur séjour — et qu'ils refusent l'entrée aux indésirables, tout comme font les habitants humains de l'autre monde.

Dès l'étape de la sauvagerie, les idées religieuses ont sans doute commencé d'influer sur la conscience morale, même en des matières qui n'ont pas de rapport direct avec les intérêts personnels des dieux : mais rien ne prouve que cette influence ait été aussi considérable qu'on l'a représentée. Des écrivains soutenaient encore, il n'y a pas bien longtemps, que « le point de départ historique de toute moralité se trouve dans la religion[1] »; que même en la période la plus ancienne de l'histoire humaine, « religion et moralité ont entre elles une corrélation nécessaire[2] »; que « tous les commandements moraux ont eu, à l'origine, le caractère de commandements religieux[3] »; que dans la société antique, « toute moralité — au sens où l'on enten-

I. 253. Polack, *Manners and Customs of the New Zealanders*, I. 254; Dieffenbach, *Travels in New Zealand*, II. 118. Percy Smith, Futuna, dans *Jour. Polynesian Soc.* I. 39. Batchelor, *Ainu of Japan*, p. 225. Steller, *op. cit.* p. 269 (Kamtchadales). Cranz, *op. cit.* I. 186 (Groenlandais). Robertson, *History of America*, II. 202. Arbousset and Daumas, *op. cit.* p. 343 (Betchouanas).

1. Pfleiderer, *Philosophy and Development of Religion*, IV. 230.

2. Caird, *Evolution of Religion*, I. 237.

3. Wundt, *Ethik*, p. 99.

dait ce mot — était consacrée et renforcée par des motifs et des sanctions religieuses[1] »; que le dieu du clan « était le gardien de la moralité de la tribu[2] ». Je n'ai pu découvrir à ces affirmations aucune base solide. Les divers faits exposés dans ce chapitre et dans les précédents m'ont amené à conclure, pour les non-civilisés, que leurs idées morales sur la conduite des humains entre eux ont dépendu beaucoup plus de la croyance à des forces magiques utilisables par l'homme, que de la croyance à la libre activité des dieux.

1. Robertson Smith, *Religion of the Semites*, p. 267. *Cf. ibid.* p. 53.

2. Jevons, *Introduction to the History of Religion*, p. 112, 177.

CHAPITRE LI

LES DIEUX COMME GARDIENS DE LA MORALITÉ

(*Suite*)

Quittant maintenant les dieux des races sauvages, considérons les attitudes des dieux plus civilisés en face des questions de morale humaine.

Les divinités de l'ancien Mexique étaient généralement vêtues de terreur, elles se délectaient dans la vengeance et les sacrifices humains. Mais il y avait aussi un dieu aimable et doux, Quetzalcoatl, prodigue de ses dons, et qui éprouvait pour les sacrifices de ce genre une telle aversion qu'il se bouchait les oreilles avec ses deux mains à leur seule mention[1]. Quant au dieu Tezcatlipoca, c'est l'austère gardien du droit et de la morale que l'on voyait en lui; toutefois, comme le remarque Sir E. B. Tylor, les frappantes formules des Aztèques recueillies par Sahagun, et où ce dieu joue une rôle si capital, présentent des traces d'appoint chrétien dans leurs matériaux, de même que leur style dénote l'influence chrétienne[2]. Il ne semble pas que les Mexicains soient parvenus à des conclusions arrêtées ou systématisées sur les rapports de la vie morale et de la vie religieuse[3].

1. Brinton, *Myths of the New World*, p. 294 *sq*. Bancroft, *Native Races of the Pacific States*, III. 259.
2. Tylor, *Primitive Culture*, II. 344.
3. Réville, *Hibb rt Lectures on the Nativ Religions of Mexico and Peru*, p. 104 *sq*.

Ils tenaient que les âmes des trépassés atteignaient des degrés divers de félicité ou d'infortune, selon le genre de leur mort. A la maison du soleil allaient les guerriers morts sur le champ de bataille, ou entre les mains des prêtres ennemis, et les marchands morts en voyage; il y avait un paradis terrestre pour ceux que frappait la foudre et pour les noyés, et pour ceux qui mouraient d'un mal incurable. Enfin, ceux qui mouraient de vieillesse ou d'une maladie ordinaire allaient en une terre de ténèbres et de désolation, où ils tombaient au bout d'un certain temps dans un sommeil dont ils ne s'éveillaient plus[1].

Chez les anciens Péruviens la moralité trouvait une sanction religieuse grâce au caractère divin des rois. « Tout ordre de leurs rois », dit Garcilasso de la Vega, « était à leurs yeux un décret divin : à plus forte raison vénéraient-ils les lois spéciales instituées dans l'intérêt de tous. Le soleil, disaient-ils, avait ordonné que ces lois fussent faites et les avait révélées à l'Ynca, son enfant : il était donc sacrilège de les violer[2] ». Les classes supérieures croyaient que les Incas passaient après leur mort dans le palais du Soleil, leur père, où ils demeuraient en famille. Les nobles devaient, ou bien les y suivre, ou bien vivre sous terre sous le sceptre de Supay, dieu des morts. On ne parlait pas positivement de tourments infligés aux méchants sous sa direction, mais ce lieu souterrain était sombre et lugubre. Il fallait des cas exceptionnels de naissance, de rang, de valeur guerrière, pour l'élection au séjour céleste, infiniment plus heureux que celui des lieux inférieurs. Quant au peuple, il se représentait la vie future comme une continuation pure et simple de l'existence présente[3].

On concevait en général les grands dieux de l'Egypte antique comme des êtres bienveillants. Amon Râ, « roi des dieux », était, en tant que dieu soleil, le créateur, préservateur, protecteur de toutes choses vivantes. C'est lui qui fait les pâturages pour les troupeaux et les arbres

1. Bancroft, *op. cit.* III. 532 *sqq.* Clavigero, *History of Mexico*, I. 242 *sq.*
2. Garcilasso de la Vega, *First Part of the Royal Commentaries of the Yncas* I. 148.

fruitiers pour les hommes ; c'est grâce à lui que le Nil vient et que vit l'humanité. Il a véritablement de la bonté au cœur : — « Quand les hommes l'invoquent, il arrache les timides aux insolents ». Il est « le vizir des pauvres, qui ne reçoit pas de pot-de-vin », et ne corrompt pas de témoins ; c'est à lui qu'adressent leurs prières les fonctionnaires en mal d'avancement[1]. Thoth, dieu de la lune, était aussi le dieu de toute sagesse et de tout savoir, qui donna aux hommes « langage et écriture », qui inventa les caractères graphiques, qui par l'arithmétique permit aux hommes et aux dieux de se rendre et de tenir compte de leurs biens[2]. Osiris régna sur l'Egypte entière en qualité de roi, et enseigna aux habitants tout ce qui est bon — en matière d'agriculture aussi bien que de vraie religion — et leur donna des lois[3]. Pourtant, après un règne long et prospère, il succomba aux machinations de son frère Set ; et, mis à mort, force lui fut de descendre au monde souterrain, où il vit depuis lors et régnera à jamais, comme juge et roi des morts. Mais le méchant roi Set était aussi l'objet d'un culte : car il était fort et puissant, inspirait la terreur aux dieux et aux hommes, et les rois tenaient beaucoup à s'assurer sa faveur[4]. Nous avons signalé plus haut que certains dieux égyptiens étaient censés veiller sur l'honnêteté[5] ; d'autres avaient mission de garder la vérité[6], en même temps que la justice. Thoth, que chacun prenait à témoin de son honnêteté et de sa bonne foi[7], portait le nom de « juge du ciel[8] », tandis que son épouse, Maa, ou Maat, était déesse de la vérité et de la justice, et avait pour prêtres les juges suprêmes[9]. Mais en somme les dieux égyptiens semblent s'être occupés surtout des actes qui touchaient à leur propre bien-être. Cela est vrai même d'Osiris, « le grand dieu, le seigneur

1. Erman, *Handbook of Egyptian Religion*, p. 58-60, 83. Wiedemann, *Religion of the Ancient Egyptians*, p. 114.
2. Erman, *op. cit.* p. 11. Maspero, *Dawn of Civilization*, p. 220.
3. Erman, *op. cit.* p. 32. *Idem*, *Life in Ancient Egypt*, p. 270. Maspero, *op. cit.* p. 174. Plutarque, *De Iside et Osiride*, 13. Diodore de Sicile, *Bibliotheca historica*, I. 14, 15, 25. Kaibel, *Epigrammata Græca*, p. XXI.
4. Il est probable qu'à l'origine Set fut le protecteur divin des rois de la Haute-Egypte, tandis qu'Horus, fils d'Osiris, qui l'avait défait, protégeait les rois de la Basse-Egypte (Erman, *Egyptian Religion*, p. 19 *sq*).
5. *Supra*, II. 119.
6. *Supra*, II. 112.
7. *Supra*, II. 119.
8. Erman, *Egyptian Religion*, p. 11.
9. *Supra*, II. 112. Wiedemann, *op. cit.* p. 142. Amélineau, *L'évolution des idées morales dans l'Egypte ancienne*, p. 182, 187. Erman, *Egyptian Religion*, p. 21.

de justice[1] », en présence duquel était rendu le jugement des morts, qui décidait de leur admission dans son royaume. Des milliers et des milliers d'inscriptions funéraires contiennent des mots de ce genre : — « Qu'il soit fait offrande royale à Osiris, afin qu'il puisse accorder à l'âme du disparu toutes sortes de bonnes choses, aliments et breuvages[2] ». Et si les vivants lui payaient leur dû par des sacrifices répétés d'année en année à des intervalles réguliers, les morts n'étaient point autorisés à recevoir directement les repas sépulcraux ou les offrandes de leurs proches aux jours de fêtes, car tout ce qui leur était adressé devait passer par les mains du dieu[3]. Dans la « Confession Négative », que les fidèles d'Osiris enseignaient à leurs morts, on attachait une grande importance aux fautes religieuses telles que la prise au piège des oiseaux du dieu ou des poissons de ses lacs, les coups au bétail de ses domaines, la diminution des aliments de ses temples, les outrages à sa personne. En même temps, cette liste des offenses qui excluaient les morts du royaume d'Osiris contenait de nombreuses fautes de caractère social : meurtre, oppression, vol, dépouillement de mineurs, fraude, mensonge, diffamation, injures, adultère[4]. Mais peut-être cela impliquait-il moins, chez le dieu, un juste désir de punir les méchants et de récompenser les bons, qu'une répugnance à compter des coquins au nombre de ses sujets. Quant à ce qu'il advenait des morts non justifiés, on n'en parlait pas beaucoup, et les châtiments inventés pour eux semblent l'avoir été à une date relativement récente[5]. D'ailleurs, les justes eux-mêmes n'atteignaient au bonheur qu'à l'aide de mots et de formules magiques, d'amulettes déposées sur leurs tombeaux, d'offrandes que leur faisait leur parenté. Les âmes ignorantes, ou mal préparées pour

1. Erman, *Egyptian Religion*, p. 101.
2. Wiedemann, *op. cit.* p. 217.
3. Maspero, *op. cit.* p. 117.
4. Erman, *Egyptian Religion*, p. 103 *sqq.*
5. Wiedemann, *op. cit.* p. 95 *sq. Idem*, *Egyptian Doctrine of the Immortality of the Soul*, p. 55. Erman, *Egyptian Religion*, p. 105. Nous lisons dans les textes des Pyramides que, s'il y a parmi les morts quelqu'un dont on puisse dire : « Il n'est point de mal qu'il ait fait », ces mots pénètrent jusqu'au dieu Soleil, qui accueille cet homme avec bonté dans le ciel. Un mort est également bien venu s'il n'a jamais parlé du roi en mauvais termes, ni des dieux avec mépris. Mais, en général, ce que les dieux exigent de leur nouveau compagnon, c'est la propreté du corps, et ils l'aident eux-mêmes à se purifier. (Erman, *op. cit.* p. 94).

la lutte, étaient vaincues par la faim et la soif, attaquées par des démons et des bêtes venimeuses dans leur voyage souterrain; et une fois arrivées au royaume d'Osiris, si les offrandes venaient à cesser, elles se voyaient réduites à labourer le sol pour gagner leur vie[1]. Le Livre des Morts lui-même est essentiellement un recueil de charmes destinés à donner aux morts la victoire sur les mauvais démons et la protection des dieux. La « Confession Négative » est une addition postérieure, ce qui montre qu'à l'origine on ne s'occupait nullement de la conduite sur la terre[2]. Dans le livre d'Am Dûat également, toute la doctrine de la vie future repose sur la croyance en la puissance de la magie, avec cette seule restriction que nul ne peut espérer posséder des champs en Dûat, s'il a durant sa vie été l'ennemi du dieu Râ[3].

La religion des Chaldéens était une religion de terreur. Ils se sentaient de toute part entourés par des démons hostiles; redoutés d'eux par-dessus tout étaient les sept mauvais esprits, omniprésents, mais invisibles, qui glissaient à travers portes et verroux, profitaient des interstices, et qui avaient le pouvoir d'ensorceler les dieux eux-mêmes[4]. Dans leurs guerres sans trêve contre ces démons, les hommes trouvaient l'appui des plus favorables d'entre les divinités : Marduk, le dieu « de miséricorde », dieu du jeune soleil printanier et du premier matin[5]; Ea, le dieu « bon », dieu des eaux de l'abîme et source de sagesse[6]; Gibil-Nusku, maître du feu, qui mettait en fuite les démons de la nuit quand on allumait du feu dans l'âtre et qui, dans sa flamme, portait aux autres dieux les offrandes

1. Erman, *Life in Ancient Egypt*, p. 315 *sqq*. *Idem*, *Egyptian Religion*, p. 99 *sq*. Maspero, *op. cit.* p. 185 *sqq*. *Idem*, *Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes*, I. 347. Wiedemann, *Religion of the Ancient Egyptians*, p. 279, 296. *Idem*, *Egyptian Doctrine of the Immortality of the Soul*, p. 60 *sq*.
2. Maspéro, *Études*, I. 348. Amélineau, *op. cit.* p. 243. Renouf, dans *Book of the Dead*, p. 220. Erman, *Egyptian Religion*, p. 101.
3. Wiedemann, *Religion of the Ancient Egyptians*, p. 94 *sq*. Maspero, *Études*, II. 163.
4. Jastrow, *Religion of Babylonia and Assyria*, p. 260 *sqq*. Smith, *Chaldean Account of the Genesis*, p. 87, 88, 106 *sq*. *Idem*, *Chaldäische Genesis*, publiée par Delitzsch, p. 83, 306 *sq*.
5. Murdter-Delitzsch, *Geschichte Babyloniens und Assyriens*, p. 31. Sayce, *Hibbert Lectures on the Religion of the Ancient Babylonians*, p. 98. King, *Babylonian Magic and Sorcery*, p. 52 *sqq*. Jensen, *Die Kosmologie der Babylonier*, p. 87, 88, 249 *sq*. Schrader-Zimmern, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, p. 372 *sq*.
6. Hommel, *Die semitischen Völker und Sprachen*, I. 374 *sqq*. Mürdter-Delitzsch, *op. cit.* p. 27. Sayce, *op. cit.* p. 131, 140.

qui leur étaient faites[1]; enfin les dieux tutélaires particuliers de chaque individu, foyer et cité[2]. Les dieux étaient, en somme, disposés favorablement à l'égard des hommes. Mais ils ne secouraient que ceux qui observaient pieusement les rites prescrits, qui récitaient les prières convenues, et qui leur offraient des sacrifices. Ceux-là, ils leur accordaient heureuse vieillesse et nombreuse descendance. Mais quiconque ne recoutait pas son dieu s'exposait à être coupé comme un roseau; et le roi, s'il négligeait le moindre détail des cérémonies, attirait sur lui-même et sur ses sujets le courroux des divinités[3]. Pendant toute leur existence, les Chaldéens étaient hantés par la crainte d'offenser leurs dieux, et ils ne cessaient d'implorer le pardon de leurs péchés[4]. Mais le pécheur ne se rendait compte qu'il avait péché qu'en l'inférant de quelque calamité qui s'abattait sur lui et qu'il interprétait comme un châtiment divin. Peu importait de savoir ce qui motivait ce courroux, ni si la divinité offensée faisait preuve de justice[5]; et il n'est pas un des psaumes pénitentiels connus de nous qui indique que l'idée de péché ait compris les offenses faites par un homme à ses semblables. Il est vrai que la liste d'incantations « Shurpu » énumère, à côté des fautes contre les dieux et des transgressions cérémonielles, une quantité de délits d'ordre social comme causes possibles de la souffrance que l'incantation est censée éloigner. Au nom de l'affligé, l'exorciseur pose ces questions : — « A-t-il péché contre un dieu ? Est-il coupable contre une déesse ? Serait-ce une faute contre son maître ? A-t-il haï son frère aîné, méprisé père ou mère, insulté sa sœur aînée ? A-t-il donné trop peu, retenu trop[6]? A-t-il dit « non » pour « oui », « oui » pour « non » ?... A-t-il fixé une limite fausse ou n'en a-t-il pas fixé une juste ? A-t-il déplacé une borne, une limite, un territoire ? S'est-il approprié la maison de son prochain ? A-t-il approché

1. Tallqvist, Die assyrische Beschwörungsserie Maqlû, dans *Acta Soc. Scient. Fennicæ*, XX. 25, 28 *sq.*
2. Mürdter-Delitzsch, *op. cit.*, p. 37 *sq.* Maspero, *Dawn of Civilization*, p. 643, 674, 682 *sq.*
3. Jeremias, *Die babylonisch-assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode*, p. 46 *sq.* Maspero, *Dawn of Civilization*, p. 697, 705.
4. Voir Zimmern, *Babylonische Busspsalmen, passim.*
5. *Cf.* Jastrow, *op. cit.* p. 313 *sqq.*
6. Dans des transactions commerciales (*Jastrow*, *op. cit.* p. 291, n. 2).

la femme de son prochain ? A-t-il versé le sang de son prochain ? A-t-il dérobé les vêtements de son prochain ? » et ainsi de suite[1]. Mais rien ne me semble justifier la conclusion tirée de ces passages par Schrader et Zimmern, qui en infèrent qu'on supposait les dieux irrités contre les auteurs des délits énumérés[1]. Il me paraît tout à fait évident que les maux hypothétiquement associés aux outrages envers d'autres hommes étaient attribués non pas à l'activité vengeresse d'un dieu, mais aux malédictions de l'outragé. On prie les dieux, expressément, de soulager le malheureux suppliant des malédictions dont il souffre, soit qu'elles viennent d'un père, d'une mère, d'une sœur ou d'un frère aînés, d'un ami, d'un maître, d'un roi ou d'un dieu, soit qu'il ait approché un maudit, dormi dans son lit, pris place sur son siège, mangé à son plat ou bu dans sa coupe[2]. Ces incantations ne parlent nullement de pardon : elles énumèrent les causes possibles de souffrance tout simplement parce que nommer la cause véritable, c'est déjà, croit-on, un grand pas vers le soulagement[3]. Toutefois, certains des dieux sont invoqués en tant que juges. C'est souvent le cas de Shamash, le dieu soleil, « juge suprême du ciel et de la terre », qui, siégeant sur un trône en la chambre de jugement, reçoit les supplications des hommes[4]. Dans un hymne dédié à Sin, dieu de la lune, il est dit que « sa parole produit vérité et justice, si bien que les homme disent la vérité[5] ». Et l'on s'adresse au maître et seigneur du feu comme à un juge, qui brûle les malfaiteurs et annihile les méchants[6]; et celui qui le conjure lui demande de favoriser son droit[7], mais ceci n'implique peut-être pas davantage que ne laisse entendre cette invocation : « Mange mes ennemis, détruis ceux qui m'ont fait du mal[8] ! » Quant à un sanction morale après la mort, il n'en apparaît

1. Zimmern, *Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion*, Die Beschwörungstafeln Surpu, p. 3 *sqq*.
2. *Idem*, dans Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testamc t*, p. 612.
3. Zimmern, *Die Beschwörungstafeln Surpu*, II. 89-93, 99-104, p. 7, 23.
4. Voir Jastrow, *op. cit.* p. 292.
5. Tallqvist, *Maqlû*, II. 94. Zimmern, *Surpu*, II. 130, p. 9. *Idem*, *Babylonische Hymnen und Gebeten*, p. 13. Mürdter-Delitzsch, *op. cit.* p. 28. Schrader-Zimmern, *op. cit.* p. 368. Jastrow, *op. cit.* p. 71, 120, 209 *sqq*.
6. Zimmern, *Babylonische Hymnen und Gebete*, p. 12.
7. Tallqvist, *Maqlû*, I. 95 ; II. 70, 89, 116, 130, 131, 184.
8. *Ibid.* I. 14.
9. *Ibid.* I. 116 ; II. 120.

aucune trace dans la religion chaldéenne. Ceux qui ont gagné la faveur des dieux obtiennent leur récompense dès ce bas monde, sous forme de santé et de bonheur : mais aussitôt la mort cesse le contrôle des dieux. Les hommes vont tous, rois ou sujets, bons ou méchants, dans Aralû, le sombre domaine souterrain où règne Allatu avec sa reine Nergal, et où les trépassés sont condamnés à un éternel séjour dans un repos sans joie. Il est bien question d'une sorte de jugement, mais rien n'indique qu'il soit fondé sur des considérations morales[1]. D'après l'épopée de Gilgamesh, toutefois, le même sort n'est pas réservé à tous les morts. Ceux qui sont tombés dans une bataille jouiront, semble-t-il, de privilèges spéciaux, moyennant qu'ils soient convenablement ensevelis et qu'il y ait quelqu'un pour les assister à leur heure dernière et prendre soin d'eux après leur mort. Mais ceux dont le cadavre demeure sur le champ de bataille ne goûteront aucun repos dans la terre; et une faim dévorante consumera celui dont personne ne se soucie d'apaiser l'esprit[2].

Plus encore que la religion chaldéenne, celle de Zoroastre représente une lutte sans trêve contre les esprits mauvais. Ici, tout prend part au conflit, dans le ciel et sur la terre : c'est une guerre entre deux puissants souverains, Ahura Mazda et Angra Mainyu, et leurs forces respectives[3]. Tout ce qui contribue au bien de l'homme vient d'Ahura Mazda et travaille pour lui; tout ce qui contribue à son mal vient d'Angra Mainyu et travaille pour lui. Il est bien certain qu'en dernier ressort triompheront les puissances du bien : mais Angra Mainyu et sa bande ont beau avoir été vaincus, la lutte continue de faire rage. Ahura Mazda, qui est la source de tout ce qui est bon, est aussi le fondateur de l'ordre de l'univers, « le créateur de

1. Jeremias, *op. cit. passim*. Schrader-Zimmern, *op. cit.* p. 636 *sq.* Jastrow, *op. cit.* p. 565 *sqq.* Jensen, *op. cit.* p. 217 *sqq.*

2. Haupt, *Die zwölfte Tafel des babylonischen Nimrod-Epos*, dans *Beiträge zur Assyriologie*, I. 69 *sq.* Jensen, Das Gilgamis (Nimrod)-Epos, XII. 6, dans *Assyrisch-Babylonische Mythen und Epen*, p. 265.

3. D'après le *Vendîdâd* (I. 3 *sqq.*), Angra Mainyu oppose constamment ses créations à celles d'Ahura Mazda : mais on ne trouve pas encore cette idée dans les Gathas, où la méchanceté d'Ako Mainyu se borne à essayer de détruire la création du bien (voir Lehmann, *Zarathustra*, II. 75, 165).

l'ordre juste[1] ». Interrogé dans la Vendîdâd sur les règles de la vie, il a la bonté de répondre[2]; Darmesteter remarque que l'Avesta et le Pentateuque sont les deux seuls livres religieux, que l'on sache, où la législation descend du ciel sur la terre dans une série de conversations entre le législateur et son dieu[3]. La loi sacrée de Zoroastre enjoint la charité[4] et l'activité[5]; elle condamne le meurtre d'un croyant[6], l'avortement[7], le vol[8], le non-paiement des dettes[9], et, avec une insistance toute spéciale, le mensonge, la violation d'une promesse[10] et les rapports contre nature[11]. Mais les « bonnes pensées, paroles et actions » que l'on recommande surtout sont l'orthodoxie, la prière, le sacrifice; les péchés les plus graves sont l'apostasie, la transgression des règles de pureté cérémonielle, et les offenses envers les êtres sacrés. Il est moins criminel de tuer un homme que de mal nourrir un chien de berger : car le meurtrier s'en tire avec quatre vingt-dix coups, et le mauvais maître en reçoit deux cents[12]; quant à la mort d'un chien d'eau, elle se paie de dix mille coups[13]. Les coupables ne seront pas châtiés ici-bas seulement, mais aussi dans l'autre monde, car Ahura Mazda, « l'arbitre perspicace[14] », rend « le mal pour le mal, et d'heureuses bénédictions pour le bien[15] ». Les idées admises sur la vie future, incomplètes dans les Gathas, sont développées dans le Jeune Avesta, et trouvent leur expression complète dans les textes Pahlavi[16]. Celui qui a vécu pour Ahura Mazda aura un siège auprès de lui dans le ciel, où il demeurera, immarcescible et immortel, sans crainte et sans douleur, dans la gloire et le délice; l'âme du méchant, au contraire, sera torturée dans les ténèbres de l'enfer, « séjour des démons[17] ». Les bonnes

1. *Yasna*, XXXI. 7. Darmesteter, *Ormazd et Ahriman*, p. 19, 24, 88 etc.
2. *Vendîdâd*, XVIII. 13 *sqq*.
3. Darmesteter, dans *Sacred Books of the East*, IV (2e éd.), p. LVIII.
4. *Supra*, I. 549.
5. *Supra*, II. 263 *sq*.
6. *Vendîdâd*, III. 41; V. 14.
7. *Ibid*. XV. 9 *sqq*.
8. *Supra*, II. 60 *Yasna*, XI. 3.
9. *Vendîdâd*, IV. 1.
10. *Supra*, II. 90, 91.
11. *Supra*, II. 462.
12. *Vendîdâd*, IV. 40; XIII. 24; XV. 3.
13. *Ibid*. XIV. 1 *sq*.
14. *Yasna*, XXIX. 4.
15. *Ibid*. XLIII. 5.
16. *Cf*. Jackson, *Avesta Grammar*, I. p. XXVIII.
17. *Vendîdâd*, XIX. 28 *sqq*. *Yasts*, XXII. *Bundahis*, ch. XXX. *Dînâ-î Maînôg-î Khirad*, II. 123 *sqq*. ch. VII. *Ardâ Virâf*, ch. XVII. *Cf*. Geiger, *Civilization of the Eastern Irânians*, I. 101.

actions des vertueux et les mauvaises actions des méchants, sous la forme de vierges, viennent à leur rencontre sur le chemin d'enfer ou de paradis[1]. Mais la conduite que l'on a tenue de son vivant à l'égard de ses semblables n'est pas la seule déterminante de la destinée future. Il est dit : — « Celui qui veut saisir la céleste récompense, la saisira en offrant des dons à celui qui maintient la Loi[2]. » Et l'âme de celui qui récite la prière Ahuna Vairya de la manière prescrite, traverse le pont qui sépare ce monde de l'autre et parvient au plus élevé des paradis[3].

La religion védique nous présente à son tour un conflit entre dieux et démons, mais la lutte est trop inégale pour aboutir au dualisme de Zoroastre[4]. On impute diverses calamités à la volonté perverse des mauvais esprits, mais leur puissance est relativement faible, et les grands démons, tel Vrtra, sont représentés comme défaits et détruits par les dieux[5]. En revanche, l'un des grands dieux a lui-même un caractère de malignité accusée : c'est Rudra, dieu de la tempête[6], « aussi terrible qu'une bête sauvage[7] ». Mais si les hymnes adressés à ce dieu expriment surtout la crainte de ses dangereux traits et le désir d'éviter son courroux, on le supplie aussi, quelquefois, de donner ses bénédictions aux bêtes et aux gens[8]. A cette seule exception près, les dieux sont tous des êtres bienveillants[9], mais prompts, naturellement, à punir qui les offense. Varouna a établi le ciel et la terre, fait briller les corps célestes, fait couler les fleuves[10]. Il règne sur la nature, la gouverne par des lois fixes et immuables que les dieux mêmes doivent suivre[11]. Il sait et voit tout, car il est la lumière infinie et a pour œil le soleil[12]; et de concert avec Mithra il dissipe,

1. *Dînâ-î Maînôg-î Khirad*, II. 125, 167 *sqq.*
2. *Yasts*, XXIV. 30.
3. Geiger, *op. cit.* I. 73. Voir aussi *Yasts*, XII. 335; XXIV. 39, 47 *sq.*; Darmesteter, *Ormazd et Ahriman*, p. 28.
4. *Cf.* Barth, *Religions of India*, p. 13.
5. Oldenberg, *Die Religion des Veda*, p. 281. Macdonell, *Vedic Mythology*, p. 18.
6. Muir, *Original Sanskrit Texts*. V. 147. Barth, *op. cit.* p. 14. Macdonell, *op. cit.* p. 77.
7. Oldenberg, *op. cit.* p. 63, 281, 284. Macdonell, *op. cit.* p. 18. Bergaigne *La religion védique*, III. 152 *sqq.*
8. Macdonell, *op. cit.* p. 75 *sq.*
9. Oldenberg, *op. cit.* p. 60, 281. Macdonell, *op. cit.* p. 18.
10. *Rig-Veda*, VIII. 42. 1 ; I. 24. 10 ; VII. 87. 5 ; II. 28. 4.
11. *Ibid.* VIII. 41. 7. Macdonell, *op. cit.* p. 26. Bonenberger, *Der altindische Gott Varuna*, p. 38 *sqq.*
12. *Supra*, II. 582. Darmesteter, *Essais orientaux*, p. 126.

dit-on, et châtie le mensonge[1]. On a même représenté Varouna comme « le suprême souverain moral », mais peut-être les savants lui ont-ils attribué un sens moral plus complet que ne le font ressortir les hymnes[2]. Tout hymne à Varouna contient une prière implorant son pardon, mais rien n'indique qu'au nombre des péchés qui excitent son courroux figure la faute au sens ordinaire et moral du mot. Ce qui montre bien que les conceptions de péché et de faute morale ne sont pas identiques dans le Rig-Véda, c'est que l'on implore aussi d'Indra le pardon du péché[3] : or Indra ne favorise que ceux qui contribuent à son bien-être et qui détruisent les gens coupables de négliger son culte[4]. La religion védique est ritualiste au premier chef. L'homme pieux par excellence est, pour elle, celui qui fait abondamment couler le *soma*, et dont les mains sont toujours pleines de beurre; le réprouvé est celui qui se montre avare à l'égard des dieux[5]. Et tout comme les autres dieux, Varouna frappe de maladie ceux qui le négligent[6], et il faut pour l'apaiser des sacrifices et des prières[7]. Après la mort, les âmes de ceux qui ont pratiqué rigoureusement la pénitence[8], ou risqué leur vie dans la bataille[9], ou — par-dessus tout — prodigué les dons sacrificiels[10], s'en vont avec la fumée du bûcher vers le monde céleste, où les Pères habitent avec Yama — le premier homme qui mourut[11] — et Varouna, les deux rois qui règnent dans la béatitude[12]. Elles y goûtent une félicité sans fin parmi les dieux, vêtues de corps glorieux et buvant le céleste *soma* qui les rend immortelles[13]. Il y a pourtant différents degrés du bonheur dans cette demeure céleste. L'accomplissement de rites en l'honneur des mânes assure

1. Macdonell, *op. cit.* p. 26.
2. Macdonell, *op. cit.* p. 20, 26. Whitney, On the main Results of the later Vedic Researches in Germany, dans *Jour. American Oriental Soc.* III. 326. Roth, On the Morality of the Veda; *ibid.* III. 340 *sq.* Bergaigne, *op. cit.* III. 156. Darmesteter, *Essais orientaux*, p. 111. Bohnenberger, *op. cit.* p. 49 *sqq.*
3. Oldenberg, *op. cit.* p. 299.
4. *Ibid.* p. 282, 283, 300.
5. *Rig-Veda*, VIII. 31. Voir Barth, *op. cit.* p. 34; Kaegi, *Rigveda*, p. 29; Muir, *op. cit.* V. 20; Macdonell, *op. cit.* p. 18.
6. *Rig-Veda*, I. 122. 9.
7. *Ibid.* I. 24. 14.
8. *Ibid.* X. 154. 2.
9. *Ibid.* X. 154. 3.
10. *Ibid.* I. 125. 5 *sq.*; X. 107. 2; X. 154. 3. Muir, *op. cit.* V. 285. Oldenberg, *op. cit.* p. 356. Macdonell, *op. cit.* p. 167.
11. Muir, *op. cit.* V. 301.
12. *Rig-Veda*, X. 14. 7 *sq.* Barth, *op. cit.* p. 22 *sq.* Macdonell, *op. cit.* p. 165 *sqq.*
13. Zimmer, *Altindisches Leben*, p. 410 *sqq.* Barth, *op. cit.* p. 23. Macdonell, *op. cit.* p. 167 *sq.*

l'ascension des âmes vers un état plus parfait ; à la vérité, si on néglige les offrandes, les âmes ne vont pas du tout au ciel[1]. Une autre source de bonheur pour les morts est la piété avec laquelle ils se conduisirent de leur vivant ; car dans le séjour de félicité ils ne font qu'un avec leurs sacrifices et leurs dons, et reçoivent une récompense toute particulière de leurs dons aux prêtres[2]. Par contre, les âmes indignes sont tenues à l'écart de cette demeure par les chiens de Yama, qui gardent le chemin de son royaume[3]. Quant au sort réservé à ceux qui ne sont pas admis dans le ciel, les hymnes n'y font guère allusion. Zimmer et d'autres auteurs admettent qu'une race qui croit à la récompense future des bons doit logiquement croire au châtiment futur des méchants[4]. Autant que je le peux savoir, les seules traces d'une telle croyance qui apparaissent dans la littérature védique sont des requêtes aux dieux, ou de simples malédictions, pour obtenir que les méchants soient précipités dans de profonds et sombres souterrains[5]. Rien n'y indique que les dieux châtient de leur propre mouvement les méchants après leur mort.

A l'époque post-védique, le ritualisme prit encore plus d'importance. On représente parfois les dieux comme des êtres parfaitement indifférents à toute distinction morale, et on n'a pas de scrupule à leur attribuer les histoires les moins délicates[6]. D'après le Taittirîya Samhitâ du Yajur-Véda, celui qui veut faire du tort à un autre n'a qu'à dire à Sûrya, une des plus importantes divinités solaires[7] : — « Frappe un tel, et je te donnerai une offrande » ; Sûrya, pour avoir l'offrande, le frappera[8]. Çiva parent du dieu védique Rudra, nous est montré dans le Mahabharata revêtu de « formes » terribles, armé d'un trident, orné

1. Hopkins, *Religions of India*, p. 155. Oldenberg, *op. cit.* p. 535.
2. *Rig-Veda*, X. 14. 8 ; X. 154. 3. Oldenberg, *op. cit.* p. 535. Macdonell, *op. cit.* p. 168.
3. *Rig-Veda*, X. 14. 10 *sqq. Cf.* Zimmer, *op. cit.* p. 421 ; Hopkins, *op. cit.* p. 147.
4. Zimmer, *op. cit.* p. 418. Scherman, *Indische Visionslitteratur*, p. 123. *Idem*, Eine Art visionärer Höllenschilderung aus dem indischen Mittelalter, dans *Romanische Forschungen*, V. 569. Oldenberg, *op. cit.* p. 537.
5. *Rig-Veda*, IV. 5. 5 ; VII. 104. 3, 11, 17. *Atharva-Veda*, V. 19. 3, 12 *sqq.* XII. 4. 3, 36.
6. Barth, *op. cit.* p. 46 *sq.* Macdonell, *op. cit.* p. 76.
7. Barth, *op. cit.* p. 20.
8. *Taittirîya Samhitâ*, VI. 4 *sqq.* cité par Goblet d'Alviella, *Hibbert Lectures on the Origin and Growth of the Conception of God*, p. 85.

d'un collier de crânes. Il exige un culte sanglant, il est le chef des esprits pervers et des vampires, qui fréquentent les lieux d'exécution et de sépulture[1]. Vichnou, l'autre grand dieu de l'hindouïsme, moins farouche que Çiva, n'en est pas moins par un côté de son caractère un dieu inexorable[2]; et Krichna, tel que l'accepte le vichnouïsme, est un héros de ruse, dont la pureté morale laisse fort à désirer[3]. Le brahmanisme remplace en grande partie la religion par la magie, les rites eux-mêmes sont érigés au rang de divinités, et les prêtres deviennent les dieux des dieux[4]. Quant au point de vue auquel se placent ces hommes-dieux pour juger de la conduite humaine, il est indiqué dans le Satapatha-Brâhmana, où l'on déclare que l'argent payé aux prêtres vaut les sacrifices offerts aux dieux : il assure, lui aussi, la béatitude des offrants[5]. Les observances rituelles sont essentielles au bonheur de l'homme tant dans cette vie que dans la vie future, où l'attendent le paradis, l'enfer, ou la transmigration. L'immortalité, ou tout au moins la longévité, est promise dans les Brâhmanas à ceux qui comprennent et pratiquent les rites sacrificiels : les autres partent pour l'autre monde avant le terme naturel de la vie et, après avoir été pesés dans une balance, ils sont traités d'après leur conduite[6]. Une autre condition de salut, c'est de répéter les textes sacrés un certain nombre de fois[7], et peu à peu se fait jour cette doctrine qu'une seule invocation du nom divin efface toute une vie d'iniquité. D'où l'importance qui s'attache, déjà dans la Bhagavad Gîtâ, à la dernière pensée qui précède la mort; et d'où l'idée d'atteindre pleinement possession de cette pensée par un acte de suicide[8]. D'après les Pouranas, il suffit même, pour le plus infâme criminel, de prononcer par hasard, à l'heure de la mort, quelques syllabes de ces noms : Çiva ou Vichnou,

1. Barth, *op. cit.* p. 159, 164.
2. *Ibid.* p. 174.
3. *Ibid.* p. 172.
4. *Supra*, II. 638 *sq.*
5. *Satapatha-Brâhmana*, II. 2. 2. 6.
6. Weber, Eine Legende des Çatapatha-Brâhmana über die strafende Vergeltung nach dem Tode, dans *Zeitschr. d. Deutschen Morgenländischen Gesellsch.* IX. 238 *sq.* Voir aussi Macdonell, *op. cit.* p. 168; Hopkins, *op. cit.* pp. 190, 193; *Vishnu Purana*, p. 44.
7. *Aitareya Brahmanam*, II. 17.
8. *Bhagavad Gîtâ*, ch. VIII. Barth, *op. cit.* p. 228.

pour obtenir le salut[1]; et dans la préface au Prem Sagar, qui représente la religion actuelle des Hindous, il est dit que ceux qui célèbrent même inconsciemment la grandeur de Krishn Chand seront récompensés par la béatitude éternelle, tout de même que l'on acquerrait la vie éternelle en buvant le breuvage d'immortalité, même si l'on ignorait ce qu'on boit[2]. Par contre, « d'après les Ecritures hindoues, quelle qu'ait pu être la vie d'un homme, s'il ne meurt à portée d'un fleuve sacré sur les rives duquel on brûle son corps, ou tout au moins à portée d'un peu d'eau représentant le fleuve; ou, supposé qu'il y ait impossibilité à cela, si l'on n'y jette pas quelque partie de son corps, — son esprit est voué à errer misérablement, incapable d'obtenir le bonheur pour lequel il a tant travaillé et souffert dans sa vie[3] ». En même temps, les livres sacrés de l'Inde ne laissent pas d'enseigner un grand nombre de devoirs sociaux : humanité, même envers les ennemis[4] et les esclaves[5], piété filiale[6], charité[7], hospitalité[8], véracité[9]. Dans les Soutras commence à percer une doctrine qui déclare insuffisante l'observance rituelle, si l'on n'y joint la pratique des vertus morales, pour cueillir le fruit essentiel du sacrifice[10]. Mais cette doctrine, singulièrement affranchie, ne s'embarrasse guère d'allusions à la justice des dieux. Dans les Oupanichads et dans les livres bouddhiques, elle se formule nettement par l'idée du *karma*, suivant laquelle tout acte de l'âme, bon ou mauvais, produit inéluctablement, naturellement, jusqu'au bout, ses effets de douceur ou d'amertume, sans qu'aucune divinité intervienne pour mesurer la récompense ou le châtiment[11].

Le Bouddha ne fonda pas son système sur une croyance quelconque en des dieux : aussi n'y assigne-t-il aucune place au rituel, ni au péché en tant qu'offense à un être

1. Barth, *op. cit.* p. 228.
2. *Prem Sagar*, p. 56. *Cf.* Wilson, dans *Vishnu Purana*, p. 210, n. 13; *Idem*, Religious Sects of the Hindus, dans *Asiatic Researches*, XVI. 115.
3. Wilkins, *Modern Hinduism*, p. 439 *sq.*
4. *Supra*, I. 350 *sq.*
5. *Supra*, I. 684.
6. *Supra*, I. 608.
7. *Supra*, I. 547, 548.
8. *Supra*, I. 575.
9. *Supra*, II. 88-90.
10. Barth, *op. cit.* p. 49. Voir, par exemple, *Apastamba*, I. 7. 20. 1 *sqq.*; I. 8. 23. 6.
11. Barth, *op. cit.*, p. 77, 78, 115 *sq.* M ller, *Anthropological Religion*, p. 301. *Dhammapada*, I. 1 *sq.* Rhys Davids, *Hibbert Lectures on the History of Buddhism*, p. 85. Oldenberg, *Buddha* p. 289. Hopkins, *op. cit.* p. 319 *sq.*

surnaturel. Celui-là est le prêtre véritable, qui est pur dans son cœur, non celui qui connaît les Védas : les Védas ne sont rien et les prêtres ne comptent qu'autant qu'ils valent moralement[1]. S'il est un pouvoir supérieur dont l'authentique bouddhiste puisse être dit adorateur, c'est l'ordre moral qui ne manque jamais de se manifester dans la loi de cause et d'effet. Mais les adeptes du Bouddha ne se montrèrent pas si métaphysiciens, et « les nuages revinrent après la pluie ». Les anciens dieux du brahmanisme furent restaurés; le Bouddha lui-même, déifié, reçut les attributs de l'omniscience et de l'éternité; le bouddhisme s'incorpora la plupart des divinités et démons locaux des nations qu'il cherchait à convertir[2]. Après avoir été, dans l'origine, une doctrine métaphysique et morale, il se transforma ainsi en une religion pleine de ritualisme et — ajoutons-le — surabondamment imprégnée de magie. Dans le lamaïsme, en particulier, le rite acquiert une importance de premier ordre : nous y observons des services pompeux ressemblant de très près à ceux de l'Eglise romaine, litanies et chant, offrandes et sacrifice[3]. Et le murmure de certaines formules mystiques, et la répétition de certaines brèves prières, y sont recommandés comme des moyens beaucoup plus efficaces que la vertu morale pour gagner le glorieux séjour céleste de l'éternelle béatitude, le paradis du fabuleux Bouddha rayonnant la lumière infinie[4]. De même, en Chine, les propagateurs du bouddhisme « ne se montrèrent rien moins que rigoureux en matière d'obligation morale. Il suffisait, pour expier les péchés, d'offrandes aux idoles et aux prêtres. Un temple bâti en l'honneur de Fo, et richement doté, c'était assez pour laver toute souillure, pour servir de vestibule aux demeures bien heureuses du Bouddha[5]. »

Dans la religion nationale de Chine, le dieu du ciel, Shang-te, est l'être suprême, créateur et souverain de

1. Hopkins, *op. cit.* p. 319.
2. Waddell, *Buddhism in Tibet*, p. 126, 325 *sq.* Griffis, *Religions of Japan*, p. 187, 207. Davis, *China*, II. 51.
3. Waddell, *op. cit.* p. 421, 476.
4. *Ibid.* p. 142, 148, 573.
5. Gutzlaff, cité par Davis, *op. cit.* II. 51. *Cf.* Edkins, *Religion in China* p. 150.

l'univers, dont la puissance est sans borne et dont la vue, embrassant également le passé, le présent et l'avenir, pénètre jusqu'aux replis les plus secrets du cœur[1]. Il est l'auteur et le soutien de l'ordre du monde, non seulement physique, mais moral : il surveille la conduite des hommes, récompense les bons et châtie les méchants[2]. Il semble parfois se complaire aux effets d'épouvante : calamités publiques, irrégularité des saisons..., mais ce ne sont là que de salutaires avertissements, faits pour appeler les hommes au repentir[3]. Le culte que l'on offre à Shang-te est froid et cérémonieux. Les règles du cérémonial ont leur origine au ciel, et leur mouvement parvient jusqu'à la terre : si on les abandonne, c'est « la ruine des états, la destruction des familles, la mort des individus[4] ». Les Chinois inclinent à mettre sur le même pied le ritualisme et la morale sociale. Confucius tout le premier, encore qu'il dénonçât l'hypocrisie, se soumettait humblement aux règles des cérémonies : à ses yeux, toutefois, la moralité importait infiniment plus que la religion. Il évitait rigoureusement l'appellation personnelle de Dieu, et n'employait que le terme abstrait : le Ciel. Il admettait l'existence d'êtres spirituels, il allait jusqu'à leur sacrifier[5] : mais, questionné sur des points de religion, il gardait un silence systématique[6]. Les devoirs religieux n'occupent dans son système qu'une place insignifiante. « Se vouer de tout cœur aux devoirs que l'on a envers les hommes; et tout en respectant les êtres spirituels, se tenir plutôt éloigné d'eux; telle est la vraie sagesse[7] ». La prière est inutile, car le Ciel n'intervient pas activement dans les affaires de l'âme humaine; celle-ci a été douée de bonté dès sa naissance, il ne tient qu'à elle d'en faire sa nature; récompenses et châtiments ne

1. Legge, *Notions of the Chinese concerning God*, p. 33, 34, 100 *sq. Idem*, *Chinese Classics*, I. 98. Staunton, *Inquiry into the proper Mode of rendering the Word « God » in translating the Sacred Scriptures into the Chinese Language*, p. 8 *sq.* Douglas, *Confucianism and Taouism*, p. 77, 82.

2. Doolittle, *Social Life of the Chinese*, II. 272. Legge, *Chinese Classics*, I. 98; III. 46. Smith, *Proverbs of the Chinese*, p. 40. Boone, *Essay on the proper rendering of the Words Elohim and θέος into the Chinese Language*, p. 55. *Indo-Chinese Gleaner*, I. 162. Davis, *op. cit.* II. 26, 34. Douglas, *op. cit.* p. 77, 78, 83.

3. Staunton, *op. cit.* p. 9, Legge, *Chinese Classics*, III. 46 *sq.*

4. *Lî-Kî*, VII. 4. 5 *sq.*

5. *Lun-Yü*, III. 12. 1; X. 8. 10.

6. *Ibid.* VII. 20. *Cf.* Réville, *La religion chinoise*, p. 326.

7. *Lun-Yü*, VI. 20.

sont que le résultat naturel, ou providentiel, de la conduite de chacun[1]. Quant aux châtiments après la mort, Confucius n'en dit mot, bien qu'il assure qu'il y aura pour les bons des récompenses et une particulière dignité[2]. C'est le bouddhisme qui a introduit en Chine l'idée de châtiments futurs[3].

Les dieux de la Grèce antique étaient, somme toute, des êtres bienfaisants, dispensateurs de bénédictions à ceux qui captaient leur bon vouloir. Zeus protège la vie de la famille, de la cité, de la nation ; c'est un dieu de victoire et de paix victorieuse. C'est lui qui rassemble les armées contre Troie, qui sauve la Grèce de la Perse ; il fait atterrir les vaisseaux, il est « celui qui écarte le mal[4] ». Mais ni lui, ni les autres dieux, n'accordent leurs faveurs pour rien : Xénophon dit qu'ils aident de leurs bons conseils ceux qui leur offrent un culte régulier[5] ; mais que, si on les néglige, ils en tirent vengeance[6]. Ils châtient sévèrement les offenses, même accidentelles, contre leurs personnes[7], et il n'est pas rare qu'ils montrent une malveillance active en poussant les hommes au péché[8], ou qu'ils leur fassent du mal simplement par envie[9]. A bien d'autres égards encore, ils ne sont pas précisément des modèles de moralité, mais ils n'en paraissent pas moins qualifiés pour administrer la justice, de même que, chez les hommes, un juge n'est pas supposé perdre tout respect du droit parce que lui-même, dans sa vie privée, viole en quelque point la loi morale[10]. « Pour les grands crimes », dit Hérodote, « il y a de grands châtiments en réserve aux mains des dieux[11] ». Dikè, ou la Justice, la terrible vierge, « qui souffle contre ses

1. Douglas, *op. cit.* p. 78. Legge, *Religions of China*, p. 300. Réville, *op. cit.* p. 645.
2. Legge, *op. cit.* p. 115, 299 *sq.* Réville, *op. cit.* p. 345.
3. *Indo-Chinese Gleaner*, III. 288. Edkins, *op. cit.* p. 83, 87 *sqq.* Smith, *Proverbs of the Chinese*, p. 227.
4. Farnell, *Cults of the Greek States*, I. 59-61, 83, 107. Vischer, *Kleine Schriften*, II. 352 *sq.* Preller, *Griechische Mythologie*, I. 146 *sqq.*
5. Xénophon, *Hipparchicus*, IX. 9 ; *Cyropædia*, I. 6. 46.
6. *Idem*, *Anabasis*, V. 3. 13 ; VII. 8. 4.
7. Nägelsbach, *Die nachhomerische Theologie des griechischen Volksglauben*, p. 331 *sqq.*
8. Schmidt, *Die Ethik der alten Griechen*, I. 231 *sqq.*
9. *Ibid.* I. 79 *sqq.*
10. *Cf.* Nägelsbach, *Homerische Theologie*, p. 288, 317 *sqq.* ; Schmidt, *op. cit.* I. 48 *sq.* Maury, *Histoire des religions de la Grèce antique*, I. 342 ; Gladstone, *Studies on Homer*, II. 384.
11. Hérodote, II. 120.

ennemis un courroux destructeur[1] », est représentée tantôt comme la fille, tantôt comme la compagne de Zeus qui voit tout[2]; et, ainsi que l'observe Welcker, Zeus n'était pas seulement un dieu au milieu des dieux, mais aussi la divinité par excellence et *in abstracto*[3]. Nous avons déjà signalé que, dès les temps antiques, tuer un homme de son propre sang constituait une offense contre Zeus, qui tombait sous la vengeance des Erinyes; et que, plus tard, toute espèce d'effusion de sang, si la victime avait le moindre droit dans la cité, devint un péché qui exigeait purification[4]. Zeus protégeait les hôtes et les suppliants[5], il punissait les enfants qui faisaient des reproches à leurs parents âgés[6], il veillait sur le bien de la famille[7], il protégeait les bornes[8]; n'aimait pas le mensonge et châtiait le parjure[9]. D'après des croyances plus anciennes, la rétribution était exclusivement limitée à l'existence terrestre; et si le coupable lui-même y échappait, le châtiment de son acte retombait sur un de ses descendants[10]. Le transfert de Ménélas dans les plaines élyséennes, dont parle l'Odyssée[11], ne fut pas une récompense de sa vertu — d'autant qu'il ne brillait spécialement par aucune des vertus homériques — mais un privilège dû au fait qu'il avait épousé Hélène, fille de Zeus[12]; et si le parjure subissait les tourments de l'Hadès[13], c'était pour la simple raison qu'il avait lui-même invoqué ces tortures dans son serment[14]. Plus tard, la doctrine de la rétribution après la mort n'apparaît pas seulement dans les spéculations de penseurs isolés, nous la rencontrons dans la croyance populaire[15], mais il ne semble exister aucun lien entre celle-ci et l'idée d'une justice olympienne[16]. Dans le monde au delà du tombeau, les âmes sont jugées par des juges

1. Eschyle, *Choephoræ*, 949 *sqq*.
2. *Ibid*. 949. Hésiode, *Opera et dies*, 256 (254). Usener, *Götternamen*, p. 197. Farnell, *op. cit*. I. 71. Darmesteter, *Essais orientaux*, p. 106 *sq*.
3. Welcker, *Griechische Götterlehre*. I. 181.
4. *Supra*, I. 386, 387.
5. *Supra*, I. 575 *sq*., 581.
6. *Supra*, I. 619.
7. *Supra*, II. 60.
8. *Supra*, II. 60.
9. *Supra*, II. 113, 119.
10. *Supra*, I. 52 *sq*.
11. *Odyssée*, IV. 561 *sqq*.
12. *Cf*. Rohde, *Psyche*, p. 74
13. *Iliade*, III. 278 *sq*.; XIX. 259 *sq*.
14. *Cf*. Rohde, *op. cit*. p. 60.
15. Schmidt, *op. cit*. I. 99 *sqq*. Nägelsbach, *Nachhomerische Theologie*, p. 35 *sq*.
16. Schmidt, *op. cit*. I. 104.

spéciaux[1]. Eschyle dit en terme exprès que c'est un autre Zeus qui y rend la justice[2]. Pour lui, l'Hadès, avec les puissances qui y règnent, existe uniquement comme le lieu où sont châtiés les méchants, mais il n'a pas un mot d'espérance pour les vertueux[3]; et d'autres écrivains encore trouvent beaucoup plus de choses à dire sur les châtiments futurs que sur les récompenses[4]. Au premier rang des offenses qui sont punies dans l'Hadès viennent, avec le parjure[5], les outrages aux parents[6] et aux hôtes[7]; donc précisément les offenses qui, dans le monde des vivants, sont l'objet des pires malédictions[8]. D'après Eschyle, la rétribution commencée ici-bas par les Erinyes — malédictions personnifiées — se poursuit dans le monde souterrain : où, d'après Pythagore, les Erinyes maintiennent enchaînées, sans espoir de délivrance, les âmes non purifiées[9]. Nous apprenons en outre que, dans leurs tableaux des méchants après la mort, les peintres présentaient des figures allégoriques de malédictions[10]. De tous ces faits je conclus que la notion des châtiments dans l'Hadès n'est pas issue d'une foi en la justice des dieux, mais de l'idée que l'efficacité d'une malédiction persiste au delà du tombeau : idée que nous avons rencontrée déjà dans les textes védiques comme chez certains sauvages, et dont le châtiment supposé du parjure dans l'Hadès n'est qu'un cas particulier[11]. Touchant les dieux, ajoutons que l'opinion que s'en faisait le vulgaire n'était pas admise par tous. Euripide affirme qu'il ne faut pas prendre à la lettre les légendes qui les concernent, quand elle tendent à obscurcir les notions humaines du bien et du mal[12]. «Je pense, dit-il, qu'aucun des dieux n'est mauvais[13] »; « si les dieux

1. Schmidt,. *op. cit*. I. 101.
2. Eschyle, *Supplices*, 230 *sq.*
3. *Cf.* Westcott, *Essays in the History of Religious Thought*, p. 87.
4. Schmidt, *op. cit.* I. 101 *sq.*
5. Aristophane, *Ranæ*, 150, 275.
6. Eschyle, *Eumenides*, 175, 267 *sqq.*, 335 *sqq.* Pausanias, X. 28. 4 *sq.* Aristophane, *Ranæ*, 147-150, 274.
7. Eschyle, *Eumenides*, 269 *sq.* Aristophane, *Ranæ*, 147 *sq.*
8. Voir *supra* I. 580, 581, 618 *sq.*
9. Diogène Laërce, *De vitis philosophorum*, VIII. 1. 31.
10. Démosthène (?), *Contra Aristogitonem oratio*, I. 52.
11. Les Arabes de l'Oulád Bou 'Azîz, au midi du Maroc, tiennent qu'il y a trois classes de gens infailliblement voués à l'enfer : ceux qui ont été maudits par leurs parents, ceux qui ont commis un homicide contraire à la loi, ceux qui ont brûlé du blé. Chaque grain, disent-ils, maudit qui le brûle.
12. *Cf.* Westcott, *op. cit.*, p. 104.
13. Euripide, *Iphigenia in Tauris*, 391.

font quoi que ce soit de vil, ce ne sont pas des dieux[1] ». Platon s'élève contre cette idée populaire que la divinité pousse des hommes au crime[2], qu'elle est capable d'envie[3], ou que les malfaiteurs peuvent éviter des châtiments divins en achetant les dieux par des sacrifices[4]. Dieu est bon, il ne veut jamais de mal à personne; et si les méchants sont malheureux, c'est qu'ils ont besoin d'être châtiés, et que le châtiment de Dieu est pour eux un bienfait[5]. Plutarque à son tour affirme avec beaucoup de force que Dieu est parfaitement bon, et ne manque surtout ni de justice ni d'amour, « les deux vertus les plus belles, et qui conviennent le mieux à la divinité[6] ».

Les dieux des Romains étaient, dans l'ensemble, des êtres sans vie, et peu sympathiques. Il en était même de pernicieux, comme le dieu de la Fièvre qui avait son temple sur le mont Palatin; et le dieu de la Mauvaise Fortune, dont l'autel se dressait sur l'Esquilin[7]. Les rapports entre les dieux et leurs adorateurs étaient froids, cérémonieux, tout de légalité. L'essentiel était de respecter « la paix des dieux », ou, une fois rompue, de la rétablir[8]. On se rendait les dieux propices par la « sainteté » et la « piété[9] ». Mais la sainteté consiste à savoir « comment nous devons les adorer », et la piété n'est que « la justice envers les dieux », une façon de leur rendre les bienfaits reçus; Cicéron demande : — « Quelle piété doit-on à un être dont on ne reçoit rien[10] ? » On distinguait la loi divine, *fas*, et la loi humaine, *jus*. A la première ressortissaient, avec les rites religieux, les devoirs envers les morts et même envers certains vivants[11]. Les offenses contre les parents étaient vengées par les *divi parentum*[12]; au devoir d'hospitalité veillaient les *dii hospitales* et Jupiter[13]; les bornes étaient

1. *Idem*, *Bellerophon*, 17 (*Fragmenta*, 300).
2. Plato, *Respublica*, II. 379 *sq*.
3. *Idem*, *Phædrus*, p. 247. *Idem*, *Timæus*, p. 29.
4. *Idem*, *Respublica*, II. 364 *sqq*. *Idem*, *Leges*, X. 905 *sqq*.; XII. 948.
5. *Idem*, *Respublica*, II. 379 *sq*. *Cf*. Eschyle, *Agamemnon*, 176 *sqq*.
6. Plutarque, *De defectu oraculorum*, 24. Voir aussi *Idem*, *De adulatore et amico*, 22.
7. Cicéron, *De natura deorum*, III. 25.
8. Leist, *Græco-italische Rechtsgeschichte*, p. 219 *sqq*. Granger, *Worship of the Romans*, p. 217.
9. Cicéron, *De officiis*, II. 3.
10. *Idem*, *De natura deorum*, I. 41.
11. Sur la distinction entre *fas* et *jus* voir von Jhering, *Geist des römischen Rechts*, I. 258.
12. *Supra*, I. 619 *sq*.
13. *Supra*, I. 576, 581.

protégées par Jupiter Terminalis et Terminus[1]; enfin Jupiter, Dius Fidius et Fidès étaient les gardiens de la foi jurée[2].

Le dieu d'Israël était un puissant protecteur de son peuple élu, mais aussi un maître sévère, qui inspirait plus de crainte que d'amour. A l'époque pré-prophétique tout au moins, ce n'était pas un modèle de bonté. Il avait des caprices incompréhensibles, son courroux ressemblait « plus à la violence insensée d'une nature irritable qu'à l'indignation raisonnable d'une personnalité moralisée[3] », ainsi qu'il appert par exemple de cette idée de David que la haine injuste de Saül était due peut-être à une excitation de Dieu[4]. D'ailleurs, sa sévérité veillait aussi bien sur les rapports des hommes entre eux. Elle se tournait contre les enfants irrespectueux envers leurs parents, contre les meurtriers, les adultères, les voleurs, les faux témoins, — bref le droit criminel tout entier constituait une révélation du seigneur. Il était encore le protecteur des pauvres et des nécessiteux[5], voire celui des étrangers[6]. Mais les Dix Commandements donnent le pas aux offenses contre Dieu sur les offenses contre les hommes. Les rites religieux étaient sur le même pied que les règles de moralité sociale; négliger la circoncision, éluder un précepte de pureté cérémonielle, ou violer le sabbat c'était mériter le châtiment des plus grands crimes[7]. « Pour l'homme ordinaire », dit Wellhausen, « ce n'étaient pas les actes moraux, mais les actes liturgiques, qui paraissaient vraiment religieux[8] » Mais les prophètes exprimèrent une opinion bien différente. Ils soulignèrent l'opposition entre le vice du cœur et l'observance extérieure des rites[9]. Dieu, dirent-ils, ne désire pas le sacrifice, mais la pitié[10], et il déteste le culte hypocrite que lui rend Israël, avec ses

1. *Supra*, II. 60 *sq*.
2. *Supra*, I. 93 *sq*. 119. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, p. 48, 103, 104, 123 *sq*.
3. Montefiore, *Hibbert Lectures on the Religion of the Ancient Hebrews*, p. 38.
4. *I Samuel*, XXVI. 19.
5. *Supra*, I. 549 *sq*., 562.
6. *Supra*, I. 576.
7. Montefiore, *op. cit.* p. 327, 470. Kuenen, *Religion of Israel*, II. 276.
8. Wellhausen, *Prolegom na to the History of Israel*, p. 468.
9. *Cf*. Caird, *Evolution of Religion*, II. 119.
10. *Osée*, VI. 6.

jours de fête et ses assemblées solennelles[1] : le jeûne véritable consiste à faire ce qui est moralement bien[2]. A leurs yeux la justice était l'attribut fondamental de Iahveh ; et, quand il châtiait Israël, ce n'était plus dans un accès de colère sans lien avec les méfaits de son peuple, c'était une forme essentielle de sa justice[3]. Toutefois, comme le remarque Halévy, les conceptions vraiment nationales des Hébreux n'étaient pas celles qu'exprimaient les Prophètes : elles en étaient l'opposé[4]. Le code sacerdotal post-prophétique insista plus que jamais sur l'importance du rituel.

L'opposition au ritualisme, inaugurée par les prophètes, atteignit son apogée avec le Christ. Ce n'est pas l'impureté extérieure qui souille les hommes : ce sont les pensées et les actions mauvaises[5]. « Il est permis de faire du bien les jours de sabbat[6]. » Ceux dont la justice ne surpasse celle des scribes et des pharisiens, ceux-là n'entreront pas au royaume des cieux[7]. Le premier commandement, et le plus grand, est celui qui ordonne d'aimer Dieu ; mais le second, qui ordonne d'aimer le prochain comme soi-même, « lui est semblable[8] ». Pourtant il y a dans le Nouveau Testament des passages d'après lesquels il semble que le jugement de Dieu sur les hommes soit déterminé par le dogme théologique[9]. Le seul péché qui ne se puisse pardonner, ni en ce monde, ni dans l'autre, c'est le blasphème contre le Saint-Esprit[10] ; et l'on pose la croyance en Jésus comme condition indispensable du salut[11]. Selon Saint Paul, l'homme est justifié par la seule foi, sans les œuvres de la loi[12]. Cette doctrine, qui fait dépendre le salut de la croyance à Jésus comme Messie, a eu une influence durable sur la théologie chrétienne ; et, avec certains autres dogmes, elle a contribué à ce curieux désaccord

1. *Amos*, V. 21 *sqq*.
2. *Isaïe*, LVIII. 6 *sqq*.
3. *Cf*. Montefiore, *op. cit*. p. 122 *sq*.
4. Halévy, *Mélanges de critique et d'histoire relatifs aux peuples sémitiques*, p. 371.
5. *St. Matthieu*, XV. 19 *sq*. *St. Marc*, VII. 6 *sqq*.
6. *St. Matthieu*, XII. 12.
7. *St. Matthieu*, V. 20.
8. *Ibid*. XXII. 37 *sqq*.
9. Toy, *Judaism and Christianity*, p. 82 *sq*.
10. *St. Matthieu*, XII. 31 *sq*. *St. Marc*, III. 28 *sq*.
11. *St. Marc*, XVI. 16. *St. Jean*, III. 18, 36 ; VIII. 24.
12. *Romains*, III. 28.

entre les notions de justice divine et humaine, qui a jusqu'ici caractérisé l'Eglise chrétienne en ses principales ramifications.

Quelques-uns des premiers Pères affirmaient que l'intervention et les souffrances du Christ suffisaient par elles-mêmes, sans aucune autre condition, pour sauver toutes les âmes, et vider à jamais les enfers[1]; mais cette théorie ne devint jamais populaire. D'après la doctrine de Saint Augustin, que devait ratifier sur ce point la théologie calviniste, les bénéfices de l'expiation sont réservés à ceux que Dieu, dans sa volonté souveraine, a choisis arbitrairement de toute éternité, en sorte que la foi et la conversion n'ont pas pour effet de sauver l'âme, mais simplement de la convaincre qu'elle est sauvée. Une troisième théorie — celle de Pélage, d'Arminius, de Luther — attribue aux souffrances du Christ une efficacité conditionnelle, qui dépend de la foi qu'a chacun en l'expiation par substitution, d'où il suit que quiconque ne possède pas cette foi, pour une raison ou pour une autre, est exclu du salut. Une quatrième doctrine — que les Pères se mirent de bonne heure à échafauder et qui fut adoptée par l'Eglise romaine, ainsi que par les représentants de l'Eglise épiscopale restés logiques avec eux-mêmes — proclame que le pouvoir de souffrance substituée du Christ est passé à l'Eglise, hiérarchie sacerdotale, pour lui permettre de sauver ceux qui font confession de son autorité et profession de ses rites, tandis que périssent tous les autres. Les membres de certaines sectes — tels les Unitaires, ou les « chrétiens libéraux », qui ne se sentent liés par les dogmes d'aucun credo particulier — sont les seuls chez qui nous trouvions l'opinion qu'une âme libre, ayant le choix entre le bien et le mal de par les lois immuables établies par le Créateur, est sauvée ou perdue selon l'exacte mesure et durée de sa participation à l'un ou à l'autre[2].

Ainsi, d'après les doctrines maîtresses du christianisme, le sort des hommes par delà le tombeau dépend de tout

1 Alger, *History of the Doctrine of a Future Life*, p. 550-552, 563. Farrar, *Mercy and Judgment*, p. 58 *sq*.

2. Alger, *op. cit.* p. 553 *sqq*.

autre chose que de ce qui s'appelle, pour la conscience morale, vice ou vertu. Tous sont voués à la mort et à l'enfer par suite du péché d'Adam; et s'ils ne sont absolument prédestinés, leur salut n'est possible que par une foi sincère en l'expiation du Christ et par la grâce sacramentelle dûment reçue des mains du prêtre. Si, pour des raisons intellectuelles ou morales, on n'accepte pas le dogme de l'expiation, ou si l'on ne reconnaît pas l'autorité d'une hiérarchie exigeante, on est soumis aux plus terribles châtiments pour le péché commis par le plus lointain ancêtre; il en va de même des innombrables millions de païens qui n'ont même pas eu la moindre chance d'embrasser le christianisme. On trouve Luther exceptionnellement audacieux d'exprimer l'espoir que « notre cher Dieu aurait pitié de Cicéron, et d'autres dans son cas[1] ». Dans la Confession de Foi de Westminster est déclarée « très pernicieuse et détestable » l'opinion suivant laquelle ceux qui ne professent pas le christianisme peuvent être sauvés[2]. Et dans le Catéchisme Supérieur émanant des mêmes ecclésiastiques, il est dit expressément : — « Ceux qui, n'ayant jamais ouï l'Evangile, ne connaissent pas Jésus-Christ et ne croient pas en lui, ne peuvent être sauvés, quelque diligence qu'ils apportent à conformer leurs vies aux lumières de la nature ou aux lois de telle religion qu'ils professent[3]. » Cette doctrine a encore aujourd'hui de nombreux adhérents[4], mais il est clair qu'une opinion plus libérale au sujet des païens vertueux a gagné du terrain[5]. Quant aux chrétiens eux-mêmes, la damnation éternelle était promise à qui commettait quelque erreur dans sa croyance touchant les objets comme le gouvernement de l'Eglise, la trinité, la transsubstantiation, le péché originel, la prédestination[6]. Au dix-septième siècle, un thème courant sous le plume de certains écrivains catholiques était celui-ci : — « Le protestantisme impéni-

1. Farrar, *op. cit.* p. 146.
2. *Confession of Faith*, X. 4.
3. *Larger Catechism*, Answer to Question 60.
4. Farrar, *op. cit.* p. 146 *sq.*
5. Prentiss, Infant Salvation, dans *Presbyterian Review*, IV. 576. Voir les expressions antérieures de cette croyance dans Abbot, Literature of the Doctrine of a Future Life, Appendice à Alger, *History of the Doctrine of a Future Life*, 859, 863, 865.
6. Abbot, *loc. cit.* p. 863.

tent détruit le salut[1] »; et les protestants, de leur côté, accusaient Du Moulin de coupable faiblesse parce qu'il admettait que certains catholiques pouvaient échapper aux tourments de l'enfer[2]. Nathanael Emmons, le sage de Franklin, n'hésite pas à dire qu' « il est absolument nécessaire, pour être sauvé, d'approuver la doctrine de réprobation[3] ».

Outre les païens, il est une autre catégorie de créatures humaines que la théologie chrétienne a condamnées à l'enfer sans qu'il y ait faute de leur part : ce sont les petits enfants morts sans baptême. On a cru de très bonne heure que l'eau baptismale possédait le pouvoir magique d'effacer le péché[4]; et dès l'époque de Saint Augustin il a paru si indispensable au salut, que tout nouveau-né, mourant sans avoir pris « le bain de régénération », passait pour à jamais perdu[5]. Saint Augustin admettait que le châtiment de ces enfants était d'une nature aussi douce que possible[6], mais d'autres se montrèrent plus sévères: Saint Fulgence vouait « aux peines éternelles du feu qui ne s'éteint point jusqu'aux enfants qui mouraient dans le sein de leur mère[7] ». Toutefois, cette idée que les enfants non baptisés méritaient les tortures de l'enfer fit place peu à peu à une conception moins inhumaine. Vers le milieu du douzième siècle, Pierre Lombard établit que le châtiment propre du péché originel, quand nul péché personnel ne s'y vient ajouter, est le « châtiment de privation » — privation du ciel et de la contemplation de Dieu — mais non le « châtiment des sens » : savoir, la torture positive. Cette doctrine fut confirmée par Innocent III et partagée par la grande majorité des docteurs, qui supposèrent l'existence de limbes, *infernus puerorum*, où les enfants morts sans baptême résideront sans endurer de tourments. Mais

1. Wilson, *Charity Mistaken, with the Want whereof Catholickes are unjustly charged, for affirming... that Protestancy unrepented destroys Salvation.*
2. Abbot, *op. cit.* p. 860.
3. Emmons, *Works*, IV. 33.
4. Tertullien, *De baptismo*, 1 *sqq.* Harnack, *History of Dogma*, I. 206 *sq.*; II. 227. Stanley, *Christian Institutions*, p. 16. Lewis, *Paganism surviving in Christianity*, p. 72, 73, 129, 144 *sq.*
5. Bingham, *Works*, III. 488 *sqq.* Prentiss, *loc. cit.* p. 549.
6. St. Augustin, *De peccatorum meritis et remissione*, I. 16 (Migne, *op. cit.* XLIV. 16).
7. St. Fulgence, *De fide*, 27 (Migne, *op. cit.* LXV. 701).

les protestants reprirent l'antique conception; ils soutinrent en général que le péché originel entraîne, strictement, la damnation en enfer, bien que beaucoup inclinassent à penser que l'intention sincère du baptême chez les parents, jointe à leurs prières, tiendra lieu du fait auprès de Dieu[1]. La Confession d'Augsbourg condamne nettement l'anabaptisme[2]. Et si Zwingle rejette le dogme de la perte des enfants morts sans baptême, si Calvin, conformément à sa théorie, refuse de lier le salut des enfants à un rite extérieur, il n'en est pas moins vrai qu'au cours des seizième et dix-septième siècles la généralité des Eglises réformées semble avoir cru à la nécessité du baptême comme canal ordinaire de la grâce[3]. En fait, la damnation des petits enfants était une des doctrines reconnues du calvinisme[4], bien que l'on fît exception pour les enfants des parents pieux[5]. Mais vers le déclin du dix-huitième siècle, Toplady, calviniste véhément, proclama sa croyance au salut de tous les enfants, baptisés ou non, sans exception[6]. Cent ans plus tard, Hodge crut pouvoir exprimer l'opinion communément admise par les protestants évangéliques en disant que « tous ceux qui meurent dans leur petite enfance sont sauvés[7]. » Mais peut-être s'avançait-il, car voici ce qu'écrivait Prentiss, en 1883, touchant la doctrine du salut des enfants : — « Personnellement, je crois que si elle avait été enseignée en termes aussi peu équivoques, il n'y a qu'une trentaines d'année, dans l'Eglise presbytérienne, par un théologien moins éminent que le Dr Hodge pour l'orthodoxie, la piété, l'autorité du caractère, elle eût soulevé sur le champ les protestations des calvinistes conservateurs[8] ».

Pour se rendre pleinement compte de ce que signifie le dogme de la damnation, et mesurer sa vraie portée, il faut considérer le châtiment promis aux condamnés.

1. Wall, *History of Infant Baptism*, I. 460 *sq*.
2. *Confession d'Augsbourg*, I. 9.
3. Prentiss, *loc. cit.* p. 550.
4. Calvin, *Institutio Christianæ Religionis*, IV. 15. 10, vol. II. 371. Norton, *Tracts concerning Christianity*, p. 179 *sqq*.
5. Calvin, *op. cit.* II. 16. 9, vol. II. 383 *sq*. Wall, *op. cit.* I. 469.
6. Toplady, *Works*, p. 645 *sq*.
7. Hodge, *Systematic Theology*, I. 26 *sq*.
8. Prentiss, *loc. cit.* p. 559. Voir aussi Anderson, *loc. cit.* p. XXIII.

L'immense masse des chrétiens a toujours regardé l'enfer et ses tortures comme des faits matériels[1]. Origène, qui était sur plus d'un point un platonicien et un hérétique, fut sévèrement blâmé pour avoir dit que le feu d'enfer était intérieur plus qu'extérieur, de la conscience plus que du corps[2]; et plus tard, en plein Moyen-Age, ce fut de la part de Scot Origène une hardiesse singulière que de mettre en doute la localité de l'enfer et la matérialité de ses tourments[3]. Le châtiment consiste à être brûlé — savoir, la peine réservée aux crimes dans les codes les plus barbares; et certains docteurs, tels Jeremy Taylor et Jonathan Edwards, ont pris soin de faire remarquer que le feu d'enfer est infiniment plus douloureux que n'importe quel feu terrestre, puisqu'il est « assez ardent pour faire fondre les rocs et les éléments eux-mêmes[4] ». Ce châtiment épouvantable dépasse aussi en horreur tout ce que peut concevoir l'imagination même la plus vive, car il ne doit pas durer quelques instants, ni un an, ni cent ans, ni mille ans, ni un million, ni un milliard d'années, mais toujours et à tout jamais. Que si l'on élève quelque doute sur la force de résistance physique des damnés, il ne manque pas de théologie, même moderne, pour les résoudre, en nous assurant que leurs corps seront recuits comme verre, ou pareils à l'amiante, ou de la nature des salamandres[5]. Tel est donc l'état futur de la vaste majorité des hommes, quel que soit leur degré de culpabilité ou même indépendamment de toute faute personnelle[6]. Il semblerait que la félicité des rares élus dût être sérieusement compromise par le spectacle de cette misère inexprimable et éternelle, mais on nous affirme que c'est précisément le contraire. Ils deviennent aussi impitoyables que leur dieu. Thomas

1. Alger, *op. cit.* p. 516.
2. *Ibid.* p. 516.
3. Milman, *History of Latin Christianity*, IX. 88, n. k.
4. Alger, *op. cit.* p. 516 *sq.*
5. Alger, *op. cit.* p. 518, 520. *Cf.* St. Augustin, *De Civitate Dei*, XXI. 2 *sq.*.
6. Pour ce qui est du nombre des âmes vouées à la perdition, voir Alger, *op. cit.* p. 530 *sqq.* St. Chrysostome se demandait (*In Acta Apostolorum Homil.* *XXIV.* 4 [Migne, *op. cit.* Ser. Graeca, LX. 189]) si, sur les milliers d'âmes qui constituaient de son temps la population chrétienne d'Antioche, il y en aurait cent de sauvées. A la fin du dix-septième siècle, un professeur d'histoire d'Oxford écrivit un livre pour prouver que « pas un homme sur cent mille (ni même sans doute sur un million), depuis Adam jusqu'à nous, ne serait sauvé » (Du Moulin, *Moral Reflections upon the Number of the Elect*, page du titre).

d'Aquin dit, qu'on leur ménage une vue parfaite du châtiment des damnés, afin qu'ils « puissent jouir plus richement de leur béatitude et de la grâce de Dieu[1] ». Et les puritains en particulier se sont délectés de l'idée que « le spectacle des tourments de l'enfer exaltera le bonheur des saints à tout jamais », tout plaisir se rehaussant du sentiment de la misère qui lui correspond[2].

Il y a de nos jours, chez les théologiens chrétiens, une tendance très nette à humaniser quelque peu les doctrines de la vie future[3]. Mais s'il faut juger le christianisme sur les dogmes reconnus par l'immense majorité de ses adhérents depuis les commencements jusqu'à une époque toute récente, force est d'admettre que sa conception d'un Père et Juge céleste est absolument incompatible avec toutes les notions ordinaires de bonté et de justice. Calvin lui-même trouvait « horrible » le décret par lequel la chute d'Adam voue à la mort éternelle et irrémissible tant de nations et tant de petits enfants. « Mais, ajoute-t-il, nul ne saurait nier que Dieu ait prévu le sort définitif de l'homme avant de le créer, et qu'il l'ait prévu parce qu'il l'avait lui-même ainsi résolu[4] ».

Le mahométisme, comme le christianisme, pare sa divinité des attributs moraux les plus élevés, tout en lui imputant des décrets et des actions qui vont à l'encontre des notions les plus élémentaires de justice humaine. Ce dieu « miséricordieux, compatissant », ne l'est que pour « ceux qui craignent[5] »; on n'obtient sa clémence que par la soumission ou le renoncement, signifiés par le nom même d'Islam. Il exige une vie honnête, il châtie le malfaiteur et récompense le charitable[6]. Par la bouche de son Prophète, il a révélé à l'humanité les règles de la morale, et aussi les éléments d'un système social qui règle minutieusement la conduite des hommes dans les diverses circonstances

1. Thomas d'Aquin, *Summa*, III. Supplementum, qu. XCIV. I. 2 (Migne, *op. cit.* Ser. Secunda, IV. 1393).
2. Jonathan Edwards, *Works*, VII. 480. Alger, *op. cit.* p. 541.
3. Ainsi beaucoup combattent la doctrine des peines éternelles (Alger, *op. cit.* p. 546); et « la grande majorité du clergé, si même il admet cette doctrine, ne l'enseigne pas dans la pratique ». (Stanley, *op. cit.* p. 94).
4. Calvin, *op. cit.* III. 23. 7. vol. II. 151.
5. *Koran*, III. 70.
6. *Supra*, I. 550 *sq.*

de la vie, système sanctionné par des récompenses et des punitions[1]. Toute la constitution de l'Etat porte l'empreinte du sceau divin : « pays et religion sont deux jumeaux », dit un proverbe arabe[2]. Mais le premier de tous les devoirs, c'est la croyance en Dieu et son Prophète : — « Dieu ne pardonne pas le polythéisme ni l'infidélité ; tous les autres crimes, il les pardonne s'il lui plaît[3] ». Cinq devoirs sont les « piliers de la religion » : réciter le Kalimah, ou credo ; dire chaque jour les cinq prières obligatoires ; jeûner (surtout au mois de Ramadân), donner les aumônes légales et faire le pèlerinage de la Mecque[4]. Ces devoirs sont fondés sur cinq sentences très nettes du Koran : mais les traditions ont élevé les observances cérémonielles les plus futiles au rang de devoirs extrêmement importants. Il est vrai que Mahomet a fortement condamné l'hypocrisie, et le formalisme sans dévotion : — « Point elle ne consiste, l'œuvre pie, à tourner vos visages vers la face du Levant ou du Ponant. Au contraire, l'œuvre pie est de croire en Allah, à l'ultime jour, aux Anges, au Livre, aux Prophètes, et d'apporter de son avoir, pour l'amour de Lui, aux proches, aux orphelins, aux pauvres, aux enfants de la route, aux demandeurs, aux enchaînés par le cou. L'œuvre pie est de maintenir élevée la prière, d'apporter la purifiante aumône, de satisfaire aux pactes pactisés, d'être longanimes dans l'adversité, dans les calamités et les ères de violence. Ceux-là sont les sincères, ceux-là sont les fervents[5] ». Pourtant, dans la pratique, c'est à l'accomplissement ponctuel des cérémonies extérieures que le mahométisme, comme toute religion ritualiste, attache le plus d'importance ; et il fait dépendre d'une ablution la vertu de la prière[6]. Dans la vie future, la félicité ou la souffrance sera mesurée à chacun selon ses mérites ou démérites[7] ; mais l'admission au paradis dépend avant tout de la foi. — « Ceux qui croient

1. Muir, *Life of Mahomet*, III. 295 *sq.* Lane-Poole, *Studies in a Mosque*, p. 101.
2. Sell, *Faith of Islam*, p. 19, 39.
3. *Ibid.* p. 241.
4 *Ibid.* p. 251.
5. *Korân*, II. 172. L'auteur cite d'après la traduction anglaise de Rodwell; on emprunte le texte français au Dr J. C. Mardrus, *Sourates essentielles*, p. 266 (note du trad.).
6. *Cf.* Polak, *Persien*, I. 9; Wallin, *Reiseanteckningar från Orienten*, IV. 284 *sq.*; Sell, *op. cit.* p. 256.
7. Lane, *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, I. 95 *sq.* Sell, *op. cit.* p. 231. Lane-Poole, *Studies in a Mosque*, p. 319.

et font les œuvres excellentes et maintiennent haut la prière et apportent l'aumône zakat, à eux leur rétribution chez leur Maître[1] ». Ceux qui, ayant professé la foi de l'Islam, ont cependant agi perversement, iront en enfer pendant un certain temps, mais entreront finalement au paradis[2]. Le Koran se contredit lui-même sur le point de savoir quel sort attend certains infidèles. D'abord il dit : — « En vérité, les croyants, et ceux de la sente judaïque, et les Nazaréens et les Sabéens, quiconque croit en Allah et au jour ultime, et agit excellemment, tous ceux-là, à eux leur indemnité chez le maître, et point de crainte à leur sujet, et point ils ne seront dans l'affliction[3] ». Mais on considère ce passage comme abrogé par un autre texte, qui porte que désirer une autre religion que l'Islam, c'est aller dans le monde futur à la perdition[4]. Les châtiments réservés aux infidèles ne sont pas moins horribles que les tortures de l'enfer chrétien. Il est un point, cependant, sur lequel la doctrine mahométane est moins impitoyable que les dogmes du christianisme : tous les enfants des croyants iront au paradis, et l'on tient généralement que les enfants des mécréants n'iront pas en enfer. Ils iront, disent les uns, à A'râf, lieu situé entre le ciel et l'enfer; ils seront, disent les autres, au paradis, les serviteurs des vrais croyants[5].

Le formalisme de l'orthodoxie musulmane a de temps en temps soulevé des protestations de la part d'esprits aux aspirations plus profondes. Les premiers mystiques mahométans cherchèrent à infuser la vie au rituel rigide; et, dans le cours du siècle dernier, le babisme, en révolte contre l'Islam orthodoxe, combattit le fanatisme, et préconisa des rapports d'amitié avec les tenants d'autres religions[6]. Il y a aujourd'hui quelques Mahométans libéraux qui écartent la tradition scolastique, soutiennent

1. *Koran*, II. 247.
2. Lane, *op. cit.* I. 95. Sell, *op. cit.* p. 228. Les Mu'tazilas, toutefois, enseignent que le Musulman qui entre en enfer y restera pour jamais. Celui qui, sans être infidèle, a commis de grands péchés et meurt sans se repentir, cesse d'être un croyant. Il souffrira donc les mêmes châtiments qu'un infidèle, mais plus légers (Sell, p. 229, 241).
3. *Koran*, II. 59.
4. *Ibid.* III. 79. Sell, *op. cit.* p. 359 *qs.*
5. Sell, *op. cit.* p. 204 *sq.*
6. *Ibid.* p. 110, 136 *sqq.*

le droit d'interprétation personnelle du Koran, et proclament avec chaleur l'adaptabilité[1]. Pour eux, la mission de Mahomet fut surtout celle d'un réformateur moral. « Dans l'Islam », dit Syed Ameer Ali, « le service de l'homme et le bien de l'humanité constituent au premier chef le service et le culte de Dieu[2] ».

Dans le chapitre suivant, je tenterai l'explication des faits maintenant acquis relativement aux dieux gardiens de la moralité humaine.

1. Ameer Ali, *Life and Teachings of Mohammed, passim. Idem, Ethics of Islâm, passim. Cf.* Lane-Poole, *Studies in a Mosque*, p. 324; Sell, *op. cit.* p. 198 *sq.*

2. Ameer Ali, *Ethics of Islâm*, p. 3 *sq. Idem, Life and Teachings of Mohammed*, p. 274.

CHAPITRE LII

LES DIEUX COMME GARDIENS DE LA MORALITÉ

(*Suite et fin*).

Nous avons vu que les dieux des races non civilisées sont, pour une très grande part, d'une nature malfaisante; qu'ils se soucient en général fort peu de la conduite humaine, à quelque égard que ce soit, tant que leur propre bien être n'en est pas affecté; qu'enfin, s'ils montrent quelque trace de sentiments moraux, leur activité de gardiens s'applique soit aux coutumes de la tribu dans leur ensemble, soit à quelque branche spéciale de la moralité chez les peuples de culture plus élevée : cependant les dieux y sont en somme favorables à l'humanité, si l'on sait gagner leur faveur. Ils sont particulièrement sensibles aux offenses commises contre leur personne, mais ils vengent aussi divers attentats de caractère social; ils sont les surintendants de la justice humaine; on les représente même parfois comme les auteurs et les soutiens de l'ordre moral du monde en sa totalité. Le dieux se sont ainsi améliorés peu à peu, jusqu'à passer enfin pour des modèles de perfection morale, alors même que leur bonté et leur conception de la justice, analysées de plus près, se révèlent en fait assez différents de ce qui paraît bon et juste aux hommes.

La malfaisance des dieux sauvages cadre bien avec la théorie qui fait naître la religion de la peur. Auteurs présumés de tous les maux, ils étaient regardés naturellement comme des ennemis qu'il fallait se concilier. Au contraire, les événements heureux, quand ils attiraient assez l'attention et semblaient assez merveilleux pour suggérer l'intervention d'une cause surnaturelle, étaient communément attribués à des êtres trop bons pour requérir un culte. Mais avec les progrès de la réflexion, les dieux se voient dotés de qualités plus aimables. La conscience religieuse des hommes se préoccupe moins exclusivement des maux endurés et médite davantage sur les bienfaits reçus. L'activité d'un dieu, qui se manifeste à eux par un certain phénomène ou groupe de phénomènes, leur apparaît parfois comme une source de maux, mais parfois aussi comme une source de bienfaits ; ils regardent ce dieu comme un mélange de malveillance et de bienveillance qu'il ne faut en aucun cas négliger. Et puis, un dieu naturellement inoffensif ou bon peut être induit par un culte approprié à secourir l'homme dans sa lutte contre les esprits mauvais[1]. Cette fonction protectrice prend une importance particulière quand le dieu est plus ou moins dissocié du phénomène naturel par lequel il se manifestait tout d'abord. Rien même ne semble avoir plus contribué à l'amélioration des dieux de la nature que l'extension de leur sphère d'activité. Lorsque les êtres surnaturels sont à même d'exercer leur puissance dans les différents domaines de la vie, les hommes élisent évidemment pour dieux ceux qui combinent la plus grande puissance avec la plus grande bienveillance. Les hommes ont choisi leurs dieux à cause de leur utilité. Chez les Maoris, il suffit d'un rien, d'un accident naturel, pour qu'un indigène, voire une tribu, change d'Atua[2] ». Le nègre déçu dans ses projets, frappé par quelque malheur, rejette son fétiche et en adopte un

1. Von Rosenberg, *Der malayische Archipel*, p. 162 (Nias). Howard, *Life with Trans-Siberian Savages*. p. 192 (Aïnos). Georgi, *Russia*, III. 273 *sq.* (peuples de la Sibérie chamaniste). Buch, Die Wotjäken, dans *Acta Soc. Scient. Fennicæ*, XII. 633. *Supra*, II. 620, 681, 680.

2. Polack, *Manners and Customs of the New Zealanders*, I. 233.

nouveau[1]. Serré de près, le Samoyède, ayant vainement invoqué ses propres divinités, s'adresse au dieu des Russes, promettant de l'adorer s'il lui vient en aide; et la plupart du temps il tient parole, bien qu'il cherche à rester en bons termes avec ses anciens dieux en leur offrant, à l'occasion, un sacrifice secret[2]. Les Indiens de l'Amérique du Nord attribuent toute leur fortune bonne ou mauvaise à leur Manitou; et « si le Manitou ne leur est pas favorable, ils le quittent sans cérémonie, et en prennent un autre[3] ». Chez la plupart des Indiens qui peuplaient jadis l'Amérique Centrale, le choix des dieux était régulier et systématique. Le père Blas Valera dit que les dieux suivaient un roulement annuel, et que l'on en changeait au gré des superstitions populaires. « On rejetait les anciens dieux comme infâmes ou devenus inutiles, on en choisissait de nouveaux... Les fils, en héritant, avaient le droit d'accepter ou de répudier les dieux de leur père, qui ne pouvaient conserver leur empire contre la volonté de l'héritier. Les vieillards adoraient d'autres divinités plus grandes : mais eux aussi les détrônaient, et les remplaçaient quand s'achevait l'année, « l'âge du monde ». Tels étaient les dieux du Mexique, du Chiapa, du Guatemala, et ceux du Vera Paz et de bien d'autres Indiens. Ils s'imaginaient que les dieux qu'ils s'étaient choisis étaient les plus grands et les plus puissants du monde[4] ». Voilà de grossiers exemples d'un processus où l'on voit en jeu une des forces motrices importantes de l'évolution religieuse, celle qui d'une manière ou d'une autre fait les dieux meilleurs pour les accorder aux besoins de leurs fidèles.

Non content de se choisir pour dieux les êtres surnaturels qui leur sont le plus utiles dans la lutte pour l'existence, les hommes magnifient, lorsqu'ils les adorent, leurs qualités. La louange exagérée est chose commune sur les lèvres d'un dévot adorateur. Dans chaque petit Etat de l'Egypte

1. Wilson, *Western Africa*, p. 212.
2. Ahlqvist, Unter Wogulen und Ostjaken, dans *Acta Soc. Scient. Fennicæ*, XIV. 240.
3. Bossu, *Travels through Louisiana*, p. 103. Frazer, *Totemism*, p. 55.
4. Blas Valera, cité par Garcilasso de la Vega, *First Part of the Royal Commentaries of the Yncas*, I. 124 *sq.*

antique, le dieu local était proclamé maître des dieux, créateur du monde, dispensateur de toutes choses bonnes[1]. En Chaldée aussi, le dieu d'une ville recevait des habitants les épithètes les plus excessives, les noms de maître et de roi de tous les dieux[2]. Dans leur éloge de la divinité particulière qu'il leur arrivait d'invoquer, les poètes se laissaient aller à exagérer ses attributs jusqu'au point de se contredire ou de tomber dans l'incohérence[3]. « Toute vertu, toute excellence », dit Hume, « doit être attribuée à la divinité, et nulle exagération ne sera suffisante pour atteindre au degré des perfections dont elle est douée[4] ». Cette tendance de l'adorateur à exalter son dieu au delà de toute mesure vient en grande partie de l'idée que le dieu aime la louange[5], mais aussi d'un sincère désir de croire et d'une admiration véritable. Que les nations de culture supérieure aient une foi particulièrement vive en la puissance et la bienveillance de leurs dieux, on le conçoit aisément, puisque ces nations sont précisément celles qui ont le mieux réussi dans leur effort national[6]. De même que les Grecs attribuaient à l'aide de Zeus leur victoire sur les Perses[7], les Romains prétendaient que la grandeur de leur cité était l'œuvre des dieux qu'ils s'étaient conciliés par des sacrifices[6].

De ce qu'un dieu est bienveillant il ne suit pas, toutefois, qu'il agisse en juge de la morale. Même favorable, on ne suppose pas qu'il accorde pour rien ses faveurs : comment alors irait-il, par pure bonté, et de son propre mouvement, se mêler des questions de moralité sociale ? Mais on peut l'amener, par une invocation, à récompenser la vertu et à punir le vice. Nous avons souvent déjà remarqué le lien étroit qui existe entre l'activité rétributrice des dieux et les bénédictions ou les malédictions des hommes. Pour rendre efficaces leurs souhaits, bons ou mauvais, les hommes font appel à quelque dieu, ou simplement font

1. Wiedemann, *Religion of the Ancient Egyptians*, p. 11.
2. Mürdter-Delitzsch, *Geschichte Babyloniens und Assyriens*, p. 24.
3. Macdonell, *Vedic Mythology*, p. 16 *sq*. Barth, *Religions of India*, p. 139.
4. Hume, *Philosophical Works*, IV. 353.
5. Voir *supra* II. 635 *q*.
6. *Cf*. Oldenberg, *Die Religion des Veda*, p. 281 ; Macdonell, *op. cit*. p. 18.
7. *Supra*, II. 692.
8. Cicéron, *De natura deorum*, III. 2. 2.

intervenir son nom, quand ils prononcent une bénédiction ou une malédiction; et si les choses se passent ainsi régulièrement quand il s'agit de quelque mode de conduite particulier, l'idée peut germer que le dieu la récompense, ou la punit, indépendamment de toute invocation humaine. En outre, les malédictions puissantes, comme celles que profèrent des parents ou des étrangers, peuvent se personnifier sous forme d'êtres surnaturels, telles les Erinyes; ou bien l'énergie magique inhérente à une bénédiction ou à une malédiction peut devenir un attribut du dieu principal, en vertu de la tendance qu'il possède d'attirer les forces surnaturelles qui sont en harmonie avec sa nature générale[1]. Et inversement, la conception d'un esprit persécuteur peut se changer en celle d'un dieu vengeur[2]. C'est ainsi que divers départements de la moralité sociale en sont venus à être placés sous le contrôle des dieux : le droit à la vie[3] et le droit de propriété[4], la charité[5] et l'hospitalité[6], la soumission des enfants[7], la véracité et la fidélité à la parole donnée[8]. Si les dieux sont si fréquemment regardés comme les gardiens de la vérité et de la bonne foi, la cause en est surtout, nous l'avons vu, dans l'usage de confirmer par un serment une déclaration ou une promesse; et lorsque le serment constitue un élément essentiel de la procédure judiciaire, comme c'était le cas dans l'Etat antique[9], il s'ensuit que la mission protectrice des dieux s'étend à toute la sphère de la justice. On nomme constamment ensemble la justice et la vérité comme étant du ressort divin. Nous avons vu combien souvent il arrive que les mêmes dieux invoqués dans les serments ou les épreuves sont aussi donnés pour juges de la conduite humaine[10]. « En Egypte », dit Amélineau, « la vérité et la justice n'avaient qu'un seul et même nom, *Mât*, qui veut aussi bien dire vérité que justice, et justice

1. Voir *supra* II. 67.
2. *Supra*, I. 386 *q.*
3. *Supra*, I. 387 *sqq.*
4. *Supra*, II. 59 *sqq.*
5. *Supra*, I. 558 *sqq.*
6. *Supra*, I. 574 *sqq.*
7. *Supra*, I. 617 *sqq.*
8. *Supra*, I. 111 *s q.*
9. Leist, *Græco-italische Rechtsgeschichte*, p. 228.
10. *Supra*, II. 112, 113, 119, 665, 666, 678.

que vérité[1] ». Zeus présidait aux assemblées et aux procès : d'après une loi de Solon, les juges d'Athènes étaient tenus de juger par son nom[3]. Et les poètes, les philosophes, représentaient parfois les Erinyes, personnifications des serments et malédictions, comme les gardiennes du droit en général[4].

On a prétendu que les hommes, en donnant à leurs dieux une constitution mentale semblable à la leur, les regardent par là même comme favorables à la vertu et hostiles au vice[5]. Mais cette conclusion n'est certainement pas vraie d'une vérité générale. On ne saurait prêter à des dieux malveillants des émotions qui présupposent essentiellement des sentiments altruistes; et une invocation, nous venons de le voir, est souvent nécessaire pour décider les dieux même bienveillants à intervenir dans les affaires de ce monde. D'ailleurs, là où règne le système du talion individuel, on aurait beau façonner les êtres surnaturels à l'image des hommes, on ne parviendrait pas à l'idée d'un dieu qui, de son propre mouvement, châtiât les délits sociaux. Mais il est fort probable que c'est par des analogies de ce genre que l'on a fait parfois des dieux les gardiens de la moralité en général, surtout quand il s'agit d'ancêtres divinisés qui, il est facile de le supposer, non seulement restent dans les mêmes sentiments vis-à-vis du vice et de la vertu, mais prennent un intérêt plus actif à la morale des vivants, et s'opposent, notoirement, à ce que l'on s'écarte de la coutume ancienne[6]. J'admets aussi que la conception d'un grand dieu ou d'un dieu suprême puisse impliquer, indépendamment de son origine, la justice rétributrice, comme une conséquence naturelle de sa puissance et de sa bienveillance pour son peuple. Il est cependant évident qu'un Zeus même était plutôt influencé par l'invocation d'un suppliant que par son sens de la justice. Les épithètes

1. Amélineau, *L'évolution des idées morales dans l'Egypte ancienne*, p. 187. Voir aussi *supra* II. 112 *sq*. 673.
2. Farnell, *Cults of the Greek States*, I. 58.
3. Pollux, *Onomasticum*, VIII. 12. 142.
4. Rohde, *Psyche*, p. 246.
5. Adam Smith, *Theory of Moral Sentiments*, p. 232 *sq*. Darwin, *Descent of Man*, p. 95. Tiele, *Elements of the Science of Religion*, I. 92 *sq*.
6. Voir *supra* II. 503 *sq*. *Cf*. Tylor, *Anthropology*, p. 369; Macdonald, *Religion and Myth*, p. 229.

qui désignent ce dieu le représentent tantôt comme celui à qui peuvent recourir les gens grevés de culpabilité, tantôt comme le dieu de la vengeance et de la rétribution; or, fait observer Farnell, dans la réalité du culte grec ces dernières ont beaucoup moins de vogue que les autres[1]. Les voleurs invoquaient la protection d'Hermès[2]. D'après le Talmud, « le voleur invoque Dieu tandis qu'il pénètre par effraction dans une maison[3] ». Et le bandit italien supplie la Vierge elle-même de bénir ses entreprises.

Souvenons-nous d'autre part que les hommes n'assignent pas seulement à leurs dieux des qualités humaines ordinaires, mais diverses supériorités, au nombre desquelles peut figurer un vif désir de châtier le mal et de récompenser le bien. Les dieux des monothéistes, en particulier, possèdent une telle multitude d'attributs choisis entre les plus augustes qu'il serait fort étonnant de les voir rester indifférents à la morale humaine. La flatterie et l'admiration, si elles donnent à la divinité la toute-sagesse, la toute-puissance, la toute-bonté, peuvent aussi faire d'elle le juge suprême de la conduite humaine. Il y a encore une autre raison d'investir les dieux du gouvernement moral du monde. L'aspiration à la justice ne trouve qu'une bien incomplète satisfaction sur cette terre, où il n'est que trop fréquent de voir la vertu rester sans récompense et le vice échapper au châtiment, de voir succomber le droit et triompher l'injustice. Aussi les personnes qui ont un sens moral profond, et un tour d'esprit religieux ou philosophique, sont elles portées à attendre de l'avenir une mise au point par l'intervention de la divinité, qui seule peut réparer les maux et les injustices du présent. Cette soif de rétribution finale est parfois si ardente qu'elle va jusqu'à engendrer la croyance en une divinité chez des gens qui ne trouvaient aucune autre preuve convaincante de son existence. Kant soutient que nous devons postuler une vie future où le bonheur de chacun se mesure à sa vertu, et que ce postulat implique la croyance en un Dieu d'infinie puissance, sagesse

1. Farnell, *op. cit.* I. 66 *sq.*
2. Schmidt, *Die Ethik der alten Griechen*, I. 136.
3. Deutsch, *Literary Remains*, p. 57.

et bonté, gouvernant le monde moral aussi bien que le monde physique. Voltaire même ne se put défaire de la conception d'une divinité réparatrice et vengeresse, qu'il faudrait inventer si elle n'existait pas.

La croyance en un dieu agissant comme gardien de la moralité humaine contribue, à n'en pas douter, à renforcer les règles de celle-ci. Aux sanctions sociales et légales vient s'en ajouter une nouvelle, qui tire une force particulière de la puissance et du savoir surnaturels de la divinité. Le vengeur divin peut punir ceux que n'atteint pas la justice des hommes, et ceux dont les fautes secrètes échappent au blâme de leurs semblables. Mais, par contre, il y a des circonstances qui diminuent considérablement l'influence de la sanction religieuse, comparée aux autres sanctions de la moralité. Les châtiments et récompenses d'une vie future offrent ce désavantage, qu'on les conçoit comme des choses très lointaines : or la crainte, l'espoir, décroissent en raison inverse de la distance de leurs objets. Les hommes vivent communément dans l'heureuse illusion que leur mort est très éloignée, alors même qu'elle est toute proche en réalité; aussi la rétribution qui la suivra semble-t-elle distante et irréelle, et la majorité même de ceux qui y croient n'y pensent que fort peu. D'ailleurs on compte toujours avoir le temps de se repentir et de faire pénitence. Manzoni lui-même, dans sa défense du catholicisme, avouait que beaucoup de gens pensent pouvoir aisément se procurer ce sentiment de contrition, propre, selon l'Eglise, à effacer les péchés, et qu'ils s'encouragent au crime par l'idée que le pardon sera facile. Quant à la thèse d'après laquelle la loi morale ne trouverait pas d'obéissance, n'était la croyance à un sanction par-delà le tombeau, elle ne résiste pas à l'écrasante accumulation des faits. Des témoins dignes de foi nous assurent que les plus purs sauvages suivent leurs règles de moralité non moins strictement, sinon davantage, que les civilisés observent les leurs. Et c'est même un fait d'expérience commune que le contact avec une civilisation supérieure a un effet délétère sur la conduite des races incultes, quoique les

missionnaires chrétiens ne se fassent pas faute — soyons en sûrs — d'inculquer à leurs néophytes la doctrine de l'enfer.

On a observé aussi qu'une forte dévotion religieuse s'accompagne souvent d'un morale des plus relâchées. Blunt rapporte que chez les Bédouins, sauf rares exceptions, « la pratique de la religion peut être considérée comme l'indice le plus sûr d'une faible moralité dans une tribu[1] ». Wallin, dont la connaissance des peuples musulmans était si intime et si vaste, constata souvent que les plus assidus aux prières étaient en même temps les plus grands coquins[2]. « Un des traits les plus remarquables du caractère des Coptes », dit Lane, « c'est leur bigoterie » : or il nous les donne en même temps pour « trompeurs, perfides, avides au gain, adonnés aux plaisirs sensuels[3] ». Sur deux cents criminels italiens, Ferri n'en trouve pas un seul d'irréligieux; et Naples, qui détient le record des crimes contre la personne parmi toutes les cités d'Europe, est aussi la plus religieuse de ces cités[4]. Maintenant la contre-épreuve : — « Il semble qu'il soit extrêmement rare », écrit Havelock Ellis, « de trouver en prison des gens intelligemment irréligieux[5] »; et Laing, qui n'était pas précisément un sceptique, remarqua qu'il n'était pas un pays au monde où l'on rencontrât tant de moralité qu'en Suisse, ni si peu de religion[6]. La plupart des religions contiennent un élément qui constitue un véritable danger pour la moralité de leurs fidèles. Elles ont introduit une nouvelle variété de devoirs : les devoirs envers les dieux. Or, nous l'avons noté, même quand la religion a noué des rapports intimes avec la moralité humaine, on a cependant attaché bien plus d'importance aux cérémonies, au culte, aux raffinements de la croyance, qu'à la bonne conduite envers les hommes. On croit pouvoir en compenser l'absence par l'orthodoxie ou les actes de piété. Au septième siècle,

1. Blunt, dans Lady Anne Blunt, *Bedouin Tribes of the Euphrates*, II. 217.
2. Wallin, *Reseanteckningar från Orienten*, III. 166.
3. Lane, *Modern Egyptians*, p. 551.
4. Havelock Ellis, *The Crimina*, p. 156.
5. *Ibid.* p. 159.
6. Laing, *Notes of a Traveller*, p. 323, 324, 333.

un évêque éminent, et qui fut canonisé par l'Eglise de Rome, donna du bon chrétien cette définition : c'est un homme « qui va souvent à l'église, présente l'oblation qu'on offre à Dieu sur l'autel, ne goûte pas aux fruits de son activité qu'il n'en ait consacré une part au Seigneur; qui, à l'approche des fêtes saintes, vit chastement même avec sa femme pendant plusieurs jours, afin de pouvoir approcher l'autel de Dieu avec une conscience tranquille; qui, enfin, peut répéter le Credo et l'Oraison Dominicale[1] ». Une scrupuleuse observance de cérémonies extérieures — voilà tout ce que cette définition exige du bon chrétien. Or, depuis lors, les idées populaires sur ce point n'ont guère varié. Smollett, dans ses « Voyages en Italie », constate que l'on y juge plus infâme de manquer à la moindre obligation cérémonielle instituée par l'Eglise romaine qu'à un devoir de l'ordre moral, quel qu'il soit; qu'un meurtrier ou un adultère obtient aisément de l'Eglise son absolution et que la société même ne le tient pas pour déshonoré, mais qu'un individu qui mange du pigeon le samedi est abhorré comme un monstre entre tous les réprouvés[2]. Simonde de Sismondi, au dix-neuvième siècle, pouvait encore écrire : — « Plus chaque homme vicieux a été régulier à observer les commandemens de l'Eglise, plus il se sent dans son cœur dispensé de l'observation de cette morale céleste, à laquelle il faudroit sacrifier ses penchans dépravés[3]. » Et combien de protestants ne s'imaginent-ils pas qu'en allant à l'église le dimanche ils obtiennent par là toute licence de pécher les six autres jours de la semaine !

Il faut aussi se rappeler que la sanction religieuse des règles morales ne conduit que trop souvent à une observance extérieure fondée sur le seul égoïsme. Le christianisme lui-même a été essentiellement considéré comme un moyen de s'assurer la félicité future. Quant à son influence sur la vie de ses fidèles, je pense, d'accord avec

1. Robertson, *History of the Reign of the Emperor Charles V.* I. 82*sq.*

2. Smollett, cité par Kames, *Sketches of the History of Man*, IV. 380.

3. Sismondi, *Histoire des républiques italiennes du moyen-âge*, XVI. 419.

Hobhouse, que sa force principale réside moins dans ses doctrines abstraites que dans la simple imitation personnelle du Christ[1]. L'exemple, dans l'éducation morale, importe plus que le précepte : mais à cet égard même, le christianisme n'a malheureusement que bien peu sujet de se vanter de ses résultats.

1. Hobhouse, *Morals in Evolution*, II. 159.

CHAPITRE LIII

CONCLUSIONS

Nous avons terminé notre tâche. Peu de mots suffiront pour résumer les traits essentiels de notre théorie de la conscience morale et pour dégager quelques conclusions relatives à son évolution.

Notre étude de l'origine et du développement des idées morales s'est divisée en trois sections. Comme les idées morales s'expriment dans les jugements moraux, nous avons dû examiner la nature générale des prédicats et, tour à tour, des sujets de ces jugements, ainsi que l'évaluation morale des principaux modes de conduite dont s'occupe la conscience morale de l'humanité. Et, dans chaque cas, nous nous sommes proposé non seulement de décrire ou d'analyser, mais aussi d'expliquer les phénomènes tombés sous notre observation.

Nous avons posé cette théorie que les concepts moraux, qui forment les prédicats des jugements moraux, se fondent en dernière analyse sur des émotions morales; que ce sont essentiellement les généralisations de tendances qu'ont certains phénomènes à susciter l'indignation ou l'approbation. Il nous a fallu, dès lors, rechercher la nature et l'origine de ces émotions, puis considérer leurs rapports avec les divers concepts moraux.

Nous avons constaté que les émotions morales appartiennent à une classe plus étendue d'émotions, qui peuvent

être dites rétributives; que la désapprobation morale est une variété du ressentiment apparentée à la colère et à la vengeance tandis que l'approbation morale est une variété de l'émotion bienveillante rétributive, apparentée à la gratitude. Mais, d'autre part, elles diffèrent des émotions non morales auxquelles elles sont apparentées par leur désintéressement, leur impartialité apparente, leur saveur de généralité. Quant à l'origine des émotions rétributives, on peut les tenir pour acquises par sélection naturelle au cours de la lutte pour l'existence : ressentiment, émotion rétributive bienveillante, ce sont des états d'esprit qui ont tendance à servir les intérêts de ceux qui les ressentent. Cette explication convient aussi aux émotions morales en tant qu'elles sont rétributives : elle fait comprendre l'attitude hostile de réprobation morale touchant la cause de souffrance, et l'attitude amicale d'approbation morale touchant la cause de plaisir. Nos émotions rétributives sont toujours des réactions contre une douleur ou un plaisir ressentis par nous-mêmes : et cela est vrai des émotions morales autant que de la vengeance et de la gratitude. Mais comment expliquer la présence, dans les émotions morales, de ces éléments par où elles se distinguent des autres émotions rétributives, non morales? Et d'abord, pourquoi ressentons-nous, d'une manière toute désintéressée, une souffrance provoquant notre indignation quand il arrive du mal à notre prochain, un plaisir éveillant notre approbation quand il lui arrive du bien?

Nous avons remarqué que la sympathie (au sens courant du terme), aidée par le sentiment altruiste, tend à produire des émotions rétributives désintéressées. Dans toutes les espèces animales qui sont douées, sous quelque forme que ce soit, de sentiments altruistes, nous ne manquons pas de constater en même temps l'existence du ressentiment par sympathie. Celui-ci à son tour peut donner lieu à une rétribution bienveillante de nature désintéressée, encore qu'il soit plus aisément suscité par la vue de la douleur que par celle du plaisir, et que la bienveillance rétri-

butive sympathique ait un rival puissant dans le sentiment de l'envie. D'ailleurs les émotions rétributives sympathiques ne sont pas toujours des réactions contre la douleur ou le plaisir par sympathie; elle peuvent avoir pour cause directe la cognition des signes du ressentiment ou des signes de la bienveillance rétributive. Châtiments et récompenses tendent à reproduire les émotions dont ils sont nés, et le langage communique les émotions rétributives par des termes de condamnation et par des termes de louange. Enfin, il y a des cas d'émotions rétributives désintéressées où la sympathie ne joue aucun rôle — antipathies et préférences sentimentales d'un caractère tout désintéressé.

Les émotions rétributives désintéressées peuvent donc naître de diverses façons. Mais comment expliquer que le désintéressement, joint à l'impartialité apparente et à une saveur de généralité, soit devenu la caractéristique par laquelle les émotions dites morales se distinguent des autres émotions rétributives ? Voici la réponse que nous avons faites à cette question : — La société est le lieu de naissance de la conscience morale. Les premiers jugements moraux ont exprimé non pas les émotions particulières d'individus isolés, mais des émotions ressenties par la communauté dans son ensemble. L'indignation publique est le prototype de la désapprobation morale; et l'approbation publique, celui de l'approbation morale. Or ces émotions publiques sont caractérisées par leur généralité, leur désintéressement individuel, leur impartialité apparente.

Les émotions morales donnent lieu à une quantié de concepts moraux, reliés de diverses façons aux émotions dont ils dérivent. On trouve ainsi la désapprobation morale au fond des concepts suivants : mauvais, vice, fautif, doit et devoir; bien et droit; justice et injustice. De son côté, l'approbation morale a mené aux concepts : bon, vertu, mérite. Il a été d'une particulière importance, pour le fond même de notre enquête, de vérifier le contenu réel des idées suivantes : on doit (ou : il faut), et : le devoir.

S'il était vrai, comme on l'a souvent prétendu que ces concepts défiassent l'analyse, tout essai d'expliquer l'origine et le développement des idées morales serait, si je ne m'abuse, voué à un échec certain.

Après les prédicats des jugements moraux, nous en avons considéré les sujets. D'une manière générale on porte ces jugements sur la conduite ou le caractère, et l'on tient d'autant plus de compte des divers éléments dont se composent caractère et conduite que le jugement moral est plus pénétrant et plus éclairé. C'est par l'effet de l'ignorance ou d'une réflexion insuffisante que des estimations morales sont influencées, comme il advient souvent, par des événements extérieurs entièrement indépendants de la volonté de l'agent; que des individus manifestement incapables de reconnaître pour bonne ou mauvaise une seule de leurs actions sont traités comme des êtres responsables; que les motifs ne pèsent pas ou guère dans la balance; que les abstentions paraissent négligeables, comparées aux actes; que le manque de prévoyance ou d'empire sur soi-même soit tout excusé quand le résultat en est suffisamment éloigné de la cause. Nous avons pu expliquer aussi *pourquoi* l'on porte des jugements moraux sur la conduite et le caractère. C'est parce que les jugements moraux naissent des émotions morales; parce que les émotions morales sont des émotions rétributives; parce qu'une émotion rétributive est une attitude réactive de l'esprit soit bienveillante, soit hostile, à l'égard d'un être vivant (ou d'un objet considéré comme tel) que l'on tient pour une cause de plaisir ou une cause de douleur; enfin, parce que l'on ne voit dans un être vivant une cause véritable de plaisir ou de douleur qu'autant qu'on attribue ce plaisir ou cette douleur à sa volonté. Une circonstance des plus importantes sur laquelle s'appuie ici la théorie, c'est que des phénomènes exactement semblables, de leur nature générale, à ceux sur lesquels on porte des jugements moraux, ne suscitent pas seulement des émotions morales, mais tout aussi bien des émotions rétributives non morales. Comment expliquera-t-on cette remarquable coïncidence,

à moins d'admettre que les jugements moraux se fondent sur des émotions, et que les émotions morales sont des émotions rétributives, apparentées à la gratitude et à la vengeance ?

Notre théorie de la nature des concepts moraux et des émotions morales s'appuie encore sur une autre catégorie de faits, beaucoup plus vaste. Dans notre discussion des modes particuliers de conduite soumis à l'évaluation morale, et des jugements portés sur eux par divers peuples à diverses époques, nous avons constamment eu recours à elle pour expliquer les données qui s'offraient à nous. Il est, en effet, digne de remarque que les actes, abstentions et omissions condamnés comme fautifs sont aussi, précisément, de nature à susciter colère et vengeance, tandis que les actes et abstentions loués comme moralement bons sont aussi, précisément, de nature à provoquer la gratitude. Voilà une nouvelle coïncidence qui sans nul doute témoigne à la fois en faveur du fondement émotif des concepts moraux et en faveur du caractère rétributif des émotions morales. Ainsi les conclusions formulées dans la première partie de l'ouvrage, tout en aidant à l'explication des faits exposés dans les deux autres parties, se trouvent en même temps puissamment renforcées par ces mêmes faits. Tout effort pour découvrir la nature et la genèse de la conscience morale est obligé de tenir compte des idées morales de l'humanité envisagée dans son ensemble. Et si sensible que je sois, tout le premier, à l'insuffisance du présent traité, je crois toutefois que je puis demander avec confiance, s'agissant de sa thèse fondamentale, s'il est une autre théorie de la conscience morale que l'on ait jamais soumise à une vérification aussi large.

Les grandes ressemblances qui caractérisent les idées morales de l'humanité s'expliquent par l'uniformité générale de la nature humaine : ces idées, toutefois, ne laissent pas de présenter des différences radicales. Un mode de conduite que tel peuple condamne comme une faute, tel autre le regarde avec indifférence, tel autre encore l'estime

louable, l'érige en devoir. Une des raisons deces variations, c'est la diversité des conditions extérieures. Les difficultés de la vie peuvent conduire au meurtre des nouveau-nés, ou à l'abandon des vieux parents, ou à la consommation de chair humaine: la nécessité, la force de l'habitude, peuvent effacer le stigmate qu'en d'autres circonstances porteraient ces actions. Les conditions économiques ont modifié les idées morales sur le chapitre de l'esclavage, par exemple, ou du travail, ou de la propreté; quant aux formes du mariage et aux opinions qui ont eu cours sur cette institution, elles ont été déterminées par des facteurs tels que — pour une grande part — la proportion numérique entre les sexes. Mais les divergences les plus communes dans les estimations morales ont évidemment une origine psychique.

Quand nous examinons les règles morales des races sauvages, nous découvrons qu'elles ressemblent, dans une très forte mesure, à celles qui régissent les nations cultivées. Dans toute communauté sauvage, la coutume interdit l'homicide, et pareillement le vol. Les sauvages regardent aussi la charité comme un devoir, et louent la générosité comme une vertu : souvent même leurs coutumes d'entr'aide sont bien plus astreignantes que les nôtres; et bien des peuples non civilisés sont réputés pour leur répugnance à mentir. En même temps, il existe des divergences considérables, au point de vue de respect pour la vie, pour les biens, pour la vérité, pour le bien-être général du prochain, entre les règles primitives de la moralité et celles que nous pratiquons. L'interdiction, chez les sauvages, du meurtre, du vol, de la tromperie, comme aussi l'invitation à la charité et à la bienveillance, ne se rapportent en thèse générale qu'aux membres de la même tribu ou communauté. Ils distinguent avec soin entre un homicide commis sur un des leurs, ou sur un étranger; et tandis qu'ils réprouvent le premier, au moins en des circonstances ordinaires, le second est toléré la plupart du temps, et, souvent, tenu pour louable. Il en va de même du vol, du mensonge et d'autres offenses. Abstraction faite des privilèges de l'hôte, dont la durée est toujours fort brève,

un étranger, dans la société primitive, est dénué de tout droit : c'est le cas non seulement chez les sauvages, mais aussi chez les peuples de culture archaïque. Quand nous passons des races inférieures aux peuples plus avancés en civilisation, nous voyons que l'unité sociale s'est agrandie, que la nation a pris la place de la tribu, que dès lors s'est élargi le cercle des gens qu'il est interdit de léser. La vieille distinction n'en subsiste pas moins entre compatriotes et étrangers ; elle survit même en partie parmi nous, ainsi qu'en témoigne l'attitude de beaucoup de gens à l'égard de la guerre, à laquelle on recourt parfois si précipitamment. Mais si la distinction entre compatriotes et étrangers influe encore, en pleine civilisation moderne, sur les sentiments moraux des hommes, cette influence n'a pas laissé d'aller décroissant. On a formulé cette doctrine, qui tous les jours gagne du terrain, que nos devoirs envers nos semblables sont des devoirs universels, sans restriction de patrie ou de race. Tous ces faits s'expliquent aisément, pour qui reconnaît l'origine émotive des règles du devoir. L'extension des commandements relatifs au prochain coïncide avec l'extension du sentiment altruiste. Et la cause de cette coïncidence devient évidente, si l'on songe que ces commandements sont issus en grande partie de l'émotion du ressentiment par sympathie, qui elle-même a ses racines dans le sentiment altruiste.

Cette extension des devoirs envers le prochain, qui tendent à embrasser des cercles toujours plus vastes de créatures humaines, ne constitue pas le seul progrès des idées morales. Elles ont changé à un autre égard, et fort important, au fur et à mesure que l'humanité s'élevait de la sauvagerie ou de la barbarie à la civilisation : elles sont devenues plus éclairées. Bien que les idées morales se fondent sur des émotions, bien que tous les concepts moraux soient essentiellement des généralisations de tendances qu'ont certains phénomènes à susciter l'approbation ou la désapprobation morales, l'influence des considérations intellectuelles sur les jugements moraux n'en est pas moins, naturellement, très grande. Toutes les émotions

supérieures sont déterminées par des cognitions — sensations ou idées; elles varient donc selon que celles-ci varient, et la nature d'une cognition peut dépendre en grande partie de la réflexion ou de l'intuition. Quand nous entendons dire un mensonge, nous sommes portés à nous indigner : mais si, à la réflexion, nous comprenons que le motif en était bienveillant, qu'il s'agissait par exemple de sauver la vie de la personne à qui ce mensonge était dit, notre indignation tombe, et peut même faire place à l'approbation. Le changement de cognition, ou d'idée, a entraîné un changement d'émotions. Or, le développement de la conscience morale consiste pour une part dans le passage de l'irréflexion à la réflexion, de l'ignorance aux lumières. Ce progrès se manifeste dans le fait que décroît l'influence des événements extérieurs sur les jugements moraux, et qu'augmente le discernement touchant les motifs, la négligence et tant d'autres facteurs de conduite qu'un juge scrupuleux examine avec le plus grand soin. Une réflexion plus pénétrante à réduit aussi le rôle des inclinations et répugnances désintéressées dans la formation des idées morales. Une fois admis que tel acte ne fait réellement aucun mal, et que, si on le condamne, c'est uniquement par aversion ou dégoût, on ne peut plus guère envisager cet acte comme un objet de censure morale légitime, à moins que le fait de le commettre n'apparaisse blâmable comme impliquant un mépris excessif de la sensibilité d'autrui. Le ressentiment réfléchi, qu'il soit moral ou non, est trop évidement dirigé contre la volonté de l'agent pour qu'on l'éprouve à l'égard de quelqu'un qui, manifestement, n'a pas eu l'intention d'offenser et ne s'est pas rendu coupable de négligence. D'ailleurs, et qui plus est, alors même que l'agent sait que sa conduite est déplaisante pour autrui, il peut se trouver justifié d'agir comme il le fait. Avec un peu de réflexion, l'on ne tarde pas à comprendre que des antipathies sentimentales ne sont pas une raison suffisante pour attenter à la liberté d'action des autres soit par des châtiments, soit par un blâme moral, — toujours, bien entendu, sous

cette réserve qu'ils ne blessent pas d'une manière indélicate la sensibilité de leur prochain. Aussi bien des gens recourent-ils à des prétextes utilitaires pour appuyer des opinions morales ou des ordonnances légales nées d'aversions pures et simples : essayant ainsi, bien en vain, de concilier des idées vieillies avec les exigences d'une conscience morale dûment ouverte à la réflexion.

Dans une foule de cas, ces divergences que traduisent les estimations morales sont dues à celles des croyances. Il n'est pour ainsi dire pas de chapitre de cet ouvrage qui n'ait témoigné de l'influence énorme qu'a exercée sur les idées morales de l'espèce humaine la croyance en des forces ou des êtres surnaturels, ou en une vie future; et qui n'ait montré en même temps combien cette influence a varié. D'une part, la religion (ou la superstition, selon le cas) a stigmatisé le meurtre et le suicide; de l'autre, elle a loué le sacrifice humain et, en certains cas, la mort volontaire. Elle a enseigné l'humanité et la charité, mais elle a conduit aussi à persécuter cruellement les gens qui professaient d'autres croyances. Elle a insisté sur le devoir de la véracité, et suscité elle-même la fraude pieuse. Elle a favorisé des habitudes de propreté et encouragé la saleté. Elle a préconisé le travail et le refus de tout travail; la sobriété et l'ivrognerie, le mariage et le célibat, la chasteté et la prostitution dans les temples. Elle a créé un grand nombre de vertus nouvelles et de nouveaux devoirs, tout différents de ceux que reconnaît la conscience morale laissée à elle-même, mais qui n'en sont pas moins regardés, en bien des cas, comme plus importants que les autres devoirs et les autres vertus. Il semble que les idées morales des non-civilisés soient plus imprégnées de magie que de religion ; et que l'influence religieuse atteigne son plus grand développement dans un état de civilisation relativement avancé, mais qui n'est pas le plus élevé. L'accroissement du savoir restreint la sphère du surnaturel; et l'attribution à la divinité d'un caractère parfaitement éthique exclut les estimations morales issues de conceptions religieuses moins hautes.

Je n'ai fait ici qu'indiquer les changements les plus généraux qui ont marqué l'évolution des idées morales au fur et à mesure que progressait la civilisation; les détails ont été exposés en leur lieu, par rapport à chacune de ces idées. Il est hors de doute que bien d'autres changements se produiront dans l'avenir, et qu'à des causes semblables répondront de semblables effets. Tout porte à croire que le sentiment altruiste continuera de s'élargir et qu'à cette extension s'accordera celle des commandements moraux dont il est la base; que l'influence de la réflexion sur les jugements moraux ira augmentant; que l'influence des antipathies et des préférences sentimentales ira diminuant; qu'enfin, dans sa relation avec la moralité, la religion se réduira de plus en plus à insister sur les règles morales ordinaires et se préoccupera de moins en moins des devoirs particuliers à rendre à la divinité.

NOTES ADDITIONNELLES AU TOME II

P. 275, *n.* 9. — La connexion entre le Sabbat hébraïque et la Lune a été discutée à fond par le professeur Webster dans ses *Rest Days*, ch. VIII.

P. 362, *n.* 1. — Dans son ouvrage sur le tolémisme et l'exogamie, Sir J. G. Frazer a définitivement dissocié l'une de l'autre, mettant ainsi un terme (du moins on l'espère) aux vaines spéculations sur l'origine totémiste des règles exogamiques. Il estime comme moi que ces règles dérivent de l'aversion pour les mariages entre proches parents. (*Totemism and Exogamy,* IV. 105 *sqq.*). Mais tandis que, dans ma conviction, l'aversion pour ces mariages a conduit par association d'idées à interdire aussi les mariages entre membres d'un même clan, parce que la notion d'intimité se liait à celle de la descendance et du nom communs, Frazer tient que l'exogamie a été délibérément instituée en vue d'empêcher l'union sexuelle des proches parents. Il me semble, à moi, presque inconcevable qu'une institution si ample et si gênante, parfois si compliquée, ait été inventée simplement comme préventif du consanguinisme.

Admettant la fréquence de cette aversion pour les mariages consanguins, Frazer se demande quelle en est l'origine : « Nous ne savons, répond-il ; une conjecture même serait malaisée. » Sur quoi il n'en fait pas moins une tentative prudente pour résoudre l'énigme. De la grande sévérité avec laquelle les sauvages ont accoutumé de punir l'inceste il infère (IV. 156 *sqq.*) qu'ils le considèrent comme un crime dangereux pour la communauté. Peut-être l'inceste a-t-il été supposé rendre stériles les femmes de la tribu, et empêcher animaux ou plantes de se multiplier : de telles croyances, remarque Frazer,ont été effectivement constatées chez diverses races en divers lieux du monde. Mais il convient lui-même que tous les peuples connus pour les professer paraissent être des peuples agriculteurs, chez qui l'inceste est réputé en particulier pour son effet stérilisant sur les moissons. C'est un pauvre argument, avouons-le, que de conjecturer qu'une enquête minutieuse menée chez les plus primitifs des peuples exogames survivants, notamment chez les aborigènes australiens, les révélerait peut-être persuadés encore des effets stérilisants ou délétères de l'inceste « sur les femmes en général et particulièrement sur les animaux et plantes comestibles » ! On peut aussi se demander s'il est vraiment raisonnable de présumer qu'une aversion ayant son origine dans la

superstition que l'on vient de dire se fût maintenue inébranlable chez toutes les nations civilisées du globe. Mais de plus, si cette superstition est à la racine de l'aversion pour l'inceste, il resterait à expliquer d'où elle provient elle-même, et Frazer ne s'y est point aventuré. Si, au contraire, l'aversion pour l'inceste est née comme je le suggère, alors la superstition indiquée par Frazer comme cause de ce sentiment est en réalité son résultat naturel ou celui de la prohibition à laquelle il donne lieu. Interprétation d'autant plus probable que les effets délétères imputés à l'inceste le sont également à d'autres irrégularités sexuelles, telles que l'adultère et la fornication (*cf. supra* II. 401).

Sir J. G. Frazer ne laisse pas de soumettre ma théorie à une critique détaillée (VI. 96 *sqq*). Il reconnaît qu'il y a quelque apparente raison de croire à l'existence « d'une aversion naturelle ou, au moins, d'un manque d'inclination, touchant le commerce sexuel de personnes ayant vécu ensemble, dans un étroit contact, dès leur prime jeunesse » ; mais il éprouve de la difficulté à comprendre comment ce sentiment se serait transformé en aversion pour le commerce sexuel de personnes proches parentes, et il maintient que la chaîne des raisonnements sur quoi repose ma théorie se rompt à l'endroit décisif, faute d'une explication satisfaisante sur ce point précis. Pour ma part, je pense que la transition qui paraît si inconcevable à Frazer est non seulement possible et naturelle, mais qu'elle est même prouvée, ou peu s'en faut, par l'existence d'un cas exactement analogue : savoir, le processus non moins universellement constatable, et encore plus important socialement, qui a fini par associer au fait de la parenté toutes sortes de droits et de devoirs sociaux. Comme je l'ai démontré plus haut (ch. XXXIV), les sentiments maternel et paternel, qui constituent pour une part considérable la base des devoirs et droits parentaux, ne se peuvent fonder, dans leurs formes les plus simples, sur une connaissance des relations du sang : ils répondent aux stimulants provenant d'autres circonstances, avant tout de la proximité des petits sans défense, donc des relations extérieures existant dès l'abord entre la progéniture et les parents. L'amour filial non plus, malgré son nom, n'a pas au début ses racines dans des considérations de parenté : il est essentiellement rétributif, c'est-à-dire que le sentiment agréable produit par des bienfaits reçus incite l'individu qui en est l'objet à regarder leur auteur avec plaisir et bienveillance. Ici encore l'affection est due, en dernier ressort, à l'étroite cohabitation, et c'est par là que plus tard elle se fortifie, comme il appert des effets refroidissants qu'entraîne pour les enfants une longue séparation d'avec leurs parents. Il en va de même de l'amour fraternel, et les droits et devoirs qui en sont issus dépendent de circonstances tout d'abord étrangères à l'idée du sang commun : on en dirait autant du lien qui unit entre eux des parents plus éloignés. Sa force sociale est, en fin de compte, dérivée de l'habitude qu'ont les proches parents de vivre ensemble. « Les hommes sont devenus grégaires en se confinant dans le cercle où ils étaient nés : si, au lieu de rester dans la compagnie de leurs parents, ils avaient préféré s'isoler, ou s'unir à des étrangers, il n'y aurait certainement pas eu de lien du sang.

L'attachement mutuel, les droits et devoirs sociaux qui résultaient de cette condition grégaire, s'associèrent au rapport qui déjà unissait les membres du groupe — rapport de parenté exprimé par la communauté du nom — et ces associations là peuvent durer même après la rupture du lien local », maintenues qu'elles sont par la communauté du nom (*supra*, II. 197).

Nous avons ici un immense groupe de faits qui, bien que dépendant en dernière analyse de l'étroite cohabitation, ont été interprétés en termes de parenté. Pourquoi donc le même phénomène n'aurait-il pu se produire dans le cas de l'aversion pour l'inceste et des règles prohibitives qui en ont résulté ? L'analogie est des plus frappantes. Ces règles ont été associées à la qualité parentale parce qu'en l'état normal la cohabitation est le fait des proches parents. Elles ont graduellement inclus dans leur application les parents plus éloignés, quoique non cohabitants, en vertu d'une association d'idées, et spécialement par l'influence du nom commun ; l'exogamie du clan a sa contre-partie, par exemple, dans la querelle du sang (la vendetta) comme devoir incombant au clan tout entier. Mais il arrive aussi que des mariages entre personnes non parentes, qui ont été élevées ensemble dans la même famille, ou qui appartiennent au même groupe local, sont jugés blâmables ou effectivement interdits ; et ainsi, même dans la société primitive, on trouve des droits et des devoirs sociaux qui sont associés non point avec le fait d'une descendance commune, mais avec celui de la cohabitation. Frazer pose ainsi la question : « S'il y a, au fond de toute l'affaire, une horreur du mariage entre personnes ayant toujours vécu ensemble, comment se fait-il qu'aujourd'hui cette horreur se soit affaiblie à tel point qu'il n'en reste qu'une simple et générale préférence pour l'union avec des personnes dont l'attrait ne s'est pas émoussé par une longue familiarité ?... Pourquoi le mariage d'un frère avec sa sœur, d'une mère avec son fils, exciterait-il une profonde répulsion alors que le mariage entre associés d'un même foyer domestique, prétendue origine de ce sentiment, ne provoque tout au plus qu'une douce surprise, trop légère pour suggérer même le thème d'une farce, et passe pour aussi légitime qu'aucun autre mariage devant la loi de toutes les nations civilisées ? » Je crois, pour ma part, que le mariage d'un homme avec sa belle-fille, ou du demi-frère et de la demi-sœur, dans le cas où leurs relations auraient été exactement celles des consanguins de même degré, causerait plus qu'une douce surprise, paraîtrait contre nature et inconvenant. Je ne nie pas, et je m'en suis expliqué plus haut (II. 360), que les unions entre les parents les plus proches par le sang inspirent une horreur qui leur est particulière, mais il semble tout naturel qu'elles produisent cet effet, si dès les temps les plus reculés l'aversion pour le commerce sexuel entre personnes cohabitant étroitement a trouvé son expression dans les interdits visant les unions entre parents. Rien d'étonnant non plus dans le fait que ces règles prohibitives se réfèrent si souvent aux seuls mariages entre parents. La loi ne tient compte que des cas généraux et bien définis, d'où il suit que les relations de n'importe quelle sorte entre des personnes presque toujours apparentées sont assimilées dans les termes aux relations de

sang. Cela est vrai non seulement des prohibitions visant l'inceste, mais de nombreux devoirs et droits ayant trait au cercle de famille.

Sir J. G. Frazer formule une autre objection contre ma théorie. Si l'exogamie résultait d'un instinct naturel, il n'y aurait, arguë-t-il, nul besoin de renforcer cet instinct par des peines et des pénalités légales. La loi n'interdit aux hommes que ce que leurs instincts les prédisposeraient à faire : nous pouvons donc raisonnablement présumer que les crimes défendus par la loi sont des crimes que beaucoup d'hommes auraient un penchant à commettre. J'avoue que cet argument me surprend fort. Où il n'y a pas de transgression, bien sûr, il n'y a pas de loi. Mais Frazer ne peut ignorer la variabilité des instincts, celle notamment de l'instinct sexuel, qui est si grande. Il ne devrait pas oublier non plus qu'il y a des circonstances dans lesquelles un sentiment naturel s'émousse et fléchit. Soutiendra-t-il qu'il ne peut y avoir une profonde aversion naturelle pour la bestialité parce que la bestialité est interdite par la loi, ou que l'exceptionnelle sévérité marquée au parricide par bien des codes atteste chez un grand nombre d'hommes une propension naturelle au meurtre des parents ? La loi traduit les sentiments de la majorité et punit les actes qui choquent ces sentiments.

Sir J. G. Frazer m'accuse d'avoir étendu les méthodes de Darwin à des objets qui ne s'en accommodent qu'en partie, cela parce que ma théorie sur l'origine de l'exogamie essaie d'expliquer le développement d'une institution humaine « par des causes trop exclusivement physiques et biologiques, sans prendre assez en considération les facteurs de l'intelligence, de la réflexion et de la volonté ». Et il ajoute : « Ce n'est pas là de la science, c'en est une imitation bâtarde. » Qu'ai-je fait pour encourir une si sévère accusation ? J'ai suggéré que l'aversion instinctive pour le commerce sexuel des personnes ayant vécu dans un étroit contact, dès leur prime jeunesse, pouvait résulter de la sélection naturelle. J'incline à penser — tout comme Frazer — que les mariages consanguins sont, d'une manière ou d'une autre, nuisibles à l'espèce. Ce fait devait conduire au développement d'un sentiment assez puissant, en principe, pour prévenir les unions délétères : sentiment qui, bien sûr, ne devait pas se manifester sous forme d'une aversion innée pour l'union sexuelle des proches parents comme tels, mais d'une aversion des individus à s'unir avec d'autres, dont ils avaient intimement partagé la vie dès l'enfance. Ces autres se trouvaient être, en fait, presque toujours des gens de même sang, et par suite le résultat devait être la survivance des plus aptes. Ainsi tout mon crime est d'avoir recouru à la sélection naturelle pour expliquer l'origine d'un sentiment instinctif des premiers âges : on ne me fera jamais croire que ce soit là outrepasser les bornes légitimement assignées au darwinisme.

D'après Sir J. G. Frazer lui-même, « nous sommes autorisés à conclure que la stérilité est une conséquence inévitable du consanguinisme, s'il persiste à travers plusieurs générations au même lieu et dans les mêmes conditions », et il cite à l'appui de son opinion celles, si compétentes, de M. Walter Heape et de M. F. H. A. Marshall. Il remarque alors que les principes de l'exogamie présentent « une curieuse

ressemblance » avec les principes de l'élevage scientifique, mais il admet avec raison que cette analogie ne peut être due à une connaissance exacte ou à une sollicitude perspicace de la part des sauvages fondateurs de l'institution exogamique. Comment donc expliquer l'analogie constatée ? Frazer y voit « le résultat accidentel d'une superstition, quelque inconsciente parodie de la science ». En interdisant l'inceste, les pauvres sauvages « obéirent aveuglément à l'impulsion des grandes forces évolutives qui ne cessent, dans le monde physique, de dégager des formes inférieures de l'existence les formes supérieures et, dans le monde moral, de faire surgir de la sauvagerie la civilisation. S'il en est ainsi, l'exogamie a été un instrument aux mains de cette puissance inconnue — la magicienne masquée de l'histoire — qui par quelque mystérieux processus, quelque subtile alchimie, transmue si souvent dans le creuset de la souffrance les scories de la folie et du mal en l'or pur de la sagesse et du bien ». J'espère ne pas m'exposer au reproche d'impertinence non provoquée en demandant si ce raisonnement est un échantillon de ce que Frazer regarde comme de la science authentique, comparée à « l'imitation bâtarde » que j'en présente.

Dans tout essai d'expliquer l'origine de l'exogamie, il faut, selon moi, prendre en considération trois groupes parallèles de faits qui s'imposent d'une manière générale à l'observateur : — D'abord, les prohibitions de l'inceste et les règles de l'exogamie elles-mêmes ; ensuite, l'aversion pour le commerce sexuel de personnes vivant ensemble dès leur prime jeunesse ; troisièmement, les conséquences délétères du consanguinisme. Touchant les faits du premier groupe, Frazer et moi sommes d'accord qu'ils ont tous la même racine, l'exogamie ayant dérivé, en quelque manière que ce soit, d'une aversion pour les mariages entre proches parents. Touchant des faits du second groupe, Frazer admet qu'à tout le moins « il semble y avoir quelque raison » de croire à leur existence. Quant aux faits du troisième groupe notre accord est complet. Maintenant je demande : est-il raisonnable de penser qu'il n'y a aucun rapport causal entre ces trois groupes de faits ? est-il permis d'ignorer totalement le second groupe, comme fait Frazer, et de déclarer accidentelle la coïncidence du premier et du troisième. Je manquerais au devoir de la gratitude en ne reconnaissant pas ce que je dois au chapitre de Frazer sur l'origine de l'exogamie : il a fortifié ma conviction dans la justesse de ma théorie.

Celle-ci a soulevé plus récemment d'autres objections, articulées par MM. Hose et Mc Dougall dans leurs *Pagan Tribes of Borneo* (t. II, p. 197, note). Ils remarquent que le commerce sexuel d'un jeune homme avec sa sœur adoptive n'est pas tenu pour incestueux dans ces tribus, et ils signalent au moins un cas de mariage entre deux jeunes Kenyahs élevés ensemble comme frère et sœur par adoption. « Cet exemple d'inceste entre membres d'un couple élevé au même foyer se concilie mal, disent-ils, avec la théorie bien connue du professeur Westermarck suivant laquelle le sentiment presque universellement hostile à l'inceste aurait pour cause l'aversion ou l'indifférence sexuelles engendrées par une étroite cohabitation pendant l'enfance. » Ils considèrent comme faits également propres à ruiner cette théorie

« l'existence de l'inceste entre frères et sœurs et la vive réprobation attachée par les Dayaks maritimes à l'inceste entre neveu et tante (quoique appartenant souvent à des communautés distinctes ».

Dans mon essai d'expliquer les règles contre l'inceste, je n'ai assurément pas négligé le fait que ces règles visent très fréquemment des personnes qui ressortissent ou peuvent ressortir à des communautés différentes, et je n'ai pas trouvé difficile de l'expliquer (*cf. supra* II. 354 ; *History of Human Marriage*, II. 182 *sq.*). Il est assez curieux que MM. Hose et Mc Dougall, dans leur propre tentative pour résoudre le problème, se fondent, si je les entends bien, sur l'hypothèse que les prohibitions d'intermariage visaient, à l'origine, des personnes appartenant à la même communauté. Ils écrivent : « Si nous acceptons le point de vue suggéré par MM. Atkinson et Lang (*Primal Law*) sur la constitution de la société primitive, si nous admettons avec eux que le groupe social consistait en un seul patriarche et en un groupe de femmes et de filles sur toutes lesquelles il exerçait un pouvoir ou des droits sans limites,nous en inférerons que le premier pas vers la constitution d'une forme de société plus haute dut tendre à la stricte limitation de ces droits patriarcaux sur certaines des femmes, afin que des mâles plus jeunes pussent être incorporés à la société et y jouir de la possession indisputée des dites femmes. Ayant consenti à cette limitation de ses droits sur ses filles, en vue de la sécurité et de la force plus grande que vaudrait à la horde l'inclusion d'un certain nombre de jeunes mâles, le patriarche ne dut que plus rigoureusement leur opposer sa prohibition contre tout commerce avec les femmes de la génération précédente. Il y eut ainsi, comme conditions essentielles du progrès de l'organisation sociale, de très stricts interdits, comportant de lourdes pénalités, et visant, d'une part, les rapports du patriarche avec la plus jeune génération des femmes — savoir : avec ses filles — et, d'autre part, les rapports entre les jeunes mâles admis comme membres du groupe et les épouses du patriarche. L'application de ces pénalités ne put manquer d'engendrer un sentiment traditionnel hostile à de telles unions, et ce sont là celles qui furent primitivement jugées incestueuses. Puis la persistance, chez le patriarche jaloux, d'une tendance à exclure ses fils du groupe familial quand ils atteignaient la puberté, dut rendre aisée et presque inévitable l'extension de ce sentiment aux unions entre frère et sœur. Car le jeune mâle admis dans le groupe n'eût pas obtenu cette admission s'il ne s'était présenté avec un prix dans la main, offert en échange de la fiancée qu'il désirait. Ce prix ne pouvait toutefois être exigé par le patriarche qu'à condition qu'il maintînt l'interdiction absolue de rapports sexuels dans sa progéniture, tant que ses jeunes fils demeuraient sous son toit. » J'aimerais savoir comment, sur la base de cette théorie, MM. Hose et Mc Dougall expliquent « la vive réprobation attachée par les Dayaks maritimes à l'inceste entre neveu et tante (quoique appartenant souvent à des communautés distinctes) » et, plus généralement, les règles prohibant l'intermariage de personnes ressortissant à des groupes locaux différents. Quant au reste, j'avoue que les présomptions sur lesquelles repose toute leur théorie me semblent extrêmement arbitraires. Il est interdit aux frères d'é-

pouser leurs sœurs parce que le vieux patriarche a chassé ses fils pubères sous l'empire de la jalousie : mais cette jalousie n'est pas assez puissante pour empêcher d'autres jeunes mâles de joindre la bande. Au contraire, il leur permet de s'y intégrer, parce qu'ils en augmentent la force ; bien mieux, il leur donne ses propres filles en mariage, et dès lors s'interdit à lui-même si rigoureusement tout commerce avec ces jeunes femmes qu'aucun père ne sera plus jamais autorisé à épouser sa fille. Seulement les jeunes hommes auront à payer un prix pour leurs épouses. On peut se demander pourquoi le vieux patriarche n'accepte pas un prix de ses propre fils, ou ne les fait pas travailler pour lui au lieu de les expulser sans pitié de leur foyer familial, comme s'ils n'en eussent pas été d'aussi bons défenseurs que n'importe qui ? Et pourquoi donne-t-il aux jeunes mâles étrangers ses *filles* ? Il aurait pu garder pour lui les femmes jeunes et leur céder les vieilles. C'est ainsi qu'il en va en Australie où les jeunes filles sont, en règle générale, attribuées aux vieillards, tandis que les jeunes hommes, quand ils obtiennent permission de prendre femme, doivent se contenter des vieilles *lubras* (Malinowski, *The Family among the Australian Aborigines*, p. 259 *sqq.*). Or, en dépit de cette coutume, il n'est pas de contrée où l'inceste ait été plus strictement prohibé qu'en Australie précisément.

MM. Hose et Mc Dougall soutiennent que l'existence de l'inceste entre frères et sœurs et la réprobation attachée par les Dayaks maritimes à l'inceste entre neveux et tantes sont des faits militant fortement en faveur de cette conclusion : « que le sentiment a ici une source de pure convention ou coutume ». Je demande cette fois : est-il raisonnable de supposer que, si tel était le cas, la réprobation touchant les rapports sexuels entre les parents les plus proches eût survécu si longtemps, et sans aucun signe de décroissance, aux conditions dont elle était issue ? Comme je l'ai exposé, les degrés de prohibition sont très différemment définis dans les coutumes ou les lois des différents peuples ; on en compte généralement davantage chez les peuples non encore touchés par la civilisation moderne que chez les communautés plus avancées ; et il semble que l'étendue des mesures visant l'intermariage des proches parents soit en rapport étroit avec l'intimité de leurs relations sociales. Alors que parmi nous les cousins sont libres de s'épouser, un sentiment puissant persiste contre toute union entre parents et enfants, ou entre frères et sœurs, qui dans les cas normaux appartiennent au même cercle de famille. Pourquoi le sentiment d'aversion pour l'inceste aurait-il survécu dans ce cas, mais non dans les autres, s'il avait une origine purement conventionnelle ? Et comment une loi quelconque, fondée sur la seule convention, suffirait-elle à expliquer l'absence normale de sentiments érotiques dans la relation entre parents et enfants, ou entre frères et sœurs ? Il est vrai que des cas de commerce sexuel entre les parents les plus proches ne laissent pas de se produire, mais ils sont assurément fort exceptionnels. MM. Hose et Mc Dougall disent eux-mêmes (p. 198) que « l'inceste, sous n'importe quelle forme, est très peu fréquent » parmi les tribus de Bornéo ; et ils ne signalent, on l'a dit, qu'un seul exemple de mariage entre deux Kenyahs élevés ensemble comme frère et sœur adop-

tifs, quoique de tels mariages soient licites. Prétendre que des cas de ce genre ébranlent ma théorie, cela me semble d'une logique aussi contestable que serait la négation de l'amour intersexuel généralement répandu, sous prétexte de l'*horror feminae* que manifestent certains hommes.

P. 403, *n.* 4. — Sur les croyances mauresques touchant le contact de la pureté sexuelle et de la sainteté, voir mes essais : *The Moorish Conception of Holiness (Baraka)*, p. 123 *sqq.*, et *Ceremonies and Beliefs connected with Agriculture, certain Dates of the Solar Year, and the Weather in Morocco*, p. 17, 22, 23, 28, 46, 47, 54.

P. 447, *n.* 5. — Pendant les années écoulées depuis la première édition de ce livre, l'étude de l'homosexualité a été poussée avec une remarquable activité. Les ouvrages suivants sont exclusivement consacrés à cet objet : *Das gleichgeschlechtliche Leben der Naturvölker*, par F. Karsch-Haack (1911), *Intermediate Types among Primitive Folk*, par Edward Carpenter (1914) et *Die Homosexualität des Mannes und des Weibes*, par Magnus Hirschfeld (1914). Le livre de Carpenter traite surtout de l'inversion dans la religion et la guerre des primitifs. Celui de Hirschfeld est une véritable encyclopédie de l'homosexualité — « l'ouvrage non seulement le plus vaste, mais le plus précis, non seulement le plus détaillé, mais le plus condensé, qui ait paru sur le sujet », au témoignage du Dr Havelock Ellis. Celui-ci a publié en 1915 une 3e édition, revue et augmentée, de sa *Sexual Inversion*.

P. 467, *n.* 2. — Le Dr Havelock Ellis a exclu de la 3e édition de son livre ce passage, ainsi qu'en général tout ce qui tendait à suggérer l'existence d'un certain rapport entre la réaction sociale contre l'homosexualité et celle que suscite l'infanticide.

P. 568, *n.* 2. — Peu de sujets ont été plus discutés pendant les dernières années, en matière d'anthropologie sociale, que celui du rapport entre magie et religion. Sir J. G. Frazer l'a traité dans *The Magic Art*, le professeur Durkheim dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, le Dr Marett dans *The Threshold of Religion* et d'autres écrits, le Dr Irving King dans *The Development of Religion*, le professeur Leuba dans *A Psychological Study of Religion*, M. Sidney Hartland dans *Ritual and Belief*, l'archevêque de Suède Nathan Söderblom dans *Gudstrons uppkomst*. D'après l'école française de sociologie, la religion est sociale dans ses fins ; la magie, antisociale. Et cette distinction a été adoptée par le Dr Marett, qui déclare (*Anthropology*, p. 209 *sq.*) : « Sous les termes de magie et, respectivement, de religion, je range toutes les manières mauvaises et, respectivement, bonnes d'en user avec le supranormal — mauvaises et bonnes non pas, naturellement, d'après notre façon de les juger, mais au jugement de la société qu'elles concernent. » Or cet emploi des termes, outre qu'il rompt avec l'usage traditionnel, me semble mal répondre aux fins d'une classification scientifique. A côté de la magie noire, ou sorcellerie, il y a la magie blanche ; en plein Moyen-Age même, un théologien comme Albert le Grand proclame que « la science magique n'est pas un mal, puisque du mal peut être évité et du bien atteint par sa connaissance ». La distinction française entre magie et religion implique qu'une prière adressée à un dieu pour la destruction d'un en-

nemi doit être classée sous la rubrique religion, si elle est offerte au nom d'une cause tenue pour juste par la communauté, mais sous la rubrique magie si elle est désapprouvée. Quand un homme fait boire un breuvage d'amour à une fille pour gagner sa faveur, c'est là un acte ressortissant à la religion si leur union est désirable du point de vue de la société ; mais si cet homme fait boire le breuvage à la femme d'un autre, son acte est magique. La meilleure part de ce que l'on appelait jusqu'ici magie imitative ou homéopathique ne peut plus être dite magique du tout : si de l'eau est répandue en vue de susciter la pluie, c'est de la magie homéopathique dans la mesure où la pluie n'est pas désirée par la communauté ; mais que l'on recoure à ce procédé en temps de sécheresse, c'est de la religion. Ainsi les mêmes pratiques, exactement, sont qualifiées religieuses ou magiques suivant qu'elles ont des fins sociales ou antisociales ; or, comme le demande judicieusement M. Hartland (*Ritual and Belief*, p. 76) : « Comment définirons-nous ces buts ? »

Il me faut pourtant ajouter que la définition du mot religion que j'ai donnée dans le texte se rapporte seulement à la religion *in abstracto*, non aux diverses religions. Selon le sens populaire du terme, *une* religion peut inclure maintes pratiques qui sont d'entre celles que j'ai appelées magiques. Comme je l'ai dit plus haut (II. 631), « le christianisme en ses premières phases et de même le mahométisme sont pleins de pratiques magiques expressément sanctionnées par leur théologie ». Quoique l'attitude magique et l'attitude strictement religieuse diffèrent l'une de l'autre, elles ne sont pas inconciliables et, par suite, peuvent très bien former les éléments d'une seule et même religion. Il n'existe rien de pareil à *une* magie, opposable à une religion. Par une religion, l'on entend généralement un système de croyances et de règles de conduite visant les rapports des hommes avec un ou plusieurs êtres surnaturels qu'ils appellent leur dieu ou leurs dieux ; ces êtres surnaturels, objets d'un culte régulier, étant conçus de telle sorte qu'il y ait entre eux et leurs adorateurs des relations établies et permanentes. Une fois admis que le mot religion est ainsi légitimement susceptible de deux acceptions différentes, je pense qu'il ne reste guère matière à plus ample controverse sur ce sujet. Au demeurant, les sociologues peuvent employer leur temps d'une manière plus profitable qu'en le dépensant en querelles de mots.

P. 592, *n.* 4. — Dans *The Dying God*, p. 204, n. 1, Sir J. G. Frazer écrit : « Il y a beaucoup à dire en faveur de la théorie du Dr Westermarck, qui peut notamment faire état de la sainteté attribuée aux insignes royaux. Mais en somme je ne vois pas de raison suffisante pour revenir sur l'opinion adoptée dans le texte, et j'y suis confirmé par l'évidence du témoignage emprunté aux Chillouks du Nil blanc, témoignage qui était inconnu du Dr Westermarck quand il proposa sa théorie. »

D'après le professeur C. G. Seligman — à qui Frazer doit son information détaillée sur le sujet (*op. cit.* p. 17 *sqq.*) — la croyance des Chillouks comporte un article fondamental suivant lequel l'esprit de Nyakang, héros divin ou semi-divin qui les établit dans leur territoire ac-

tuel et fonda la dynastie de leurs rois, s'incarne dans le monarque régnant, de façon que celui-ci revêt lui-même, jusqu'à un certain point, le caractère d'une divinité. Mais en même temps que les Chillouks tiennent leurs rois en haute et presque religieuse estime et prennent toutes précautions contre leur mort accidentelle, ils ne demeurent pas moins convaincus qu'ils ne sauraient permettre qu'un roi devienne vieux ou sénile, crainte qu'au fur et à mesure de son affaiblissement le bétail aussi tombe malade et ne se reproduise plus, que les récoltes pourrissent dans les champs, que les hommes eux-mêmes subissent la contagion du mal et périssent en nombres croissants. Pour prévenir ces calamités, il était d'usage et de règle chez les Chillouks de tuer le roi dès qu'il montrait des signes de maladie ou d'abattement. Bien plus : il appert des enquêtes du Dr Seligman qu'alors que le roi était encore dans la fleur de sa force et de sa santé, il pouvait en tout temps se voir attaqué par un rival et obligé de défendre sa couronne dans un combat à mort. C'était une tradition Chillouk communément observée que n'importe quel fils de roi avait le droit de provoquer le monarque régnant et, s'il réussissait à le tuer, de régner à sa place. Eh ! bien, « une part importante des solennités accompagnant l'accession d'un roi Chillouk paraît avoir eu pour sens de transmettre au nouveau monarque l'esprit divin de Nyakang, hérité du fondateur de la dynastie par tous ses successeurs sur le trône. Dans ce but, un siège sacré à quatre jambes et un mystérieux objet portant le nom de Nyakang lui-même sont apportés en grande pompe du sanctuaire de Nyakang (à Akurwa) au petit village de Kwom (près de Fachoda), où le roi élu et les chefs attendent leur arrivée. L'objet appelé Nyakang, long de 2 à 3 pieds, large d'environ 6 pouces, affectant une forme cylindrique, est au dire du chef d'Akurwa la figure d'un homme grossièrement façonnée dans du bois et censément exécutée en un temps immémorial sur l'ordre de Nyakang en personne. Nous pouvons conjecturer qu'elle représente le roi divin lui-même et qu'elle est ou fut supposée contenir son esprit, encore que le chef d'Akurwa nie qu'elle le recèle aujourd'hui... L'image de Nyakang est placée sur le siège, dont le roi élu tient une jambe, et le chef principal, une autre... Un bouvillon est sacrifié et sa chair mangée par les hommes de certaines familles appelés *ororo*, qui sont réputés descendre du troisième des rois Chillouk. Alors les hommes d'Akurwa portent l'image de Nyakang dans le sanctuaire et les *ororo* placent le roi élu sur le siège sacré, où il demeure quelque temps assis — apparemment jusqu'au coucher du soleil. Quand il se lève, les hommes d'Akurwa rapportent le siège dans le sanctuaire, et le roi est escorté jusqu'aux trois huttes nouvelles où il passe trois jours dans la retraite. La quatrième nuit, il est conduit silencieusement, presque furtivement, à sa résidence royale de Fachoda ; et le jour suivant il se montre publiquement à ses sujets. »

Touchant la prétendue évidence de ce témoignage, il faut noter d'abord que l'on est réduit à l'hypothèse personnelle du Dr Seligman sur le mystérieux objet appelé Nyakang, qui serait ou qui aurait été supposé contenir l'esprit du saint fondateur de la dynastie, et que cette conjecture ne s'accorde pas, il le reconnaît expressément, avec les croyances actuelles des indigènes. Il paraît, d'autre part, manifes

te que l'objet en question est un objet sacré et que sa sainteté, ou une particule de cette sainteté, est présumée se transmettre au nouveau roi par contact matériel — idée qui s'accorde bien avec ma théorie. Mais même si les Chillouks avaient cru autrefois que leur roi était une réincarnation de l'esprit de Nyakang, cette croyance pourrait difficilement passer pour une preuve directe de l'idée que l'âme de l'homme-dieu mis à mort se transmet à son royal successeur. Les Chillouks croient que Nyakang, à la différence de ses descendants couronnés dans les temps plus récents, n'est pas mort, mais simplement disparu.

ERRATA

Aux références indiquées dans les deux volumes du professeur Westermarck, celles qui suivent, omises par erreur, doivent s'ajouter :

I. 630, n. 4, l. 11, Mason, *Woman's Share in Primitive Culture*, p. 15 *sqq.*, 146 *sqq.*, 277 *sqq.* ;

I. 637, n. 2, Nordenskiöld, *Den andra Dicksonska expeditionen till Grönland*, p. 509 ;

II. 587, n. 5, Frazer, *Totemism and Exogamy*, IV. 6 *sq.* ;

II. 590, n. 2, Spencer and Gillen, *Native Tribes of Central Australia*, ch. VI, *Northern Tribes of Central Australia*, ch. IX *sq.* ;

II. 612 (indication rattachée à la l. 6 du gros texte), Westermarck, *The Moorish Conception of Holiness* (*Baraka*), p. 116 *sq.* ;

II. 651, n. 10, l. 11, Mathews, *Aboriginal Tribes of New South Wales and Victoria*, p. 138 *sqq.* ;

II. 677 (indication rattachée à la l. 4 du gros texte, comptée du bas), Gardiner, *Egyptian Ethics* etc, dans Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, V. 479 *sq.* ;

Prière au lecteur de vouloir bien aussi rectifier les fautes d'impression suivantes : I. 500, l. 24, Norsemen (= Norses, Islandais), au lieu de Normans ; II. 295, l. 1, condition, au lieu de position ; II. 308, l. 12-13, cacao, au lieu de coco ; — et substituer au mot : affection, le mot : amour (dans le sens d'un contact physique), I. 589, l. 11.

BIBLIOGRAPHIE DES AUTEURS ET OUVRAGES CITÉS

Dans cette liste des ouvrages cités par l'auteur, on transcrit textuellement, quelle qu'en soit la langue, le titre de l'édition qu'il a employée. On y ajoute autant que possible, quand il s'agit d'une traduction, le titre de l'original ; et plus rarement celui des meilleures versions françaises, quand il s'agit de documents étrangers d'une importance capitale. Pour les sources grecques, on se borne à indiquer les traductions latines, généralement éditées à Paris, dont l'auteur a usé de préférence. Quant aux articles de revues qu'il a mis en contribution, les principaux seuls sont mentionnés ci-dessous.

A Voice for South America. London.

Aas (Einar), *Sjaeleliv og intelligens hos dyr.* Kristiania, 1893.

Abbot (Ezra), *Literature of the Doctrine of a Future Life* ; dans Alger, *A Critical History of the Doctrine of a Future Life.* Philadelphia, 1864.

Abd-Allatif, *Relation de l'Egypte,* trad. par S. de Sacy. Paris, 1810.

Abd-es-Salam Shabeeny, *An Account of Timbuctoo and Housa,* ed. by J. G. Jackson. London, 1820.

Abegg (J. F. H.), *Die verschiedenen Strafrechtstheorieen.* Neustadt a. d. O., 1835.

Abel (Charles W.), *Savage Life in New Guinea.* London [1901].

Abercromby (John), *The Pre- and Proto-Historic Finns,* 2 vols. London, 1898.

Abreu de Galindo (Juan de), *Historia de la Conquista de los siete islos de Gran Canaria.* Sante Croz de Tenerifa, 1848. L'auteur cite d'après la traduction angl. *The History of the Discovery and Conquest of the Canary Islands.* London, 1764.

Academy (The). London.

Achelis (Th.), *Animal Worship,* dans *The Open Court,* vol. XI. Chicago, 1897.

— *Moderne Völkerkunde.* Suttgart, 1896.

Achery (L. d'), *Spicilegium sive collectio veterum aliquot scriptorum qui in Galliae bibliothecis delituerant,* 3 vols. Parisiis, 1723.

Acosta (Joseph de), *The Natural and Moral History of the Indies,* trad. angl. par C. R. Markham, 2 vols. London, 1880. *Historia moral y natural de las Indias.* Sevilla, 1591.

Acta Societatis Scientiarum Fennicae. Helsingfors.

Adair (James), *The History of the American Indians.* London, 1775.

ADALBERO, *Carmen ad Rotbertum regem Francorum* ; dans Bouquet, *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, vol. X. Paris. 1760.

ADAM OF BREMEN, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificun* ; dans Migne, *Patrologiae cursus completus*, vol. CXLVI. Parisiis, 1853.

ADAMS (John), *Sketches taken during Ten Voyages to Africa, Between the Years* 1786 *and* 1800. London, [1825]. ,

ADDIS (W. E.), and ARNOLD (Thomas), *A Catholic Dictionnary*. London, 1903.

ADDOSIO (Carlo d'), *Bestie delinquenti*. Napoli, 1892.

AELIEN, *De natura animalium, Varia historia* etc., éd. par R. Hercher. Parisiis, 1858 (= Elien).

AESCHINES, *Orationes* ; dans *Oratores Attici*, éd. par C. Müller, vol. II. Parisiis, 1858.

AESCHYLUS, *Tragœdiae et fragmenta*, éd. par E. A. J. Ahrens. Parisiis, 1842.

AETHELBIRHT (*King*), « *The Laws of* » ; dans *Ancient Laws and Institutes of England*. London, 1840.

AETHCLSTAN (*King*), « *The Laws of* » ; dans *Ancient Laws and Institutes of England*. London, 1840.

AFZELIUS (A. A.), *Swenska Folkets Sago-Häfder*, 11 vols. Stockholm, 1839-70.

AGATHIAS, *Historiarum libri quinque* ; dans Migne, *Patrologiae cursus* Ser. Graeca, vol. LXXXVIII. Parisiis, 1860.

AHLQVIST (A.), *Under Wogulen und Ostjaken* ; dans *Acta Societatis Scientiarum Fennicae*, vol. XIV. Helsingfors, 1885.

AHRENS (Heinrich), *Naturrecht*, 2 vols. Wien 1870-71.

Aitareya Brahmanam of the Rigveda (The). Ed. et trad. angl. par M. Haug, 2 vols. Bombay, 1863.

ALABASTER (Chal.), *The Law of Inheritance* ; dans *China Review*, vol. V. Hongkong, 1876-77.

ALABASTER (Ernest), *Notes and Commentaries on Chinese Criminal Law*. London, 1899.

ALABASTER (Henry), *The Wheel of the Law*. London, 1871.

ALAGONA (Petrus), *Compendius manualis D. Navarri*. Lugduni, 1603.

ALARD (Paul), *Condition et droits des enfants naturels*. Paris, 189[illegible].

ALBERICUS, *Visio*, éd. par Catello de Vivo. Ariano, 1899.

ALBERTI (L.), *De Kaffers aan de Zuidkust van Afrika*. Amsterdam, 1810.

ALDEN (T. J. Fox) and HOESEN (J. A. van), *A Digest of the Laws of Mississippi*. New York, 1839.

ALEXANDER (S.), *Moral Order and Progress*. London, 1896.

ALFONSO DE' LIGUORI, *Theologia moralis*, 3 vols. Bassani, 1822.

ALFRED (*King*), « *The Laws of* » ; dans *Ancient Laws and Institutes of England*. London, 1840.

ALGER (W. R.), *A Critical History of the Doctrine of a Future Life*. Philadelphia, 1864.

Alienist and Neurologist (The). St. Louis.

Allard (Paul), *Les esclaves chrétiens depuis les premiers temps de l'Eglise jusqu'à la fin de la domination romaine en Occident.* Paris, 1876.

Allardt (Anders), *Nyländska folkseder och bruk* (*Nyland*, vol. IV). Helsingfors, 1889.

Allen (Grant), *The Evolution of the Idea of God.* London, 1897.

Allen (John), *Modern Judaism.* London, 1830.

Allen (W.) and Thomson (T. R. H.), *A Narrative of the Expedition sent by Her Majesty's Government to the River Niger, in* 1841, 2 vols. London, 1848.

Am Ur-Quell, *Monatsschrift für Volkskunde,* éd. par F. S. Krauss. Lunden.

Amadori-Virgilj (Giovanni), *L'Istituto famigliare nelle Società primordiali.* Bari, 1903.

Ambroise (Saint), *Opera omnia* ; dans Migne, *Patrologiae cursus,* vols. XIV-XVII. Parisiis, 1845.

Ameer Ali (Syed), *The Ethics of Islâm.* Calcutta, 1893.

— *The Life and Teachings of Mohammed or the Spirit of Islâm.* London, 1891.

Amélineau (E.), *Essai sur l'évolution historique et philosophique des idées morales dans l'Egypte ancienne.* Paris, 1895.

American Anthropologist (*The*). Washington.

American Antiquarian and Oriental Journal (*The*). Chicago.

American Journal of Psychology (*The*). Worcester.

American Journal of Theology (*The*). Chicago.

American Naturalist (*The*). Philadelphia.

Amira (Karl von), *Nordgermanisches Obligationenrecht,* 2 vols. Leipzig, 1882-95.

— *Recht* ; dans Paul, *Grundriss der germanischen Philologie,* vol. II. Strassburg, 1893.

— *Thierstrafen und Thierprocesse.* Innsbruck, 1891.

Ammianus Marcellinus, *Rerum gestarum libri qui supersunt,* éd. par Gardthausen, 2 vols. Lipsiae, 1874-75.

Amos (Andrew), *Ruins of Time exemplified in Sir Matthew Hale's History of the Pleas of the Crown.* London, 1856.

Ancien Coutumier de Bourgogne, éd. par A. J. Marnier ; dans la *Revue historique de droit français et étranger,* vol. III. Paris, 1857.

Ancient Laws and Institutes of England. London, 1840.

Ancient Laws and Institutes of Ireland, 4 vols. Dublin and London, 1865-79.

Ancient Laws and Institutes of Wales. London, 1841.

Ancient Sea-Laws of Oleron, Wisby, and the Hanse-Towns. London, 1686.

Ancona (A d'), *Origini del teatro italiano,* 2 vols. Torino, 1891.

Anderson (John), *Mandalay to Momien.* London, 1876.

Anderson (John W.), *Notes of Travel in Fiji and New Caledonia.* London, 1880.

Andersson (C. J.), *Lake Ngami.* London, 1856.

— *Notes on Travel in South Africa.* London, 1875.

André (Tony), *L'esclavage chez les anciens Hébreux*. Paris, 1892.

Andree (Richard), *Die Anthropophagie*. Leipzig, 1887.

— *Ethnographische Bemerkungen zu einigen Rechtsgebräuchen*. I *Jagdrecht*. II *Die Asyle* ; dans *Globus*, vol. XXXVIII. Braunschweig, 1880.

— *Ethnographische Parallelen und Vergleiche*, 2 vols. Stuttgart, 1878-89.

— *Zur Volkskunde der Juden*. Bielefeld und Leipzig, 1881.

Andrews (William), *Old-Time Punishments*. Hull and London, 1890.

Angas (G. F.), *Polynesia*. London [1866].

— *Savage Life and Scenes in Australia and New Zealand*. London, 1850.

Annales du Musée Guimet. Paris.

Année sociologique (L'), éd. par E. Durkheim. Paris.

Annual Reports of the Board of Regents of the Smithsonian Institution. Washington.

Annual Reports of the Bureau of Ethnology. Washington.

Anrich (G.), *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum*. Göttingen, 1894.

Antananarivo Annual and Madagascar Magazine. Antananarivo.

Ante-Nicene Christian Library, ed. by A. Roberts and J. Donaldson, 24 vols. Edinburgh, 1867-72.

Anthropological Essays presented to E. B. Tylor. Oxford, 1907.

Anthropologie (L'). Paris.

Antiquary (The). London.

Anugîtâ (The), trad. par K. T. Telang dans les *Sacred Books of the East*, vol. VIII. Oxford, 1898.

Apastamba, trad. G. Bühler dans les *Sacred Books of the East*, vol. II. Oxford, 1897.

Apocryphal Books (The), trad. angl. London, 1880. Cf. la trad. fr. des *Apocryphes* dans la collection Migne. Et aussi Reuss : *La Bible*, 17 vols. 1774-1781.

Apollodorus Atheniensis, *Bibliotheca*. Lipsiae, 1854.

Apollonius Rhodius, *Argonautica*, éd. par F. S. Lehrs. Parisiis, 1840.

Apuleius, *Opera omnia*, 7 vols. Londini, 1825.

Arbois de Jubainville (H. d'), « Des attributions judiciaires de l'autorité publique chez les Celtes » ; dans la *Revue Celtique*, vol. II. Paris, 1886.

— *La civilisation des Celtes et celle de l'épopée Homérique*. Paris, 1899.

Arbousset (J. T.) et Daumas (F.), *Relation d'un voyage d'exploration au nord-est de la colonie du Cap de Bonne-Espérance*. Paris, 1842. L'auteur cite d'après la trad. angl. *Narrative of an Exploratory Tour*, etc... London, 1852.

Archilochus, *Reliquiae*, éd. par Lichel. Lipsiae, 1818.

Archiv für Anthropologie. Braunschweig.

— *für Religionswissenschaft*. Leipzig.

— *für wissenschaftliche Kunde von Russland*, éd. par Erman. Berlin.

Archives d'anthropologie criminelle. Paris.
Archives de Neurologie. Paris.
Archivio per l'antropologia e la etnologia. Firenze.
— *per lo studio delle tradizioni popolari.* Palermo.
Arda Viraf, éd. et trad. angl. par M. Haug et E. W. West. Bombay and London, 1872.
Argentré (Bertrand d'), *L'histoire de Bretaigne.* Paris, 1618.
Aristophanes, *Comœdiae.* Parisiis, 1838.
Aristoteles, *De republica Atheniensium,* éd. J. E. Sandys. London, 1893. La traduction anglaise du même ouvrage par E. Poste. London, 1891.
— *Opera omnia,* 5 vols. Parisiis, 1848-74.
— *Politica et Œconomica,* 2 vols. Oxonii, 1810.
— *The Politics,* trad. angl. par Jowett, 2 vols. Oxford, 1885.
— *Œuvres complètes,* trad. fr. par Barthélemy St. Hilaire. Paris, 1837-87.
Armstrong (Alex.), *A Personal Narrative of the Discovery of the North-West Passage.* London, 1857.
Arnesen (John), *Historisk Indledning til den gamle og nye Islandske Raettergang.* Kiöbenhavn, 1762.
Arnobius, *Disputationum adversus gentes libri septem* ; dans Migne, *Patrologiae cursus,* vol. V. Parisiis, 1844.
Arnold (Thomas), *Fragment on the Church.* London, 1845.
Arnold (Wilhelm), *Deutche Urzeit.* Gotha, 1879.
Arnot (Fred.), *Garenganze ; or Seven Years' Pioneer Mission Work in Central Africa.* London [1889].
Arrien, *Anabasis* et *Indica,* éd. par Fr. Dübner. Parisiis, 1846.
Arvieux (Le chevalier d'), *Travels in Arabia the Desart,* trad. angl. London, 1718. Voir, pour l'original français, les *Mémoires du chevalier d'Arvieux* (publiées par le P. Labat), qui contiennent la relation de ses voyages, et le *Traité des mœurs et coutumes des Arabes.* Paris, 1717.
Ashe (R. P.), *Two Kings of Uganda.* London, 1889.
Asiatic (k) Researches. Calcutta.
Atharva-Veda (Hymns of the), trad. par Bloomfield dans les *Sacred Books of the East,* vol. XLII. Oxford, 1897.
Athenaeus, *Dipnosophistarum libri quindecim,* éd. par Kaibel, 3 vols. Lipsiae, 1887-90.
Athenagoras,i *Legatio pro Christianis* ; dans Migne, *Patrologiae cursus.* Ser. Graeca, vol. VI. Parisiis, 1857.
Atkinson (E. T.), *Notes on the History of Religion in the Himalaya of the North-West Provinces* ; dans le *Journal of the Asiatic Society of Bengal,* vol. LIII. pt. I. Calcutta, 1884.
Atkinson (J. C.), *Forty Years in a Moorland Parish.* London, 1891.
Atkinson (J. J.), *The Natives of New Caledonia* ; dans *Folk-Lore,* vol. XIV. London, 1903.
— *Primal Law.* London, 1903.
Augustana Confessio. Lipsiae, 1730.

AUGUSTIN (Saint), *Opera omnia*, 16 vols. (Migne, *Patrologiae cursus*, vols. XXXII-XLVII). Parisiis, 1845-49.

AULU-GELLE, voir GELLIUS.

AURELIUS VICTOR (Sextus), *Libri de Romanae gentis origine, Viris illustribus, Imperatoribus, Epitome*. Lipsiae et Francofurti, 1704.

Ausland (Das). Stuttgart und Augsburg.

AUST (Emil), *Die religion der Römer*. Münster i. W., 1899.

AUSTIN (John), *Lectures on Jurisprudence*, 2 vols. London, 1873.

AVEBURY (Lord), *The Origin of Civilisation*. London, 1902.

AYALA (Balthazar), *De jure et officiis bellicis et disciplina militari, libri III*. Duaci, 1582.

AYRAULT (Pierre), *Des procez faicts au cadaver, aux cendres, a la mémoire, aux bestes brutes*, etc. Angers, 1591.

AZARA (F. de), *Voyages dans l'Amérique méridionale*, 4 vols. Paris, 1809.

BAARDA (M. J. van), *Fabelen, verhalen en overleveringen der Galelareezen* ; dans les *Bidjdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde von Nederlandsch-Indië*, vol. XIV (sér. VI, vol. I). 's-Gravenhage, 1895.

BABINGTON (Churchill), *The Influence of Christianity in promoting the Abolition of Slavery in Europe*. Cambridge, 1846.

BACHOFEN (J. J.), *Das Muterrecht*. Stuttgart, 1861.

BACON (Lord), *Works*, éd. par Spedding, Ellis et Heath, 14 vols. London, 1857-74.

BADEN-POWELL (B. H.), *The Indian Village Community*. London, 1896.

BAGEHOT (Walter), *Physics and Politics*. London, 1873.

BAILEY (John), *An Account of the Wild Tribes of the Veddahs of Ceylon* ; dans les *Trans. Ethn. Soc.*, new ser. II. London, 1863.

BAIN (Alex.), *The Emotions and the Will*. London, 1880.

BAKER (Sir S. W.), *The Albert N'yanza*, 2 vols. London, 1866. (Trad. fr. par Masson, Hachette).

— *Ismaïlia*. London, 1879. (Trad. fr. par Vattemare, Hachette).

— *The Nile Tributaries of Abyssinia*. London, 1871.

BALDWIN (J. M.), *Social and Ethical Interpretations in Mental Development*. New York, 1897.

BALFOUR (A. J.), *The Foundations of Belief*. London, 1895.

BALFOUR (Edward), *The Cyclopædia of India, and Eastern and Southern Asia*. 3 vols. London, 1885.

BALL (C. J.), *Glimpses of Babylonian Religion*, dans les *Proceed. Soc. Biblical Archæology*, vol. XIV. London, 1892.

BALL (J. Dyer), *Things Chinese*. London, 1900.

BALL (W. McK.) and ROANE (S. C.), *Revised Statutes of the State of Arkansas*. Boston, 1838.

BALMES (Don Jaime), *El Protestantismo comparada con el Catolicismo en sus relaciones con la civilizacion Europea*, 4 vols. Barcelona, 1844-45.

BALUZE (Stephen), *Capitularia Regum Francorum*, 2 vols. Parisiis, 1677.

BANCROFT (H. H.), *The Native Races of the Pacific States of North America*, 5 vols. New York, 1875-76.

Bar (L. von), *Die Grundlagen des Strafrechts.* Leipzig, 1869.
Barbeyrac (Jean), *Traité de la morale des Pères de l'Eglise.* Amsterdam, 1728.
Baring-Gould (S.), *The Origin and Development of Religious Belief*, 2 vols. London, 1892.
— *Strange Survivals.* London, 1892.
Barnes (Albert), *The Church and Slavery.* Philadelphia, 1857.
Baronius (C.), *Annales Ecclesiastici*, 38 vols. Lucae, 1738-59.
Barrington (George), *The History of New South Wales.* London, 1810.
Barrow (John), *An Account of Travels into the Interior of South Africa, in the Years* 1797 *and* 1798, 2 vols. London, 1801-1804.
Bartels (Max), *Die Medicin der Naturvölker.* Leipzig, 1893.
Barth (A.), *The Religions of India*, trad. angl. London, 1882. L'original français a paru en 1880 sous ce titre : *Les Religions de l'Inde.*
Barth (Heinrich), *Reisen und Entdeckungen in Nord- und Central-Afrika*, 5 vols. Gotha, 1857-58.
Bartholinus (Thomas), *Antiquitates Danicae*, Hafniae, 1690.
Bartram (William), *Observations on the Creek and Cherokee Indians* ; dans les *Trans. American Ethn. Soc.* vol. III. New York, 1853.
Basile (Saint), *Opera*, 4 vols. (Migne, *Patrologiae cursus.* Ser. Graeca, vols. XXIX-XXXII). Parisiis, 1857.
Bastian (A.), *Afrikanische Reisen. Ein Besuch in San Salvador.* Bremen, 1859.
— *Allerlei aus Volks- und Menschenkunde*, 2 vols. Berlin, 1888.
— *Die deutsche Expedition an der Loango-Küste*, 2 vols. Jena, 1874-1875.
— *Der Mensch in der Geschichte*, 3 vols. Leipzig, 1860.
Batchelor (John), *The Ainu and their Folk-Lore.* London, 1901.
— *The Ainu of Japan.* London, 1892.
— *Notes on the Ainu* ; dans les *Trans. Asiatic Soc. Japan*, vol. X. Yokohama, 1882.
Bates (H. W.), *The Naturalist on the River Amazons*, 2 vols. London, 1863.
Baudhâyana, trad. par G. Bühler dans les *Sacred Books of the East*, vol. XIV. Oxford, 1882.
Baudissin (W. W.), *Studien zur semitischen Religionsgeschichte*, 2 vols. Leipzig, 1876-78.
Baumann (Oscar), *Conträre Sexual-Erscheinungen bei der Neger-Bevölkerung Zanzibars* ; dans les *Verhandl. der Berliner Gesellsch. für Anthropologie*, 1899.
— *Durch Massailand zur Nilquelle.* Berlin, 1894.
— *Usambara.* Berlin, 1891.
Baur (F. Chr.), *Das Manichäische Religionssystem.* Tübingen, 1831.
Bax (E. B.), *The Ethics of Socialism.* London, 1893.
Bayle (P.), *Dictionnaire historique et critique*, 16 vols. Paris, 1820.
Baynes (Herbert), *The Idea of God and the Moral Sense in the Light of Language.* London, 1895.
Beardmore (E.), *The Natives of Mowat, Daudai, New Guinea* ; dans le *Jour. Anthr. Inst.* vol. XIX. London, 1890.

BEAUCHAMP (W. M.), *The Iroquois White Dog Feast,* dans l'*American Antiquarian and Oriental Journal,* vol. VII. Chicago, 1885.

BEAUMANOIR (Philippe de), *Les coutumes du Beauvoisis.* 2 vols. Paris, 1842.

BECCARIA BONESANA (Cesare), *Opere,* 2 vols. Milano, 1821-22.

BECKER (W. A.), *Charikles,* éd. par Göll, 3 vols. Berlin, 1877-78.

BEECHAM (John), *Ashantee and the Gold Coast.* London, 1841.

BEECHEY (F. W.), *Narrative of a Voyage to the Pacific and Behring's Strait,* 2 vols. London, 1831.

BELTRAME (A. G.), *Il Fiume Bianco e i Dénka.* Verona, 1881.

— *Il Sènnaar e lo Sciangàllah,* 2 vols. Verona & Padova, 1879.

BENNY (Ph. Berger), *The Criminal Code of the Jews according to the Talmud Massecheth Synhedrin.* London, 1880.

BENOIT (Saint), *Regula monachorum,* éd. Woelfflin. Lipsiae, 1895. Cf. le *Commentaire littéral, historique et moral* de dom Aug. Calmet. Paris, 1734.

BENT (J. Theodore), *The Cyclades.* London, 1885.

BENTHAM (Jeremy), *Deontology,* éd. par Bowring, 2 vols. London and Edinburgh, 1834.

— *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation.* Oxford, 1879.

— *The Rationale of Punishment.* London, 1830.

— *Theory of Legislation,* trad. angl. du texte français d'E. Dumont. London, 1882.

— *The Works of,* 11 vols. Edinburgh, 1838-43.

— *Œuvres,* trad. fr., 3 vols. Paris, 1840.

Berakhoth ; dans *Le Talmud de Jérusalem,* traduit par M. Schwab, vol. I. Paris, 1871.

BERGAIGNE (Abel), *La religion védique,* 3 vols. Paris, 1878-83.

BERGEMANN (P.), *Die Verbreitung der Anthropophagie über die Erde.* Bunzlau, 1893.

BERGMANN (B.), *Nomadische Streifereien unter den Kalmüken,* 4 vols. Riga, 1804-1805.

BERNARD (Saint), *Opera omnia,* 2 vols. Parisiis, 1719.

BERNARD (Montague), *The Growth of Laws and Usages of War,* dans *Oxford Essays,* 1856. London, [1856].

BERNAU (J. H.), *Missionary Labours in British Guiana.* London, 1847.

BERNER (A. F.), *Lehrbuch des deutschen Strafrechtes.* Leipzig, 1881.

BERTHOLET (Alfred), *Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden.* Freiburg i. B. und Leipzig, 1896.

BEST (Elsdon), *The Lore of the Whare-Kohanga* ; dans le *Jour. Polynesian Soc.* vol. XIV. Wellington, 1905.

— *Notes on the Art of War, as conducted by the Maori of New Zealand* ; dans le *Jour. Polynesian Soc.* vol. XI. Wellington, 1902.

— *Prehistoric Civilisation in the Philippines* ; dans le *Jour. Polynesian Soc.* vol. I. Wellington, 1892.

— *Tuhoe Land* ; dans les *Trans. and Proceed. New Zealand Institute,* vol. XXX, 1897. Wellington, 1898.

BETHUNE-BAKER (J. F.), *The Influence of Christianity on War.* Cambridge, 1888.

Bhagavadgîtâ, trad. par Telang dans les *Sacred Books of the East*, vol. VIII. Oxford, 1898. (Tr. fr. Senart, etc.)

Bible. L'auteur emploie l'édition anglaise « *appointed to be read in Churches* », London, 1896. On a consulté principalement, pour la traduction française, les versions de Reuss et de Segond.

Bickmore (A. S.), *Travels in the East Indian Archipelago*. London, 1868.

Biener (F. A.), *Das englische Geschwornengericht*, 2 vols. Leipzig, 1852.

Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. 's-Gravenhage.

Bindemann (C.), *Der heilige Augustinus*, 2 vols. Berlin, 1844-55.

Binding (Karl), *Die Normen und ihre Übertretung*, 2 vols. Leipzig, 1872-77.

Bingham (J.), *Works*, ed. by R. Bingham, 10 vols. Oxford, 1855.

Binsfeldius (P.), *Tractatus de confessionibus maleficorum et sagarum recognitus*. Augustae Trevirorum, 1591.

Biot (Edouard), *De l'abolition de l'esclavage ancien en Occident*. Paris, 1840.

— « Mémoire sur la condition des esclaves et des serviteurs gagés en Chine » ; dans le *Journal Asiatique*, sér. III, vol. III. Paris, 1837.

Bird (Isabella L.), *Unbeaten Tracks in Japan*, 2 vols. London, 1880.

Birney (J. G.), *Letter to the Churches (on the subject of Slavery)*, 1834. *Second Letter* [1834 ?].

Bishop (J. P.), *Commentaries on the Criminal Law*, 2 vols. Boston, 1877.

Black (J. S.), *Fasting* ; dans l'*Encyclopaedia Britannica*, vol. IX. Edinburgh, 1879.

Blackstone (William), *The Commentaries on the Laws of England. Adapted to the present State of the Law*, by R. M. Kerr, 4 vols. London, 1876.

Blakey (Robert), *The Temporal Benefits of Christianity*. London, 1849.

Bledsoe (A. T.), *An Essay on Liberty and Slavery*. Philadelphia, 1857.

Block (Maurice), *Dictionnaire général de la politique*, 2 vols. Paris, 1873-74.

Blumner (Heinrich), *Ueber die Idee des Schicksals in den Tragödien des Aischylos*. Leipzig, 1814.

Blumner (Hugo), *The Home Life of the Ancient Greeks*, trad. angl. London, 1893. *Leben und Sitten der Griechen*, 3 vols. Leipzig, 1887.

Blumentritt (Ferd.), *Der Ahnencultus und die religiösen Anschauungen der Malaien des Philippinen-Archipels* ; dans les *Mittheilungen der Kais. und Kön. Geographischen Gesellschaft in Wien*, vol. XXV. Wien, 1882.

— *Die Sitten und Bräuche der alten Tagalen* ; dans la *Zeitschr. f. Ethnol.* vol. XXV. Berlin, 1893.

— *Versuch einer Ethnographie der Philippinen*. Gotha, 1882.

Blunt (Lady Anne), *Bedouin Tribes of the Euphrates*, 2 vols. London, 1879.

Bluntschli (J. C.), *Le droit international codifié*, trad. fr. Paris, 1886 (1re éd. 1869). *Das moderne Völkerrecht als Rechtsbuch*. Nördlingen, 1868.

BOAS (Franz), *The Central Eskimo* ; dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* VI, 1884-85. Washington, 1888.

— *First General Report on the Indians of British Columbia* ; dans le *Fifth Rep. on the N. W. Tribes of Canada* (réimpression du *Rep. of the British Assoc. for 1889*). London.

— *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakuitl Indians* ; dans l'*Ann. Rep. of the Board of Regents of the Smithsonian Inst.*, 1895. Washington, 1897.

BOCK (Carl), *The Head-Hunters of Borneo*. London, 1881.

BODENSCHATZ (J. Chr. G.), *Kirchliche Verfassung der heutigen Juden*, 4 vols. Erlang, 1748-49.

BODIN (Jean), *De republica*. Ursellis, 1601.

BOECKH (A.), *Gesammelte kleine Schriften*, 7 vols. Leipzig, 1858-72.

BOGLE (George), *Narrative of the Mission of, to Tibet*, etc., ed. by C. R. Markham. London, 1876.

BOHNENBERGER (K.), *Der altindische Gott Varuna*. Tübingen, 1893.

BOISSIER (Gaston), *La religion romaine d'Auguste aux Antonins*, 2 vols. Paris, 1874.

BOLLER (H. A.), *Among the Indians*. Philadelphia, 1868.

BONAVENTURE (Saint), *Opera*, 13 vols. Venetiis, 1751-56.

BONET (Honoré), *L'arbre des batailles*, éd. par E. Nys. Bruxelles et Leipzig, 1883.

BONFANTI (M.), *L'incivilimento dei negri nell' Africa intertropicale*, dans *Archivio per l'antropologia e la etnologia*, vol. XV. Firenze, 1885.

BONFILS, *Manuel de droit international public*, revu par Fauchille, 6ᵉ éd. Paris. 1912.

BONNEY (F.), *On some Customs of the Aborigines of the River Darling*, dans le *Jour. Anthr. Inst.* vol. XIII. London, 1884.

BONWICK (James), *Daily Life and Origin of the Tasmanians*. London, 1870.

Book of the Dead (The), trad. angl. par Sir P. le Page Renouf (réimpression des *Proceed. Soc. Biblic. Archaeol.*, vols. XIV-XIX). London, 1892-97. Cf. même ouvrage, *transl. and comment.* Paris, 1907. — P. Pierret : *Le Livre des morts*, trad. fr., 2ᵉ éd. Paris, 1907.

Book of the Ordre of Chyualry or Knyghthode (The), trad. par Caxton. [Westminster, 1484 ?]

BOONE (W. J.), *An Essay, on the proper Rendering of the Words Elohim and* θεος *into the Chinese Language*. Canton, 1848.

BORY DE ST. VINCENT (J. B. G. M.), *Essais sur les Isles Fortunées*. Paris, 1803.

BOSE (Shib Chunder), *The Hindoos as they are*. London and Calcutta, 1881.

BOSMAN (William), *A New and Accurate Description of the Coast of Guinea*, trad. angl. London, 1721. Pour la trad. fr. de l'original hollandais, *cf. Voyage de Guinée contenant une description nouvelle et très exacte de cette côte*, etc... Utrecht, 1705.

BOSQUETT (A.), *Treatise on Duelling*. London, *s. d.*

BOSSU, *Nouveaux voyages aux Indes occidentales, contenant une rela-*

tion des différents peuples qui habitent les environs du fleuve Saint-Louis, etc. Paris, 1768. L'auteur cite d'ap. la trad. angl. *Travels through that Part of North America formerly called Louisiana*. 2 vols. London. 1771.

Boston Journal of Natural History. Boston.

Boston Review (The), devoted to Theology and Literature. Boston.

Bouche (P.), *Sept ans en Afrique occidentale. La Côte des Esclaves et le Dahomey*. Paris, 1885.

Boulainvilliers (Le comte de), *Histoire de l'ancien gouvernement de la France*, 3 vols. La Haye et Amsterdam, 1727.

Bouquet (Martin) et autres, *Recueil des Historiens des Gaules et de la France*, 24 vols. Paris, 1738-1904.

Bourke (J. G.), *The Medicine-Men of the Apache* ; dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* vol. IX. Washington, 1892.

— *The Snake-Dance of the Moquis of Arizona*. London, 1884.

Bourquelot (Félix), « Recherches sur les opinions et la législation en matière de mort volontaire pendant le moyen âge » ; dans la *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes*, vols. III-IV. Paris, 1841-43.

Bouvier (J. B.), *Institutiones philosophicae*. Parisiis, 1844.

Bove (Giocomo), *Patagonia. Terra del Fuoco. Mari Australi*. Genova, 1883.

Bowdich (T. E.), *Mission from Cape Coast Castle to Ashantee*. London, 1819.

Bowring (Sir John), *The Kingdom and People of Siam*, 2 vols. London, 1857.

— *A Visit to the Philippine Islands*. London, 1859.

Boyle (D.), *On the Paganism of the Civilised Iroquois of Ontoria* ; dans le *Jour. Anthr. Inst.* vol. XXX. London, 1900.

Boyle (Fred), *Adventures among the Dyaks of Borneo*. London, 1865.

Brace (C. Loring), *Gesta Christi*. London, 1890.

Bracton (Henricus de), *De Legibus et Consuetudinibus Angliae*, éd. par Sir Travers Twiss, 2 vols. London, 1878-79.

Bradbury (John), *Travels in the Interior of America, in the Years 1809-1811*. Liverpool, 1817.

Bradley (F. H.), *Ethical Studies*. London, 1876.

Bradley-Birt (F. B.), *Chota Nagpore*. London, 1876.

Brainne (Ch.), *La Nouvelle-Calédonie*. Paris, 1854.

Brandt (A. J. H. W.), *Die Mandäische Religion*. Leipzig, 1889.

— *Mandäische Schriften übersetzt und erläutert*. Göttingen, 1893.

Brebeuf (Jean de), « Relation de ce qui s'est passé dans le pays des Hurons, en l'année 1636 » ; dans *Relations des Jésuites*, vol. I. Québec, 1858.

Breeks (J. Wilkinson), *An Account of the Primitive Tribes of the Nilagiris*. London, 1873.

Brehm (A. E.), *From North Pole to Equator*, trad. angl. London, 1896. *Vom Nordpol zum Aequator*. Stuttgart, 1890.

— *Thierleben*, 10 vols. Leipzig, 1877-80.

Brenchley (J. L.), *Jottings during the Cruise of H. M. S. Curaçoa among the South Sea Islands in 1865*. London, 1873.

BRENNER (J. von), *Besuch bei den Kannibalen Sumatras*. Würzburg, 1894.

BRETON (W. H.), *Excursions in New South Wales*, etc. London, 1833.

BRETT (W. H.), *The Indian Tribes of Guiana*. London, 1868.

BREVARD (Joseph), *An Alphabetical Digest of the Public Statute Law of South Carolina*, 3 vols. Charleston (S. C.), 1814.

BRIDEL (Louis), *Le droit des femmes et le mariage*. Paris, 1893.

BRIDGES (Thomas), [Lettre sur les Fuégiens, dans] *The South American Missionary Magazine*, vol. XIII. London, 1879.

— *Manners and Customs of the Firelanders* ; dans *A Voice for South America*, vol. XIII. London, 1866.

Brihaspati, trad. par Jolly dans les *Sacred Books of the East*, vol. XXXIII. Oxford, 1889.

BRINTON (D. G.), *American Hero-Myths*, Philadelphia, 1882.

— *The Myths of the New World*. New York, 1868.

— *Religions of Primitive Peoples*. New York and London, 1899.

BRISSONIUS (B.), *De regio Persarum principatu*. Argentorati, 1710.

BRITTON, [*On the Laws of England*] éd. et trad. par Nichols, 2 vols. Oxford, 1865. L'original est une compilation de 126 articles ou capitules en vieux français, parus d'abord sans date, réédités en 1640, et inclus plus tard dans le *Recueil des coutumes anglo-normandes* (1776).

BROOKE (Charles), *Ten Years in Sarawak*, 2 vols. London, 1866.

BROWN (Thomas), *Lectures on the Philosophy of the Human Mind*. Edinburgh, 1834.

BROWNE (E. H.), *An Exposition of the Thirty-Nine Articles*. London, 1887.

BROWNE (Sir Thomas), *Christian Morals*. Cambridge, 1716.

BRUCE (James), *Travels to discover the Source of the Nile*, 8 vols. Edinburgh, 1805.

BRUGSCH (Heinrich), *Die Ægyptologie*. Leipzig, 1891.

— *A History of Egypt under the Pharaohs*, trad. angl. 2 vols. London. 1881. Cf. *Histoire de l'Egypte*. Leipzig, 1859 ; *Geschichte Aegyptens unter den Pharaonen*. Leipzig, 1877.

— *Im Lande der Sonne*. Berlin, 1886.

BRUNNER (Heinrich), *Deutsche Rechtsgeschichte*, 2 vols. Leipzig, 1887-1892.

— *Forschungen zur Geschichte des deutschen und französischen Rechtes*. Stuttgart, 1894.

BRUNS (C. G.), *Fontes juris romani antiqui*, éd. par Mommsen et Gradenwitz. Friburgi i. B. & Lipsiae, 1893.

BRUNUS (Conradus), *De Legationibus libri quinque*. Moguntiae, 1548.

BRUSSEL (N.), *Nouvel examen de l'usage général des fiefs en France, pendant les onzième, douzième, treizième et quatorzième siècles*, 2 vols. Paris, 1750.

BRY (Theodor de), *Narrative of Le Moyne, an Artist who accompanied the French Expedition to Florida under Laudonnière*, 1564. Trad. angl. Boston, 1875. Pour l'original, voir Bry, *Collectiones peregrinationum in Indiam*, etc. Francfort, 1590 ; et *cf*. *Laudonnière*. *Histoire notable de la Floride, contenant les trois voyages faits en icelle par des capitaines et des pilotes français*. Paris, 1586.

Bryce (James), *Studies in History and Jurisprudence*, 2 vols. Oxford, 1901.

Buch (M.), *Die Wotjäken* ; dans les *Acta Soc. Scientiarum Fennicae*, vol. XII. Helsingfors, 1883.

Buchanan (James), *Sketches of the History, Manners, and Customs of the North American Indians*. London, 1824.

Bucher (Karl), *Die Entstehung der Volkswirtschaft*. Tübingen, 1904.

Buchner (Max), *Kamerun*. Leipzig, 1887.

Buckle (H. T.), *History of Civilization in England*, 3 vols. London, 1894.

— *Miscellaneous and Posthumous Works*, 3 vols. London, 1872.

Buhler (J. G.), *Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde*, éd. par J. G. B. Strassburg, 1896 etc.

Bulletins de la Société d'Anthropologie de Paris.

Bulmerincq (A.) *Das Asylrecht und die Auslieferung flüchtiger Verbrecher*. Dorpat, 1853.

Bundahis (The), trad. par West dans les *Sacred Books of the East*, vol. V. Oxford, 1880.

Bunsen (C. C. J.), *Analecta Ante-Nicaena*, 3 vols. London, 1854.

— *Christianity and Mankind*, 7 vols. London, 1854.

— *De jure hereditario Atheniensium*. Gottingae, 1813.

Buonafede (A.), *Istoria critica e filosofica del suicido*. Venezia, 1788.

Burchell (W. J.), *Travels in the Interior of Southern Africa*, 2 vols. London, 1822-24.

Burckhardt (J. L.), *Arabic Proverbs*. London, 1830.

— *Notes on the Bedouins and Wahabys*. London, 1830.

— *Travels in Arabia*, 2 vols. London, 1829.

— *Travels in Nubia*, London, 1822.

Buret F.), *La Syphilis aujourd'hui et chez les anciens*. Paris, 1890. L'auteur cite d'après la version anglaise : *Syphilis in the Middle Ages and in Modern Times*. Philadelphia, 1895.

Burns (Robert), *The Kayans of the North-West of Borneo* ; dans le *Journal of the Indian Archipelago and Eastern Asia*, vol. III. Singapore, 1849.

Burrows (Guy), *The Land of the Pigmies*. London, 1898.

Burton (R. F.), *Abeokuta and the Camaroons Mountains*, 2 vols. London, 1863.

— *The Book of the Thousand Nights and a Night*, 10 vols. London, 1885-86. (Cité au chap. XLIII). Même ouvrage, éd. en 12 vols. London, 1894. Voir aussi à *Mille et une Nuits*.

— *The City of the Saints*. London, 1861.

— *First Footsteps in East Africa*. London, 1856.

— *The Highlands of the Brazil*, 2 vols. London, 1869.

— *The Lake Regions of Central Africa*, 2 vols. London, 1860. Trad. fr. par M[me] Loreau, *Voyage aux grands lacs* etc., Hachette.

— *A Mission to Gelele, King of Dahome*, 2 vols. London, 1864.

— *Personal Narative of a Pilgrimage to Al-Madinah and Meccah*. 2 vols. London, 1898. Trad. fr. ab. Hachette.

— *Sind Revisited*, 2 vols. London, 1877.

— *Sindh*. London, 1851.

— *Two Trips to Gorilla Land and the Cataracts of the Congo*, 2 vols. London, 1876.
— *Wit and Wisdom from West Africa*. London, 1865.
— *Zanzibar*, 2 vols. London, 1872.
— and DRAKE (Ch. F. Tyrwhitt), *Unexplored Syria*, 2 vols. London, 1872.
BUTLER (John), *Travels and Adventures in the Province of Assam*. London, 1855.
BUTLER (Joseph), *The Analogy of Religion, Dissertations, and Sermons*. London, 1893.
BUXTORF (J.), *Synagoga Judaica*. Basilae, 1680.
BYNKERSHOEK (C. van), *Observationum Juris Romani libri quatuor*. Lugduni Batavorum, 1710.
— *Quaestionum juris publici libri duo*. Lugduni Batavorum, 1737.

CAESAR (C. J.), *Opera omnia*, 5 vols. London, 1819.
CAILLIÉ (René), *Travels through Central Africa to Timbuctoo*, trad. angl. 2 vols. London, 1830. Cf. *Journal d'un voyage à Temboctou et à Jenné*, 3 vols. Paris, 1830.
CAIRD (Edward), *The Evolution of Religion*, 2 vols. Glasgow, 1894.
CALAND (W.), *Die Altindischen Todten- und Bestattungsgebräuche*. Amsterdam, 1896.
Calcutta Review (The). Calcutta.
CALDWELL (R.), *The Tinnevelly Shanars*. Madras, 1849.
CALLAWAY (Henry), *The Religious System of the Amazulu*. Natal. 1868-70.
CALVERT (A. F.), *The Aborigines of Western Australia*. London, 1894.
CALVIN (J.), *Institutio Christianae religionis*, 2 vols. Berolini, 1834-35.
CAMERON (A. L. P.), *Notes on some Tribes of New South Wales* ; dans le *Jour. Anthr. Inst.* vol. XIV. London, 1885.
CAMPBELL (F. A.), *A Year in the New Hebrides, Loyalty Islands, and New Caledonia*. Geelong & Melbourne, [1873].
CAMPBELL (John), *A Personal Narrative of Thirteen Years' Service amongst the Wild Tribes of Khondistan*. London, 1864.
CAMPBELL (John), *Travels in South Africa*. London, 1815.
— *Travels in South Africa (Second Journey)*, 2 vols. London, 1822.
CANDELIER (H.), *Rio-Hacha et les Indiens Goajires*. Paris, 1893.
Canons and Decrees of the Council of Trent, trad. angl. par Waterworth. London, 1848. Cf. particulièrement la petite édition latine : *Sacrosancti et œcumenici Concilii Tridentini... canones et decreta*. Brioci, 1823.
Canons enacted under King Edgar ; dans *Ancient Laws and Institutes of England*. London, 1840.
Cape Monthly Magazine (The). Cape Town.
Capitularium Caroli Magni et Ludovici Pii libri VII ; dans Georgisch, *Corpus juris Germanici antiqui*. Halae Magdeburgicae, 1738.
CARDI (Le comte C. N. de), *Ju-ju Laws and Customs in the Niger Delta* ; dans le *Jour. Anthr. Inst.* vol. XXIX. London, 1899.
CARMICHAEL (Alexander), *Carmina Gadelica*, 2 vols. Edinburgh, 1900.
CARPENTER (Edward), *Intermediate Types among Primitive Folk*. London, 1914.
CARRINGTON (F. A.) and PAYNE (J.), *Reports of Cases argued and ru-*

led at Nisi Prius, in the Courts of King's Bench, Common Pleas, and Exchequer, 9 vols. London, 1825-41.

CARUTHERS (R. L.) and NICHOLSON (A. O. P.), *A Compilation of the Statutes of Tennessee.* Nashville, 1836.

CARVER (J.), *Travels through the Interior Parts of North America.* London, 1781.

CASALIS (E.), *The Basutos.* London, 1861.

CASATI (G.), *Ten Years in Equatoria*, trad. angl., 2 vols. London 1891. *Dieci anni in Equatoria e ritorno con Emin Pascha*, 2 vols. Milano, 1891.

CASTELNAU (F. de), *Expédition dans les parties centrales de l'Amérique du Sud*, 7 vols. Paris, 1850-59.

CASTRÉN (M. A.), *Nordiska resor och forskningar*, 5 vols. Helsingfors, 1852-58.

Catechism of the Council of Trent (The), trad. angl. par Buckley. London, 1852. Cf. *Catechismus Romanus ad parochos, ex decreto Concilii Tridentini*, etc. Rome, 1566 ; et *Summa doctrinae et institutionis christinae*, éd. déf. 1596.

CATLIN (George), *Illustrations of the Manners, Customs, and Condition of the North American Indians*, 2 vols. London, 1876.

CATULLUS, *Opera omnia*, 2 vols. Londini, 1822.

CAUVET (J.), « De l'organisation de la famille à Athènes » ; dans la *Revue de législation et de jurisprudence*, vol. XXIV. Paris, 1845.

Celtic Magazine (The). Inverness.

CERTEUX (A.) et CARNOY (E. H.), *L'Algérie traditionnelle.* Paris et Alger, 1884.

CHAIKIN (A.), *Apologie des Juifs.* Paris, 1887.

CHALMERS, *Cruelty to Animals* ; dans le *Methodist Magazine*, vol. IX. New York, 1826.

CHALMERS (James), *Pioneer Life and Work in New Guinea 1877-94* London, 1895.

— *Pioneering in New Guinea.* London, 1887.

— and GILL (W. W.), *Work and Adventure in New Guinea.* London, 1885.

CHALMERS (John), *Chinese Natural Theology*, dans la *China Review*, vol. V. Hongkong, 1876-77.

CHAMBERLAIN (A. F.), *The Child and Childhood in Folk-Thought.* New York, 1896.

CHAMBERLAIN (B. H.), *Things Japanese.* London, 1902.

CHAMBERS (R.), *The Book of Days*, 2 vols. London & Edinburgh [1862-64].

Chamber's Edinburgh Journal. Edinburgh & London.

CHANLER (W. A.), *Through Jungle and Desert.* London & New York, 1896.

CHAPELAIN (J.), *De la lecture des vieux romans*, éd. par Feillet. Paris, 1870.

CHAPMAN (J.), *Travels in the Interior of South Africa*, 2 vols. London, 1868.

CHARLEMAGNE, *Opera omnia*, 2 vols. Migne, *Patrologiae cursus*, vols. XCVII-XCVIII). Parisiis, 1851.

CHARLES V (L'empereur), *Die Peinliche Gerichtsordnung*, éd. par Zoepfl. Heidelberg, 1842.

CHARLEVOIX (P. F. X. de), *Histoire du Paraguay*. Paris, 1756. *Histoire de la Nouvelle France*, 1744. L'auteur cite d'après les trad. angl. intitulées respectivement : *The History of Paraguay*, 2 vols. (London, 1769), *A Voyage to North-America*, 2 vols. (Dublin, 1766).

CHAUVEAU (A.) et HÉLIE (F.), *Théorie du Code Pénal*, 8 vols. Paris, 1852.

CHAVANNE (J.), *Die Sahara*. Wien, 1879.

CHERRY (R. R.), *Lectures on the Growth of Criminal Law in Ancient Communities*. London, 1890.

CHEVALIER (J.), *L'inversion sexuelle*. Lyon & Paris, 1893.

CHEVERS (Norman), *A Manual of Medical Jurisprudence for India*. Calcutta, 1870.

CHEYNE (T. K.) and BLACK (J. S.), *Encyclopaedia Biblica*, 4 vols. London, 1899-1903.

CHILDERS (R. C.), *A Dictionary of the Pali Language*. London, 1875.

China Review (The). Hongkong. *Chinese Repository (The)*. Canton.

CHITTY (Joseph), *A Treatise on the Laws of Commerce and Manufactures*, 4 vols. London, 1820-1824.

CHLOTAIRE II (Le roi), *Edictum de Synodo Parisiensi* ; dans Migne, *Patrologiae cursus*, vol. LXXX. Parisiis, 1850.

CHRISTIAN (F. W.), *The Caroline Islands*. London, 1899.

Christian Review (The). Rochester (N. Y.).

CHRYSOSTOME (Saint Jean), *Opera omnia* (Migne, *Patrologiae cursus* Ser. Graeca, vol. XLVII-LXIV). Parisiis, 1858-60.

Chung Yung ; dans Legge,*The Chinese Classics*, vol. I. Oxford, 1893.

Church Missionary Intelligencer (The). London.

CHURCHILL (Ch. H.), *Mount Lebanon*, 3 vols. London, 1853.

CHWOLSOHN (D.), *Die Ssabier und der Ssabismus*, 2 vols. St Petersburg, 1856.

CIBRARIO (Luigi), *Della economia politica del medio eve*, 2 vols. Turino, 1861.

— *Della schiavitù e del servaggio*, 2 vols. Milano, 1868.

CICERO (M. Tullius), *Opera*, 17 vols. Londini, 1830.

CIEZA DE LEON (P. de), *La Cronica del Perù* [*parte primera*] ; dans *Biblioteca de autores espanoles*, vol. XXVI. Madrid, 1853.

— *Segunda parte de la Cronica del Perù*. Madrid, 1880.

CLARK (C.) and FINNELY (W), *Reports of Cases decided in the House of Lords, on Appeals and Writs of Error*. London, 1835-47.

CLARK (E. C.), *An Analysis of Criminal Liability*. Cambridge, 1880.

CLARKE (R. F.), *On Cruelty to Animals in its Moral Aspect* ; dans *The Month and Catholic Review, vol. XXV*. London, 1875.

CLARKE (Samuel),*A Discourse concerning the Being and Attributes of God, the Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation*. London, 1738.

CLARKSON (Thomas), *An Essay on the Slavery and Commerce of the Human Species*. London, 1788.

CLARUS (Julius), *Opera omnia*, 2 vols. Genevae, 1739.

CLAVIGERO (F. S.), *Storia antica del Messico*, 4 vols. Cesena, 1780-81.

L'auteur cite d'après la trad. angl. *The History of Mexico,* 2 vols. London, 1887. Cf. *Histoire du Mexique avant et après la conquête espagnole,* 1780-81, trad. fr. de l'orig. italien, 4 vols.

Clay (C. C.), *A Digest of the Laws of the State of Alabama.* Tuskaloosa, 1843.

Clay (W. Lowe), *The Prison Chaplain.* Cambridge, 1861.

Clédat, *Dictionnaire étymologique de la langue française.* Paris, 1912.

Cleffelius (J. Chr.), *Antiquitates Germanorum potissimum septentrionalium.* Francofurti & Lipsiae, 1733.

Clément d'Alexandrie, *Opera omnia* (Migne, *Patrologiae cursus,* Ser. Graeca, vols. VIII-IX). Parisiis, 1857.

Clément de Rome (Saint), *Opera omnia* (Migne, *Patrologiae cursus,* Ser. Graeca, vols. I-II). Parisiis, 1857.

Cleveland (A. R.), *Woman under the English Law.* London, 1896.

Clifford (W. K.), *Lectures and Essays,* ed. by Leslie Stephen and Fréderick Pollock. London, 1886.

Clodd (Edward), *Tom Tit Tot.* London, 1898.

Cnut (*King*), « *The Laws of* » ; dans *Ancient Laws and Institutes of England.* London, 1840.

Cobb (Th. R. R.), *An Inquiry into the Law of Negro Slavery in the United States of America.* Philadelphia & Savannah, 1858.

Cobbe (Frances P.), *The Modern Rack. Papers on Vivisection.* London, 1889.

Cochin (A.), *L'abolition de l'esclavage,* 2 vols. Paris, 1861.

Code Civil, éd. par G. Griolet et Ch. Vergé. Paris, 1907.

Code Napoléon. Paris, 1853.

Code Noir (Le), Paris, 1767.

Code of Virginia (The), 2 vols. Richmond, 1849.

Code Pénal, 2 vols. Paris, 1810.

Codex Justinianus. Voir Justinien.

Codex Theodosianus, éd. par Haenel. Bonnae, 1842.

Codice Penale per il regno d'Italia (Il), éd. par Crivellari. Torino, 1889.

Codigo Penal dos Estados Unidos do Brazil, éd. par M. G. d'Alencastro Autran. Rio de Janeiro, 1892.

Codigo Penal reformado. Madrid, 1870.

Codrington (R. H.), *The Melanesians.* Oxford, 1891.

Cohn (L.), *Zur Lehre vom versuchten und unvollendeten Verbrechen.* Breslau, 1880.

Coke (Edward), *The Third Part of the Institutes of the Laws of England.* London, 1680.

Cole (H.), *Notes on the Wagogo of German East Africa* ; dans le *Jour. Anthr. Inst.* vol. XXXII. London, 1902.

Colebrooke (T. E.), *Miscellaneous Essays,* 3 vols. London, 1873.

Colenso (William), *On the Maori Races of New Zealand, S. l.* [1865].

Collins (David), *An Account of the English Colony in New South Wales,* 2 vols. London, 1798-1802.

Colquhoun (A. R.), *Amongst the Shans.* London, 1885.

Compayré (G.), *L'évolution intellectuelle et morale de l'enfant.* Paris, 1893.

COMTE (Auguste), *Cours de philosophie positive,* 6 vols. Paris. 1830-42.

Conférence de Bruxelles. La Haye, 1890.

Conférence internationale de la paix. La Haye, 18 *mai*-29 *juillet* 1899. Quatre parties. La Haye, 1899.

Confession of Faith (The), together with the Larger and Shorter Catechisms, composed by the Assembly of Divines at Westminster. London, 1717.

CONNOLLY (R. M.), *Social Life in Fanti-Land*; dans le *Jour. Anthr. Inst.* vol. XXVI. London, 1897.

CONSTANT (Benjamin), *De la religion,* 6 vols. Paris, 1824-32.

Constitutiones Apostolicae, ed. Turrianus, Venetiis, 1503. L'auteur emploie le texte donné dans Bunsen, *Christianity and Mankind,* vol. VI. London, 1854. Cf. l'éd. de Lagarde (Leipzig, 1862) et celle de Pitra dans *Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta.* Rome, 1864.

Constitutiones Neapolitanae sive Siculae. Voir Frédéric II.

Contemporary Review (*The*) London.

Convention signed at Geneva, August 22, 1864, *for the Amelioration of the Condition of the Wounded in Armies in the Field* (appendice n° VI dans Lorimer, *The Institutes of the Law of Nations,* vol. II). Edinburgh, 1884. Voir le texte français de la *Convention de Genève* du 22 août 1864 (avec articles additionnels, non ratifiés, du 20 octobre 1868). Cf. Bonfils, *Manuel de Droit international public,* revu par Fauchille, 6e éd. Paris, 1912.

COOK (F. C.), *The Holy Bible,* éd. by F. C. C., 10 vols. London, 1871-87.

COOK (James), *A Journal of a Voyage round the World... in the Years* 1768-71. London, 1771.

— *A Voyage to the Pacific Ocean... in the Years* 1776-80, 3 vols. London, 1875.

COOKE (G. Wingrove), *China.* London, 1858.

COOPER (T. T.), *The Mishmee Hills.* London, 1873.

COQUILHAT (C.), *Sur le Haut-Congo.* Paris, 1888.

CORAN, Voir Koran et *Qur'ân.*

COREAL (F.), *Voyages aux Indes Occidentales,* trad. fr., 3 vols. Amsterdam, 1722.

Cosmos, éd. par G. Cora. Torino.

COUDREAU (H. A.), *La France équinoxiale,* 2 vols. Paris, 1887.

COUTO DE MAGALHAES (J. V.), *Trabalho preparatorio para aproveitamento do selvagem e do solo por elle occupado no Brazil, O selvagem.* Rio de Janeiro, 1876.

COUTY (Louis), *L'esclavage au Brésil.* Paris, 1881.

COVARRUVIAS A LEYVA (D. de), *Opera omnia,* 2 vols. Antverpiae, 1638.

COXE (William), *Account of the Russian Discoveries between Asia and America.* London, 1804.

CRANZ (David), *Historie von Grönland,* 4 Theile. Barby, 1770. L'auteur cite d'après la trad. angl. *The History of Greenland,* 2 vols. London, 1820.

CRAWFURD (John), *History of the Indian Archipelago,* 3 vols. Edinburgh, 1820.

Crawley (Ernest), *The Mystic Rose*. London, 1902.
Crell (J.), *Ethica Christiana*. Selenoburgi [1663 ?].
Cremony (J. C.), *Life among the Apaches*. San Francisco, 1868.
Crooke (W.), *The North-Western Provinces of India*. London, 1897.
— *The Popular Religion and Folk-Lore of Northern India*, 2 vols. Westminster, 1896.
— *Things Indian*. London, 1906.
— *The Tribes and Castes of the North-Western Provinces and Oudh*, 4 vols. Calcutta, 1896.
Crowther (S.) and Taylor (J. C.), *The Gospel on the Banks of the Niger*. London, 1859.
Crozals (J. de), *Histoire de la civilisation*, 2 vols. Paris, 1887.
Crozet, *Nouveau voyage à la Mer du Sud*. Paris, 1783. L'auteur cite d'après la trad. angl. *Voyage to Tasmania*, etc., *in the Years* 1771-1772. London, 1891.
Cruelty to Animals in Naples ; dans la *Saturday Review*, vol. LIX. London, 1885.
Cruickshank (B.), *Eighteen Years on the Gold Coast of Africa*, 2 vols. London, 1853.
Cumming (C. F. Gordon), *In the Himalayas and on the Indian Plains*. London, 1884.
Cunningham (J. F.), *Uganda and its Peoples*. London, 1905.
Cunow (H.), *Die Verwandschafts-Organisationen der Australneger*. Stuttgart, 1894.
Curr (E. M.), *The Australian Race*, 4 vols. Melbourne & London, 1886-1887.
— *Recollections of Squattting in Victoria*. Melbourne, etc., 1883.
Curtiss (S. I.), *Primitive Semitic Religion To-day*. London, 1902.
Curtius Rufus (Quintus), *De gestis Alexandri Magni*, éd. par Foss. Lipsiae, 1862.
Cusack (M. F.), *A History of the Irish Nation*. London, 1876.
Cyprien (Saint), *Opera omnia* (Migne, *Patrologiae cursus*, vol. IV). Parisiis, 1844.

Dâdistân-î-Dînîk (The), trad. par West dans les *Sacred Books of the East*, vol. XVIII. Oxford, 1882.
Dahn (Felix), *Bausteine*. Berlin, 1879, etc.
Dalager (Lars), *Grönlandske Relationer*. Kiöbenhavn, *s. d.*
Dale (G.), *An Account of the Principal Customs and Habits of the Natives inhabiting the Bondei Country* ; dans le *Jour. Anthr Inst.* vol. XXV. London, 1896.
Dall (W. H.), *Alaska and its Resources*. London, 1870.
Dalton (E. T.), *Descriptive Ethnology of Bengal*. Calcutta, 1872.
Damhouder (J. de), *Praxis rerum criminalium*. Antverpiae, 1570.
Dandini (J.), *A Voyage to Mount Libanus* ; dans Pinkerton, *Collection of Voyages and Travels*, vol. X. London, 1811.
Dapper (O.), *Africa*, trad. angl. London, 1670. Cf. *Nouvelle description des pays africains*. Amsterdam, 1668.
Dareste (R.), *Etudes d'histoire du droit*. Paris, 1889.
— *Nouvelles études d'histoire du droit*. Paris, 1902.
Dargun (L.), *Mutterrecht und Vaterrecht*. Leipzig, 1892.

— *Ursprung und Entwicklungs-Geschichte des Eigentums* ; dans *Zeitschr. f. vergleichende Rechtswiss.* vol. V. Stuttgart, 1884.

DARMESTETER (James), *Essais orientaux*. Paris, 1883.

— *Introduction to the Vendîdâd* ; dans les *Sacred Books of the East*, vol. IV. Oxford, 1880.

— *Ormazd et Ahriman*. Paris, 1877.

DARWIN (Charles), *Biographical Sketch of an Infant* ; dans *Mind*, vol. II. London, 1877.

— *The Descent of Man*. London, 1890.

— *Journal of Researches into the Geology and Natural History of the Various Countries visited by H. M. S. Beagle*. London, 1839.

DAUMAS (E.), *La vie arabe et la société musulmane*. Paris, 1869.

DAUTREMER (J.), *The vendetta or Legal Revenge in Japan* ; dans les *Trans. Asiatic Soc. Japan*, vol. XIII. Yokohama, 1885.

DAVIDS (T. W. Rhys), *Hibbert Lectures on the Origin and Growth of Religion as illustrated by some Points in the History of Indian Buddhism*. London, 1881.

DAVIS (Sir John Francis), *China*, 2 vols. London, 1857.

DAVIS (W. W. H.), *El Gringo*. New York, 1857.

DAWSON (James), *Australian Aborigines*. Melbourne, etc., 1881.

DECLE (Lionel), *Three Years in Savage Africa*. London, 1898.

DECRUSY, et autres, *Recueil général des Anciennes Lois Françaises*, 29 vols. Paris, 1822-33.

DELÉCLUZE (E. J.), *Roland ou la Chevalerie*, 2 vols. Paris, 1845.

DELEPIERRE (J. O.), *L'enfer décrit par ceux qui l'ont vu*. London, [1864-65].

DELITZSCH (Friedrich), *Wo lag das Paradies ?* Leipzig, 1881.

DEMANGEAT (Charles), *Histoire de la condition civile des étrangers en France dans l'ancien et dans le nouveau droit*. Paris, 1844.

DEMIDOFF (E.), *A Shooting Trip to Kamchatka*. London, 1904.

DEMOSTHENES, *Opera*, éd. par Vœmelius. Parisiis, 1843.

DENHAM (Dixon) and CLAPPERTON (Hugh), *Narrative of Travels and Discoveries in Northern and Central Africa*. London, 1826.

DENIS (J.), *Histoire des théories et des idées morales dans l'antiquité*, 2 vols. Paris, 1856.

Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Wien.

DENNETT (R. E.), *Laws and Customs of the Fjort or Bavili Family* ; dans le *Jour. African Soc.* vol. I. London, 1902.

— *Notes on the Folklore of the Fjort (French Congo)*. London, 1898.

DENNYS (N. B.), *The Folk-Lore of China*. London, 1876.

DENYS D'HALICARNASSE, *Antiquitatum Romanarum quae supersunt*. Parisiis, 1886.

DESCARTES (René), *Meditationes de prima philisophia*. Amstelodami, 1678.

DESCHAMPS (E.), *Carnet d'un voyageur — Au pays des Veddas*. Paris, 1892.

DESMAZE (Charles), *Les pénalités anciennes*. Paris, 1866.

DESSOIR (Max), *Zur Psychologie der Vita sexualis* ; dans *l'Allgemeine Zeitschrift für Psychiatrie und psychisch-gerichtliche Medicin*, vol. I. Berlin, 1893-94.

Deutsh (E.), *Islam* ; dans la *Quarterly Review*, vol. CXXVII. London, 1869.
— *Literary Remains*. London, 1874.
Deutsche Rundschau für Geographie und Statistik. Wien, etc.
Dewey (John), *The Study of Ethics*. Ann Arbor (Mich.), 1897.
Dhammapada (The), trad. par Max Müller dans les *Sacred Books of the East*, vol. X. Oxford, 1898.
Diaz del Castillo (Bernal), *Verdadera historia de los sucesos de la conquista de la Nueva-Espana*, dans *Biblioteca de autores españoles*, vol. XXVI. Madrid, 1853.
Dickinson (G. Lowes), *The Greek View of Life*. London, 1896.
Diderot (Denis), *Œuvres*, 7 vols. Paris, 1818-19.
Dieffenbach (E.), *Travels in New Zealand*, 2 vols. London, 1843.
Diels (Hermann), *Ein orphischer Demeterhymnus* ; dans *Festchrift Theodor Gomperz dargebracht*. Wien, 1902.
Digby (K. H.), *Mores Catholici*, 3 vols. London, 1845-47.
Digesta, voir Justinien.
Dimetian Code (The), dans *Ancient Laws and Institutes of Wales*. London, 1841.
Dimitroff (Z.), *Die Geringschätzung des menschlichen Lebens und ihre Ursachen bei den Naturvölkern*. Leipzig-Reudnitz, 1891.
Dina-î Maînôg-î Khirad, trad. par West dans les *Sacred Books of the East*, vol. XXIV. Oxford, 1885.
Dio Cassius, *Historia Romana*, 4 vols. Lipsiae, 1863-64.
Dio Chrysostom, *Opera Graeca*, 2 vols. Brunsvigae, 1844.
Diodorus Siculus, *Bibliotheca historica*, éd. Mullerus, 2 vols. Parisiis 1842-44.
Diogenes Laertius, *De clarorum philosophorum vitis libri decem*, éd. Cobet. Parisiis, 1850.
Dionysius, voir ci-dessus Denys d'Halicarnasse.
Dirksen (H. E.), *Civilistische Abhandlungen*, 2 vols. Berlin, 1820.
Dithmar of Merseburg, *Chronicon* ; dans Pertz, *Monumenta Germaniae historica*, vol. V. Hannoverae, 1839.
Dixon (W. H.), *New America*, 8e éd. London, *s. d.*
Dobell (Peter), *Travels in Kamtschatka and Siberia*, 2 vols. London, 1830.
Dobrizhoffer (M.), *Historia de Abiponibus*, 3 pt. Viennae, 1784. L'auteur cite d'après la trad. angl. *An Account of the Abipones*, 3 vols. London, 1822.
Dodge (R. Irving), *Our Wild Indians*. Hartford, 1882.
Dollinger (J. J. I.), *The Gentile and the Jew in the Courts of the Temple of Christ*, trad. angl. 2 vols. London, 1862. *Heidentum und Judentum, Vorhalle zur Geschichte des Christentums*. Regensburg, 1857.
Domenech (E.), *Seven Years' Residence in the Great Deserts of North America*, 2 vols. London, 1860.
Donaldson (James), *On the Expiatory and Substitutionary Sacrifices of the Greeks* ; dans les *Trans. Roy. Soc. Edinburgh*, vol. XXVII. Edinburgh, 1876.

— *The Position of Women among the Early Christians* ; dans la *Contemporary Review*, vol. LVI. London, 1889.

Donne (John), *Biathanatos*. London, 1648.

Doolittle (J.), *Social Life of the Chinese*, 2 vols. New York, 1867.

Dorman (R. M.), *The Origin of Primitive Superstitions*. Philadelphia, 1881.

Dorner (I. A.), *A System of Christian Doctrine*, trad. angl., 4 vols. Edinburgh, 1880-82. *System der christlichen Glaubenslehre*, 2 vols. Berlin, 1879-81.

Dorsey (J. Owen), *Mourning and War Customs of the Kansas* ; dans *The American Naturalist*, vol. XIX. Philadelphia, 1885.

— *Omaha Sociology* ; dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* vol. III. Washington, 1884.

— *Sioan Folk-Lore* ; dans *The American Antiquarian*, vol. VII. Chicago, 1897.

— *Siouan Sociology* ; dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* vol. XV. Washington,

— *A Study of Siouan Cults* ; dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* vol. XV. Washington, 1894.

Doughty (C. M.), *Travels in Arabia Deserta*, 2 vols. Cambridge, 1888.

Douglas (R. K.), *Confucianism and Taouism*. London, 1889.

— *Society in China*. London, 1894.

Dove (T.), *Moral and Social Characteristics of the Aborigines of Tasmania* ; dans le *Tasmanian Journal of Natural Science*, etc., vol. I. Hobart Town, 1842.

Dreyer (I. C. H.), *Specimen juris publici Lubecensis*. Lubecae, 1761.

Driver (S. R.), *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy*. Edinburgh, 1895.

Drury (R.), *Journal during Fifteen Years' Captivity on the Island of Madagascar*. London, 1890.

Dublin Review (The). London.

Dubois (Félix), *Tombouctou la mystérieuse*. Paris, 1896 (nouv. éd. 1899). L'auteur cite d'après la trad. angl. *Timbuctoo*. London, 1897.

Dubois (J. A.), *Description of the Character, Manners, and Customs of the People of India*, trad. angl. London, 1817. *Mœurs, institutions et cérémonies des peuples de l'Inde*, 1825. Rééd. à Pondichéry en 1899.

Du Boys (Albert), *Histoire du droit criminel de l'Espagne*. Paris, 1870.

— *Histoire du droit criminel des peuples modernes*, 3 vols. Paris, 1854-60.

Du Cange (C. Dufresne), « Dissertations ou Réflexions sur l'histoire de S. Louys, du Sire de Joinville » ; dans Petitot, *Collection des Mémoires relatifs à l'histoire de France*, vol. III. Paris, 1824.

— *Glossarium ad scriptores mediae et infimae Latinitatis*, 6 vols. Parisiis, 1733-36.

Du Chaillu (P. B.), *Explorations and Adventures in Equatorial Africa*. London, 1861.

— *A Journey to Ashango-Land*. London, 1867.

DUCHESNE (L.), *Christian Worship*, trad. angl. London, 1904. *Origines du culte chrétien*, 1889 ; 2e éd., 1898.

DUBEN (G. von), *Om Lappland och Lapparne*. Stockholm, 1873.

DUMMLER (Ernst), *Geschichte des Ostfränkischen Reichs*, 3 vols. Berlin, Leipzig, 1862-88.

DUFOUR (Pierre), *Histoire de la Prostitution*, 6 vols. Bruxelles, 1851-1854.

DUMONT (J.), *Corps universel diplomatique du droit des gens*, 8 vols. Amsterdam, 1726-31.

DUMONT D'URVILLE (J. S. C.), *Voyage pittoresque autour du monde*, 2 vols. Paris, 1834-35.

DU-MOULIN (Lewis), *Moral Reflections upon the Number of the Elect*. London, 1680.

DUNBAR (J. B.), *The Pawnee Indians* ; dans le *Magazine of American History*, vols. IV, V, VIII. New York & Chicago, 1880, 1882.

DUNHAM (S. A.), *A History of the Germanic Empire*, 3 vols. London, 1834-35.

DURKHEIM (Emile), *De la division du travail social*. Paris, 1893.

— « Deux lois de l'évolution pénale » ; dans *L'année sociologique*, vol. IV, 1899-1900. Paris, 1901.

— « La prohibition de l'inceste et ses origines » ; dans *L'année sociologique*, vol. I, 1896-1897. Paris, 1898.

— *Le suicide*. Paris, 1897.

— *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris, 1912.

DU TERTRE (J. B.), *Histoire générale des Antilles*, 4 vols. Paris, 1667-1671.

DUVEYRIER (Henri), *Exploration du Sahara*. Paris, 1864.

DYER (T. F. Thiselton), *The Ghost World*. London, 1893.

DYMOND (J.), *Essays on the Principles of Morality*. London, 1851.

EARL (G. W.), *Papuans*. London, 1853.

EASTMAN (Mary), *Dacotah*. New York, 1849.

Eclectic Magazine for Foreign Literature, Science, and Art (The). New York.

Edda Snorra Sturlusonar, voir Snorri Sturluson.

EDEN (Sir F. M.), *The State of the Poor : or, an History of the Labouring Classes in England*, 3 vols. London, 1797.

Edinburgh Review (The). London.

EDKINS (J.), *Religion in China*. London, 1878.

EDMUND (*King*), « *The Laws of* » ; dans *Ancient Laws and Institutes of England*. London, 1840.

EDWARD THE CONFESSOR (*King*), « *Leges* » ; dans *Ancient Laws and Institutes of England*. London, 1840.

EDWARDS (Bryan), *The History of the British West Indies*, 5 vols. London, 1819.

EDWARDS (Jonathan), *Works*, 8 vols. London, 1817.

EGEDE (Hans), *A Description of Greenland*, trad. angl. London, 1845.

EICKEN (H. von), *Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung*. Stuttgart, 1887.

ELLINGER (G.), *Das Verhältniss der öffentlichen Meinung zu Wahr-

heit und Lüge im 10. 11. und 12. Jahrhundert. Sondershausen, 1884.

Elliot (Sir Henry M.), *Memoirs on the History, Folk-Lore, and Distribution of the Races of the North Western Provinces of India,* 2 vols. London, 1869.

Elliot (Sir W.), *On the Characteristics of the Population of Central and Southern India* ; dans le *Jour. Ethn. Soc. London,* new ser., vol. I. London, 1886.

Elliott (Henry W.), *Our Arctic Province Alaska and the Seal Islands.* New York, 1886.

— *Report on the Seal Islands of Alaska* ; dans *Tenth Census of the United States.* Washington, 1884.

Ellis (A. B.), *The Ewe-speaking Peoples of the Slave Coast of West Africa.* London, 1890.

— *The Land of Fetish.* London, 1883.

— *The Tshi-speaking Peoples of the Gold Coast of West Africa.* London, 1887.

— *The Yoruba-speaking Peoples of the Slave Coast of West Africa.* London, 1894.

Ellis (Havelock), *The Criminal.* London, 1895.

— *Man and Woman.* London, 1904.

— *Studies in the Psychology of Sex.* 5 vols. Philadelphia, 1901-1906.

— *Ursprung und Entwicklung der Prostitution* (réimpression de *Mutterschutz,* vol. III). *S. l. & d.*

— and Symonds (J. A.), *Das konträre Geschlechtsgefühl,* trad. all. Leipzig, 1896 ; l'original angl., *Sexual Inversion,* forme le vol. II des *Studies in the Psychology of Sex,* éd. de 1897 (3. ed., revised and enlarged, 1915).

Ellis (W. Gilmore), *The Amok of the Malays* ; dans le *Journal of Mental Science,* vol. XXXIX. London, 1893.

Ellis (William), *History of Madagascar,* 2 vols. London, 1838.

— *Narrative of a Tour through Hawaii.* London, 1827.

— *Polynesian Researches,* 2 vols. London, 1829. Les renvois à cet ouvrage visent plutôt, sauf avis contraire, son édition en 4 volumes, parue à Londres en 1859.

Elphinstone (Mountstuart), *An Account of the Kingdom of Caubul,* 2 vols. London, 1839.

— *The History of India,* 2 vols. London, 1843. ; le même ouvrage, éd. par Cowell. London, 1866.

Elton (Ch. I.), *Origins of English History.* London, 1890.

Elton (F.), *Notes on Natives of the Solomon Islands ;* dans le *Jour. Anthr. Inst.* vol. XVII. London, 1888.

Emin Pasha in Central Africa, trad. angl. London, 1888. Cf. E. P., *eine Sammlung v. Reisebriefen und Berichten,* herausg. v. Schweinfurth & Ratzel. Leipzig, 1888.

Emmons (Nathanael), *Works,* ed. by J. Ide, 6 vols. Boston, 1842.

Encyclopaedia Britannica. Ninth ed. Edinburgh, 1875, etc.

Encyclopédie Méthodique, 167 vols. Paris, 1782-1832.

Epictetus, *Dissertationum libri IV, Enchiridion et Fragmenta,* 5 vols. Lipsiae, 1799-1800.

ERASMUS (Desiderius), *Adagiorum chiliades quatuor.* Coloniae Allobrogum, 1612.

ERMAN (Adolf), *A Handbook of Egyptian Religion,* trad. angl. London, 1907. *Die aegyptische Religion.* Tübingen, 1905.

— *Life in Ancient Egypt.* trad. angl. London, 1894. *Aegypten und aegyptisches Leben im Altertum.* Tübingen, 1885.

ERMAN (G. A.), *Reise um die Erde,* 3 vols. Berlin, 1833-48.

ERSKINE (J. E.), *Journal of a Cruise among the Islands of the Western Pacific.* London, 1853.

ERSKINE OF CARNOCK (John), *Principles of the Law of Scotland,* ed. by J. Rankine. Edinburgh, 1890.

ESCAYRAC DE LAUTURE (d'), *Die afrikanische Wüste,* trad. all. Leipzig, 1867. *Le Désert et le Soudan.* Paris, 1853.

ESCHYLE, voir AESCHYLUS.

ESCHWEGE (L. W. von), *Brasilien,* 2 vols. Braunschweig, 1830.

ESCHYLE, voir AESCHYLUS.

ESMEIN (A.), *Cours élémentaire d'histoire du droit français.* Paris, 1898.

— *Histoire de la procédure criminelle en France.* Paris, 1882.

ESQUIROL (E.), *Des maladies mentales,* 2 vols. Paris, 1838.

ETHELRED (*King*), « *The Laws of* » ; dans *Ancient Laws and Institutes of England.* London, 1840.

EURIPIDES, *Fabulae,* éd. par Fix. Parisiis, 1843.

— *Fragmenta,* éd. par Wagner. Parisiis, 1846.

EUSEBIUS, *Opera,* 6 vols. (Migne, *Patrologiae cursus.* Ser. Graeca, vols. XIX-XXIV). Parisiis, 1857.

EVANS (E. P.), *Ethical Relations between Man and Beas* ; dans *The Popular Science Monthly,* vol. XLV. New York, 1894.

EWALD (G. H. A. von), *The Antiquities of Israel,* trad. angl. London, 1876. *Die Aletertümer des Volkes Israel,* 3te Aufl. Göttingen, 1866.

EWERS (J. Ph. G.), *Das älteste Recht der Russen.* Dorpat & Hamburg, 1826.

EYLMANN (Erhard), *Die Eingeborenen der Kolonie Südaustraliens.* Berlin, 1908.

EYRE (E. J.), *Journals of Expeditions of Discovery into Central Australia,* 2 vols. London, 1845.

FABER (Ernst), *A Systematical Digest of the Doctrines of Confucius.* Hongkong, 1875.

FABRICE (H. von), *Die Lehre von der Kindsabtreibung und vom Kindsmord.* Erlangen, 1868.

FALKNER (Thomas), *A Description of Patagonia.* Hereford, 1774.

FARNELL (L. R.), *The Cults of the Greek States.* Oxford, 1896, etc.

— *Sociological Hypotheses concerning the Position of Women in Ancient Religion* ; dans *Archiv für Religionswissenschaft,* vol. VII. Leipzig, 1904.

FARRAR (F. W.), *Mercy and Judgment.* London, 1881.

FARRER (J. A.), *Military Manners and Customs.* London, 1885.

— *Paganism and Christianity.* London & Edinburgh, 1891.

— *Primitive Manners and Customs.* London, 1879.

Favyn (André), *The Theater of Honour and Knight-Hood*, trad. angl. London, 1623. *Théâtre d'honneur et de chevalerie*. Paris, 1620.

Fawcett (F.), *The Nâyars of Malabar* ; dans le *Bulletin* du Museum du Gouvernement de Madras, vol. III. Madras, 1901.

— *On the Saoras* (réimpression du *Jour. Anthr. Soc. of Bombay*, vol. I). Bombay. 1888.

Featherman (A.), *Social History of the Races of Mankind*, 7 vols. London, 1881-91.

Felkin (R. W.), *Notes on the For Tribe of Central Africa* ; dans les *Proceed. Roy. Soc. Edinburgh*, vol. XIII. Edinburgh, 1886. — *Notes on the Madi or Moru Tribe of Central Africa, ibid.* vol. XII, 1884. — *Notes on the Waganda Tribe of Central Africa, ibid.* vol. XIII, 1886.

Ferrero (G.), *Les formes primitives du travail*, dans la *Revue scientifique*, sér. IV, vol. V. Paris, 1896.

Ferri (Enrico), *Animal Sociology*. London, 1895.

Festus (S. Pompejus), *De verborum significatione quae supersunt*, Ed. Muellerus. Lipsiae, 1839.

Feuerbach (P. J. A. von), *Aktenmässige Darstellung merkwürdiger Verbrechen*, 2 vols. Giessen, 1828-29.

— *Caspar Hauser*, trad. angl. London, 1834. *Kaspar Hauser, Beispiel eines Verbrechens am Seelenleben des Menschen*. Ansbach, 1832.

— *Kritik des Kleinschrodischen Entwurfs zu einem peinlichen Gesetzbuche für die Chur-Pfalz-Bayrischen Staaten*, 2 vols. Giessen, 1804.

— *Lehrbuch des gemeinen in Deutschland gültigen Peinlichen Rechts*, éd. par Mittermaier. Giessen, 1847.

— *Ueber die Strafe als Sicherungsmittel vor künftigen Beleidigungen des Verbrechers*. Chemnitz, 1800.

— *Ueber die Unterdrückung und Wiederbefreiung Europens*. [München & Leipzig], 1813.

Feyfer (D. de), *Verhandeling over den Kindermoord*. Utrecht, 1866.

Fichte (J. G.), *Reden an die deutsche Nation*. Leipzig, 1824.

— *The Science of Ethics*, trad. angl. London, 1897. *Das System der Sittenlehre*. Jena & Leipzig, 1798.

— *Ueber den Begriff des wahrhaften Krieges in Bezug auf den Krieg im Jahre 1813*. Tübingen, 1815.

Fielding Hall (H.), *The Soul of a People*. London, 1902.

Filangieri (Gaetano), *La scienza della legislazione*, 6 vols. Milano, 1822.

Finck (H. T.), *Primitive Love and Love-Stories*. New York, 1899.

Finger (A.), *Compendium des Oesterreischen Rechtes — Das Strafrecht*, 2 vols. Berlin, 1894-95.

Finsch (Otto), *Neu-Guinea*. Bremen, 1865.

Fischer (Chr. A.), *Bergreisen*, 2 vols. Leipzig, 1804-05.

Fisher (J.), « Notes sur l'intelligence des singes » ; dans la *Revue scientifique*, vol. XXIII (sér. III, vol. VII). Paris, 1884.

Fisher (Captain), *Memoir of Sylhet, Kachar*, etc. ; dans le *Jour. Asiatic Soc. Bengal*, vol. IX. Calcutta, 1840.

Fiske (John), *Outlines of Cosmic Philosophy*, 2 vols. London, 1874.

FISON (L.) and HOWITT (A. W.), *Kamilaroi and Kurnai*. Melbourne & Sydney, 1880.

FLACOURT (E. de), *Histoire de la grande isle Madagascar*. Paris, 1661.

FLEMING (William), *A Manual of Moral Philosophy*. London, 1867.

Fleta, seu Commentarius Juris Anglicani. London, 1735.

FLEURY (C.), *An Historical Account of the Manners and Behaviour of the Christians*. Trad. angl. London, 1698. *Mœurs des Isréalites et des Chrétiens*. Paris, 1681-1682.

FLUGEL (G.), *Mani*. Leipzig, 1862.

Folk-Lore. London.

Folk-Lore Journal (The). London.

Folk-Lore Record (The). London.

FONSECA (L. A. da), *A escravidao, o clero e o abolicionismo*. Bahia, 1887.

FORBES (Anna), *Insulinde*. Edinburgh & London, 1887.

FORBES (C. J. F. S.), *British Burma and its People*. London, 1878.

FORBES (David), *On the Aymara Indians of Bolivia and Peru* ; dans le *Jour. Ethn. Soc. London*, new ser. vol. II. London, 1870.

FORBES (F. E.), *Dahomey and the Dahomans*, 2 vols. London, 1851.

FORBES (H. O.), *A Naturalist's Wanderings in the Eastern Archipelago*. London, 1885.

FOREMAN (John), *The Philippine Islands*. London, 1890.

FORNANDER (Abraham), *An Account of the Polynesian Race*, 3 vols. London, 1878-85.

FORSMAN (J.), *Bidrag till läran om skadestand i brottmal enligt finsk rätt*. Helsingfors, 1893.

FORSTER (G.), *A Voyage round the World*, 2 vols. London, 1777.

FORSYTH (J.), *The Highlands of Central India*. London, 1871.

Fortnightly Review (The). London.

FOSTER (Michael), *A Report of... Crown Cases*. London, 1776.

FOUCART (P.), *Des associations religieuses chez les Grecs*. Paris, 1873.

FOUNTAIN (P.) and WARD (Thomas), *Rambles of an Australian Naturalist*. London, 1907.

FOWLER (Thomas), *Progressive Morality*. London, 1895.

— Voir aussi Wilson (J. M.) and Fowler.

FOWLER (W. Warde), *The Roman Festivals of the Period of the Republic*. London, 1899.

FRANCISCUS A VICTORIA, *Relectiones Theologicae*. Lugduni, 1587.

FRANÇOIS (H. von), *Nama und Damara Deutsch-Süd-West-Afrika*. Magdeburg [1896].

FRANK (J. P.), *System einer vollständigen medicinischen Polizey*, 9 vols. Mannheim, etc., 1784-1827.

FRANKEL (Z.), *Grundlinien des mosaisch-talmudischen Eherechts*. Leipzig, 1860.

FRANKLIN (B.), *Works*, ed. by Sparks, 10 vols. Boston, 1836-40.

FRANKLIN (John), *Narrative of a Journey to the Shores of the Polar Sea*. London, 1823.

FRASER (J. B.), *Journal of a Tour through Part of the Snowy Range of the Himala Mountains*. London, 1820.

FRASER (John), *The Aborigines of New South Wales*. Sydney, 1892.

Frauenstadt (Paul), *Blutrache und Todtschlagsühne im Deutschen Mittelalter*. Leipzig, 1881.

Frazer (Sir J. G.), *Adonis Attis Osiris*. London, 1906. (Trad. fr., 2 vols. Paris, 1921, 1926.)

— *Certain Burial Customs as illustrative of the Primitive Theory of the Soul* ; dans le *Jour. Anthr. Inst.* vol. XV. London, 1886.

— *Folk-Lore in the Old Testament* ; dans les *Anthropoligical Essays presented to E. B. Tylor*. Oxford, 1907. (Trad. fr. réduite, 1 vol. Paris, 1924.)

— *The Golden Bough*, 3 vols. London, 1900. (Trad. fr. réduite, 1 vol. Paris, 1924.)

— *Lectures on the Early History of the Kingship*. London, 1905. (Cf. *Les Origines magiques de la royauté*, 1 vol. Paris, 1920.)

— *The Origin of Totemism* ; dans la *Fortnightly Review*, new ser. vol. LXV. London, 1899.

— *Pausanias's Description of Greece*, 6 vols. London, 1898. (Voir aussi Pausanias.)

— *Totemism*. Edinburgh, 1887. (Trad. fr. augmentée, 1898).

— *Totemism and Exogamy*, 4 vols. London, 1910. Cf. *Les origines de la famille et du clan*. 1 vol. Paris, 1923.

— *The Magic Art*, 2 vols. London, 1911.

Frédéric II (L'empereur), *Constitutiones Neapolitanae sive Siculae* ; dans Lindenbrog, *Codex legum antiquarum*. Francofurti, 1613.

Freeman (E. A.), *Comparative Politics*. London, 1896.

— *The Reign of William Rufus*, 2 vols. Oxford, 1882.

Freud (Sigm.), *Totem und Tabu*. Leipzig, Wien, 1913. (Trad. fr. Paris, 1924.)

Freytag (G. W.), *Arabum Proverbia*, 3 vols. Bonnae ad Rhenum, 1838-1843.

Friedlander (L.), *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms*, 2 vols. Leipzig, 1901.

Friedrichs (Karl), *Einzeluntersuchungen zur vergleichenden Rechtswissenschaft* ; dans *Zeitschr. f. vergl. Rechtswiss.* vol. X. Stuttgart, 1892.

— *Mensch und Person* ; dans *Das Ausland*, vol. LXIV. Stuttgart, 1891.

Fries (J. F.), *Neue oder anthropologische* Kritik *der Vernunft*, 3 vols. Heidelberg, 1828-31.

Friis (J. A.), *Lappisk Mythologi*. Christiania, 1871.

Fritsch (Gustav), *Drei Jahre in Süd-Afrika*. Breslau, 1868.

— *Die Eingeborenen Süd-Afrika's*. Breslau, 1872.

Fryer (G. E.), *The Khyeng People of the Sandoway District, Arakan* (rep. from *Jour. As. Soc. Bengal*). Calcutta, 1875.

Fryer (John), *A New Account of East-India and Persia*. London, 1698.

Fuld (L.), *Das Asylrecht im Alterthum und Mittelalter* ; dans *Zeitschr. f. vergl. Rechtswiss.* vol VII. Stuttgart, 1887.

Fulgence (Saint), *De fide* ; dans Migne, *Patrologiae cursus*, vol. LXV. Parisiis, 1847.

Funk, *Die Entwicklung des Osterfastens* ; dans la *Theologische Quartalschrift*, vol. LXXV. Tübingen, 1893.

Furness (W. H.), *The Home-Life of Borneo Head-Hunters*. Philadelphia, 1902.

Fustel de Coulanges (N. D.), *La Cité antique*. Paris, 1864 (et les éd. suivantes du même ouvrage).
Fytche (A.), *Burma Past and Present*, 2 vols. London, 1878.

Gadelius (Bror), *Om tvangstankar*. Lund, 1896.
Gage (Matilda J.), *Woman, Church and State*. Chicago, 1893.
Gaidoz (H.), *Le suicide* ; dans *Mélusine*, vol. IV. Paris, 1888-89.
Gaius, *Institutionum juris civilis commentarii quattuor*, éd. et trad. par Poste. Oxford, 1890.
Galton (Francis), *Eugenics* ; dans *Sociological Papers*, vols. I-II, 1904-1905. London, 1905-06.
— *Inquiries into Human Faculty and its Development*. London, 1883.
Gans (E.), *Das Erbrecht in weltgeschichtlicher Entwickelung*, 4 vols. Berlin, etc., 1824-35.
Garcilasso de la Vega, *First Part of the Royal Commentaries of the Yncas*, trad. angl. par C. R. Markham, 2 vols. London, 1869-71. *Cf. Comentarios reales, que tratan del origen de los Yncas, Reyes que fueron del Peru*, etc., t. I, Lissab., 1609 ; t. II, Cordova, 1617. Rééd. Madrid, 1800-1803, en 17 vol. comprenant aussi la *Florida del Inca*.
Gardiner (A. H.), *Egyptian Ethics and Morality* ; dans Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. V. Edinburgh, 1912.
Garnett (Lucy M. J.), *The Women of Turkey and their Folk-Lore*, 2 vols. London, 1890-91.
Garofalo (R.), *La criminologie*. Paris, 1890.
Garraud (R.), *Traité théorique et pratique du droit pénal français*. 6 vols. Paris, 1898-1902.
Gason (S.), *The Manners and Customs of the Dieyerie Tribe* ; dans Woods, *The Native Tribes of South Australia*. Adelaide, 1879.
Gass (W.), *Geschichte der christlichen Ethik*, 3 vols. Berlin, 1881-87.
Gautama, trad. Bühler, *Sacred Books of the East*, vol. II. Oxford, 1897.
Gautier (Léon), *La Chevalerie*. Paris, 1884.
Geiger (K. A.), *Der Selbstmord im klassischen Altertum*. Augsburg, 1888.
Geiger (W.), *Ostiranische Kultur im Alterthum*. Erlangen, 1882. L'auteur cite d'après la trad. angl. *Civilization of the Eastern Iranians in Ancient Times*, 2 vols. London, 1885-86.
Geiseler, *Die Oster-Insel*. Berlin, 1883.
Gelli (J.), *Il Duello*. Firenze, 1886.
Gellius (Aulus), *Noctes Atticae*, éd. par Lion, 2 vols. Gottingae, 1824.
Gennep (A. van), *Tabou et totémisme à Madagascar*. Paris, 1904.
Geographical Journal (The). London.
Georgi (J. G.), *Russland. Beschreibung aller Nationen des russischen Reiches*, 2 Bde. Leipzig, 1783. L'auteur cite d'après la trad. angl. *Russia*, 4 vols. London, 1780-83.
Georgisch (P.), *Corpus juris Germanici antiqui*. Halae Magdeburgicae, 1738.
Gerhohus, *De aedificio Dei* ; dans Migne, *Patrologiae cursus*, vol. CXCIV. Parisiis, 1855.
Geusius (J.), *Victimae humanae*, 2 vols. Groningae, 1675.

Geyer (A.), *Die Lehre von der Nothwehr.* Iena, 1857.
Ghani (M. A.), *Social Life and Morality in India* ; dans l'*Internat. Jour. of Ethics*, vol. VII. London, 1897.
Ghillany (F. W.), *Die Menschenopfer der alten Hebräer.* Nürnberg, 1842.
Gibb (John), *The Christian Church and War* ; dans la *British Quarterly Review*, vol. LXXIII. London, 1881.
Gibbon (Edward), *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, ed. by Smith, 8 vols. London, 1854-55.
Gibbons (A. S. H.), *Exploration and Hunting in Central Africa.* London, 1898.
Gibbs (George), *Tribes of Western Washington and Northwestern Oregon* ; dans *U. S. Geogr. and Geol. Survey of the Rocky Mountain Region : — Contrib. to North Amer. Ethn.* vol. I. Washington, 1877.
Giddings (F. H.), *The Principles of Sociology.* New York, 1896.
Gide (Paul), *Etude sur la condition privée de la femme*, éd. par Esmein. Paris, 1885.
Gieseler (J. C. L.), *Text-Book of Eccelesiastical History*, trad. angl., 3 vols. Philadelphia, 1836. *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, 5 vols. Bonn, 1824-57.
Giles (H. A.), *Strange Stories from a Chinese Studio*, 2 vols. London, 1880.
Gill (W. W.), *Life in the Southern Isles.* London, 1876.
— *Myths and Songs from the South Pacific.* London, 1876.
Gillen (F. J.), *Notes on Some Manners and Customs of the Aborigines of the Mc Donnell Ranges belonging to the Arunta Tribe* ; dans *Report on the Work of the Horn Scientific Expedition to Central Australia*, pt. IV. London & Melbourne, 1896.
Gilmour (James), *Among the Mongols.* London [1892].
Ginoulhiac (Ch.), *Histoire du régime dotal.* Paris, 1842.
Ginsburg (Ch. D.), *The Essenes.* London, 1864.
Girard (F.), *Manuel élémentaire de droit romain.* Paris, 1901.
Girard de Rialle (J.), *La mythologie comparée.* Paris, 1878.
Gisborne (William), *The Colony of New Zealand.* London, 1888.
Gizycki (G. von), *Moralphilosophie.* Leipzig [1888]. L'auteur cite d'après la trad. angl. *An Introduction to the Study of Ethics*, adaptation de l'allemand par Stanton Coit. London, 1891.
Glaber (R.), *Historiarum sui temporis libri quinque* ; dans Bouquet, *Recueil des Historiens des Gaules et de la France*, vol. X. Paris, 1760.
Gladstone (W. E.), *Studies on Homer and the Homeric Age*, 3 vols. Oxford, 1858.
Glanvilla (R. de), *Tractatus de Legibus et Consuetudinibus Regni Angliae.* Londini [1555 ?]. Le même ouvrage, trad. angl. par Beames, London, 1812.
Glasson (Ernest), *Le mariage civil et le divorce.* Paris, 1880.
Glimpses of the Eastern Archipelago. Singapore, 1894.
Globus, Illustr. Zeitschr. f. Länder- und Völkerkunde. Braunschweig, etc.
Gobineau (Le Comte de), *Essai sur l'inégalité des Races humaines*,

4 vols. Paris. 1853-55, rééd. en 2 vol. sans date. L'auteur cite d'après la trad. en langue anglaise parue sous ce titre : *The Moral and Intellectual Diversity of Races*, à Philadelphie, 1856.

Goblet d'Alviella (Eugène), *Hibbert Lectures on the Origin and Growth of the Conception of God*. London, 1892.

Godwin (William), *Enquiry concerning Political Justice*, 2 vols. London, 1796.

Goehlert (V.), *Die Geschlechtsverschiedenheit der Kinder in den Ehen* ; dans *Zeitschr. f. Ethnol.* vol. XIII. Berlin, 1881.

Goesius (W.), *Rei agrariae auctores legesque variae*. Amstelodami, 1674.

Gopfert (F. A.), *Moraltheologie*, vol. I. Paderborn, 1899.

Gotte (W.), *Das Delphische Orakel*. Leipzig, 1839.

Göttinger Studien. Göttingen.

Göttingische gelehrte Anzeigen. Göttingen.

Goiten (E.), *Das Vergeltungsprincip im biblischen und talmudischen Strafrecht*. Frankfurt a. M., 1893.

Goldast (M.), *Collectio consuetudinum et legum imperialium*. Francofordiae ad Moenum, 1613.

Goldziher (Ignaz), *Abhandlungen zur arabischen Philologie*, 2 vols. Leiden, 1896-99.

— *Muhammedanische Studien*, 2 vols. Halle a. S., 1889-90.

Gomara (F. Lopez de), *Primera parte de la historia general de las Indias* ; dans *Biblioteca de autores espanoles*, vol. XXII. Madrid, 1852.

Gomme (G. L.), *Ethnology in Folklore*. London, 1892.

— *Some Traditions and Superstitions connected with Buildings* ; dans *The Antiquary*, vol. III. London, 1881.

Goodell (William), *The American Slave Code in Theory and Practice*. New York, 1853.

— *Slavery and Anti-Slavery*. New York, 1852.

Goos (C.), *Forelaesninger over den almindelige Retslaere*, 2 vols. Kjöbenhavn, 1889-94.

Gopcevic (S.), *Oberalbanien und seine Liga*. Leipzig, 1881.

Gospel of the Nativity of Mary (The) ; dans *Ante-Nicene Christian Library*, vol. XVI. Edinburgh, 1870. *Cf.* l'éd. publiée d'après un ms. de la Bibl. Nat. Paris, 1832.

Gospel of Pseudo-Matthew (The) ; dans *Ante-Nicene Christian Library*, vol. XVI. Edinburgh, 1870. Cf. l'éd. publiée d'après un ms. de la Bibl. Nat. Paris, 1832.

Gotlands-Lagen, éd. par C. J. Schlyter (*Corpus Juris Sueo-Gotorum Antiqui*, vol. VII). Lund, 1852.

Graberg di Hemso (J.), *Specchio geografico, e statistico dell' impero di Marocco*. Genova, 1834.

Gragas, Hin forna lögbok Islendinga, 2 vols. Havniae, 1829.

Grange, *Extracts from the Journal of an Expedition into the Naga Hills* ; dans *Jour. Asiatic. Soc. Bengal*, vol. IX. Calcutta, 1840.

Granger (F. S.), *The Moral Life of the Early Romans* ; dans *Internat. Jour. of Ethics*, vol. VII. London, 1897.

— *The Worship of the Romans*. London, 1895.

Granville (R. K.) and Roth (F. N.), *Notes on the Jekris* ; dans *Jour. Anthr. Inst.* vol. XXVIII. London, 1899.

Gratien, *Decretum* (Migne, *Patrologiae cursus*, vol. CLXXXVII). Parisiis, 1855.

Graul (K.), *Reise nach Ostindien*, 5 vols. Leipzig, 1854-56.

Gray (J. H.), *China*, 2 vols. London, 1878.

Green (J. R.), *History of the English People*, 4 vols. London, 1879-81.

Greenwood (Thomas), *The First Book of the History of the Germans*. London, 1836.

Gregor (Walter), *Notes on the Folk-lore of the North-East of Scotland*. London, 1881.

Gregorovius (Ferdinand), *Wanderings in Corsica*, trad. angl., 2 vols. London, 1855. Original : *Corsica*, 2 vols. Stuttgart, 1854.

Grégoire I (Le Grand), *Opera omnia*, 5 vols. (Migne, *Patrologiae cursus*, vol. LXXV-LXXIX). Parisiis, 1849.

Grégoire III, *Judicia congrua poenitentibus* ; dans Labbe-Mansi, *Sacrorum Conciliorum collectio*, vol. XII. Florentiae, 1766.

Grégoire IX, *Decretales* ; dans *Corpus juris canonci*, ed. Friedberg, vol. II. Lipsiae, 1881.

Grégoire de Naziance, *Opera omnia*, 4 vols. (Migne, *Patrologiae cursus*, Ser. Graeca, vols. XXXV-XXXVIII). Parisiis, 1857-58.

Grégoire de Tours, *Opera omnia* (Migne, *Patrologiae cursus*, vol. LXXI. Parisiis, 1849.

Grey (George), *Journals of Two Expeditions of Discovery in North-West and Western Australia*, 2 vols. London, 1841.

— *Polynesian Mythology*. Auckland, 1885.

Grierson (G. A.), *Bihar Peasant Life*. Calcutta, 1885.

Griesinger (W.), *Mental Pathology and Therapeutics*, trad. angl. London, 1867. Cf. *Pathologie und Therapie der psychischen Krankheiten*. Stuttgart, 1845 (5. Aufl. v. Levinstein-Schlegel. Berlin, 1892).

Griffis (W. E.), *Corea*. London, 1882.

— *The Mikado's Empire*. New York, 1883.

— *The Religions of Japan*. London, 1895.

Griffith (William), *Journal of a Visit to the Mishmee Hills in Assam* ; dans *Jour. Asiatic. Soc. Bengal*, vol. VI. Calcutta, 1837.

Grimm (Jacob), *Deutsche Rechtsalterthümer*, éd. par Heusler & Hübner, 2 vols. Leipzig, 1899.

— *Kinder- und Hausmärchen*. Grosse Ausgabe, Berlin, 1870.

— *Kleinere Schriften*, 8 vols. Berlin, 1864-90.

— *Reinhart Fuchs*. Berlin, 1834.

— *Teutonic Mythology*, trad. angl., 4 vols. London, 1882-88. (D'après la 4e éd., par Meyer, Berlin, 1875-78, de *Deutsche Mythologie*.)

Grinnell (G. B.), *Pawnee Hero Stories and Folk-Tales*. New York, 1889.

— *The Story of the Indian*. London, 1896.

Gronovius (J.), *Thesaurus Graecarum antiquitatum*, 12 vols. Lugduni Batavorum, 1697-1702.

Groot (J. J. M. de), *The Religious System of China*. Leyden, 1842, etc.

GROSSE (Ernst), *Die Formen der Familie und die Formen der Wirthschaft.* Freiburg i. B. & Leipzig, 1896.

GROTE (John), *A Treatise on the Moral Ideals*, ed. by J. B. Mayor. Cambridge, 1876.

GROTIUS (Hugo), *De jure belli et pacis libri tres* (avec trad. angl. par Whewell), 3 vols. Cambridge, 1853.

GRUPPE (Otto), *Die griechischen Culte und Mythen*, vol. I. Leipzig, 1877.

GUAZZINI (S.), *Tractatus ad defensam inquisitorum, carceratorum reorum et condemnatorum super quocunque crimine.* Venetiis, 1639.

GUDGEON (W. E.), *Maori Religion* ; dans *Jour. Polynesian Soc.* vol. XIV. Wellington, 1905.

GUDMUNDSSON (V.) und KAALUND (Kr.), *Sitte. Skandinavische Verhältnisse* ; dans Paul, *Grundriss der germanischen Philologie*, vol. III. Strassburg, 1900.

GUÉRARD (B. E. C.), *Collection des Cartulaires de France. T. I-II. Cartulaire de l'Abbaye de Saint-Père de Chartres*, 2 vols. Paris, 1840.

GUIBAL (Georges), *Histoire du sentiment national en France pendant la guerre de Cent ans.* Paris, 1875.

GUIBERTHUS DE NOVIGENTO, *Monosiarum sive de vita sua libri tres* ; dans Bouquet, *Recueil des Historiens des Gaules et de la France*, vol. XII. Paris, 1781.

GUINNARD (A.), *Trois ans d'esclavage chez les Patagons.* Paris, 1864. L'auteur cite d'après la traduction anglaise. *Three Years' Slavery among the Patagonians*, London, 1871.

GUMILLA (J.), *El Orinoco ilustrado*, 2 vols. Madrid, 1745.

GUMMERE (F. B.), *Germanic Origins.* London, 1892.

GUNTHER (L.), *Die Idee der Wiedervergeltung in der Geschichte und Philosophie des Strafrechts*, 3 vols. Erlangen, 1889-95.

GUPPY (H. B.), *The Solomon Islands.* London, 1887.

GURNEY (J. J.), *Observations on the Distinguishing Views and Practices of the Society of Friends.* London, 1834.

GUTZLAFF (Charles), *A Sketch of Chinese History*, 2 vols. London, 1834.

GUYAU (J. M.), *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction.* Paris, 1885 (13e éd. 1913).

Gwentian Code (The) ; dans *Ancient Laws and Institutes of Wales.* London, 1841.

HABERLAND (C.), *Der Kindermord als Volkssitte* ; dans *Globus*, vol. XXXVII. Braunschweig, 1880.

— *Ueber Gebräuche und Aberglauben beim Essen* ; dans *Zeitschr. f. Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, vols. XVII-XVIII. Leipzig, 1887-88.

HADDON (A. C.), *The Ethnography of the Western Tribe of Torres Staits* ; dans *Jour. Anthr. Inst.* vol. XIX. London, 1890.

— *Head-Hunters.* London, 1901.

— *Magic and Fetishism.* London, 1906.

— Contribution aux *Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits*, vol. V. Cambridge, 1904.

Haeckel (Ernst), *A Visit to Ceylon*, trad. angl. London, 1883. *Lettres d'un voyageur dans l'Inde*, trad. fr. Letourneau. Paris, 1883.

Hagen (B.), *Unter den Papua's*. Wiesbaden, 1889.

Hagman (Lucina), *Fran samskolan* ; dans *Humanitas*, vol. II. Helsingfors, 1897.

Hahn (C.), *Kaukasische Reisen und Studien*. Leipzig, 1896.

Hahn (J. G. von), *Albanesische Studien*, 3 vols. Iena, 1854.

Hahn (Theophilus), *Tsuni-Goam. The Supreme Being of the Khoi-Khoi*. London, 1881.

Hale (Horatio), *The Iroquois Sacrifice of the Wite Dog* ; dans l'*American Antiquarian and Oriental Journal*, vol. VII. Chicago, 1885.

— *U. S. Exploring Expedition under... Ch. Wilkes. Vol. VI. Ethnogr. and Philol.* Philadelphia, 1846.

Hale (Matthew), *The History of the Pleas of the Crown*, 2 vols. London, 1800.

Halévy (J.), *Mélanges de critique et d'histoire relatifs aux peuples sémitiques*. Paris, 1883.

Hall (C. F.), *Arctic Researches and Life among the Esquimaux*. New York, 1865.

Hall (G. Stanley), *Children's Lies* ; dans l'*American Jour. of Psychology*, vol. III. Worcester, 1890-91.

— *A Study of Anger* ; dans l'*Am. Jour. of Psych.*, vol. X. Worcester, 1898-99.

Hall (W. E.), *A Treatise on International Law*. Oxford, 1890 (cité dans le t. I).

— Le même ouvrage, éd. par Atlay. Oxford, 1904 (cité dans le t. II).

Hallam (Henry), *View of the State of Europe during the Middle Ages*, 3 vols. London, 1837 (cité dans le ch. XXVII).

— Le même ouvrage, 3 vols. London, 1860.

Halleck (H. W.), *International Law*, ed. by Sir Sherston Baker, 2 vols. London, 1893.

Hamilton (Augustus), *Maori Art*. Wellington, 1896-1901.

Hamilton (William), *Lectures on Metaphysics and Logic*, 2 vols. Edinburgh & London, 1877.

Hamilton (William J.), *Researches in Asia Minor, Pontus, and Armenia*, 2 vols. London, 1842.

Hammurabi (King of Babylon), The Code of Laws promulgated by, transl. by C. H. W. Johns. Edinburgh, 1903. Cf. le texte français publié par le P. Scheil dans les *Mémoires de la Délégation de Perse*. Paris (Leroux éd.). Et, sur le même objet, Dareste, *Le code d'Hammourabi*, dans le *Jour. des Savants* 1902, p. 517-586 ; Genouillac, *Hammourabi*, dans la *Revue des Idées*, 1908, p. 351.

Hanoteau (A.) et Letourneux (A.), *La Kabylie et les coutumes Kabyles*, 3 vols. Paris, 1872-73.

Hansard (T. C.), *The Parliamentary Debates from 1803 to the Present Time*. London, 1812, etc.

Hardeland (A.), *Dajacksch-deutsches Wörterbuch*. Amsterdam, 1859.

Hardisty (W. L.), *The Loucheux Indians* ; dans *Smithsonian Report*, 1866. Washington, 1867.

Hardman (E. T.), *Notes on some Habits and Customs of the Natives*

of the Kimberley District, Western Australia ; dans *Proceed. Roy. Irish Acad.* ser. III, vol. I. Dublin, 1889-90.

Hardy (R. Spence), *Eastern Monachism.* London. 1850.

— *A Manual of Budhism, in its Modern Development.* London, 1880.

Harkness (H.), *A Description of a Singular Aboriginal Race inhabiting the Neilgherry Hills.* London, 1832.

Harmon (D. W.), *A Journal of Voyages and Travels in the Interior of North America.* Andover, 1820.

Harnack (A.), *History of Dogma,* trad. angl. en 7 vols. London, 1894-1899. Cf. *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* 3 vols. Freiburg, 1886-1890 ; 3e éd. 1894 (trad. fr. ; il y a un abrégé par l'auteur : *Grundriss der Dogmengeschichte,* 4e éd. 1906).

— *Manichaeism* ; dans l'*Encyclopaedia Britannica,* vol. XV. Edinburgh, 1883.

Harris (S.), *The Christian Doctrine of Labor* ; dans *The New Englander,* vol. XXIV. New Haven, 1865.

Harris (S. F.), *Principles of the Criminal Law.* London, 1899.

Harris (Thomas) and Johnson (R.), *Reports of Cases argued and determined in the General Court and Court of Appeals of the State of Maryland, from* 1800 *to* 1805, 4 vols. Annapolis, 1821-27.

Harris (W. Cornwallis), *The Highlands of Æthiopia,* 3 vols. London, 1844.

Harrison (Ch.), *Religion and Family among the Haidas* ; dans *Jour. Anthr. Inst.,* vol. XXI. London, 1892.

Harrisson (Jane Ellen), *Prolegomena to the Study of Greek Religion.* Cambridge, 1903.

Hartknoch (Christ.), *Alt- und Neues Preussen,* 2 vols. Frankfurt & Leipzig, 1684.

Hartland (E. Sidney), *Concerning the Rite at the Temple of Mylitta* ; dans *Anthropological Essays presented to E. B. Tylor.* Oxford, 1907.

— *The Legend of Perseus,* 3 vols. London, 1894-96.

Hartley (David), *Observations on Man,* 2 vols. London, 1810.

— *Theory of the Human Mind, on the Principle of the Association of Ideas ; with Essays relating to the Subject of it. By Joseph Priestley.* London, 1790.

Hartmann (R.), *Die menschenähnlichen Affen.* Leipzig, 1883.

Hartshorne (B. F.), *The Weddas* ; dans *Indian Antiquary,* vol. VIII. Bombay, 1879.

Hartung (J. A.), *Die Religion der Römer,* 2 vols. Erlangen, 1836.

Harvard Law Review. Cambridge (Mass.).

Hastings (J.), *A Dictionary of the Bible,* 5 vols. Edinburgh, 1899-1904.

Haug (B.), *Die Alterthümmer der Christen.* Stuttgart, 1785.

Haupt (Paul), *Die zwölfte Tafel des babylonischen Nimrod-Epos* ; dans *Beiträge zur Assyriologie,* vol. I. Leipzig, 1889.

Hawtrey (S. H. C.), *The Lengua Indians of the Paraguayan Chaco* ; dans *Jour. Anthr. Inst.* vol. XXXI. London, 1901.

Haxthausen (A. von), *The Russian Empire,* trad. angl., 2 vols. London, 1856. Cf. *Studien über die innern Zustände, das Volksleben und*

insbesondere die ländlichen Einrichtungen Russlands, 3 vols. Berlin 1847-1852.
— *Transcaucasia*, trad. angl. London, 1854. Cf. *Transkaukasia, Reiseerinnerungen und gesamelte Notizen*. Leipzig, 1856.
HAYNES (E. S. P.), *Religious Persecution*. London, 1904.
HAYWOOD (John) and COBBS (R. L.), *The Statute Laws of the State of Tennessee*, 2 vols. Knoxville, 1831.
HEARN (W. E.), *The Aryan Household*. London & Melbourne, 1879.
HEARNE (S.), *A Journey from Prince of Wales's Fort to the Northern Ocean*. Dublin, 1796.
HEBER (R.), *Narrative of a Journey through the Upper Provinces of India*, 2 vols. London, 1828.
HEDLEY (J. C.), *Dr. Mivart on Faith and Science* ; dans *The Dublin Review*, ser. III, vol. XVIII. London, 1887.
HEFELE (C. J.), *Beiträge zur Kirchengeschichte, Archäologie und Liturgik*, 2 vols. Tübingen, 1864.
— *Konziliengeschichte*, 7 vols. Freiburg, 1855-74 ; 4 vols, 2e éd., 1873-79, etc. L'auteur cite d'après la trad. angl. en 5 vols. : *A History of the Councils of the Church*. Edinburgh, 1871-96. Cf. la trad. fr. par l'abbé Delarc : *Histoire des Conciles*. Paris, 1869-1876.
HEFFTER (A. W.), *Das Europäische Völkerrecht der Gegenwart*, éd. par Geffken. Berlin, 1882.
HEGEL (G. W. F.), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, éd. par Bolland. Leiden, 1902. L'auteur cite aussi d'après *Philosophy of Right*, trad. angl. par Dyde. London, 1896.
HEHN (V.), *The Wanderings of Plants and Animals from their First Home*, ed. by Stallybrass. London, 1888.
HELLWALD (F. von), *Die menschliche Familie*. Leipzig, 1889.
HELLWIG (A.), *Das Asylrecht der Naturvölker*. Berlin, 1903.
HELMOLD, *Chronik der Slaven*, trad. all. Berlin, 1852. *Chronica Slavorum*, éd. par Schorkel. Frankfurt, 1556. Rééd. par Lappenberg. Hannover, 1868.
HELPS (Sir Arthur), *Some Talk about Animals and their Masters*. London, 1883.
— *The Spanish Conquest in America*, 4 vols. London, 1855-61.
HELVÉTIUS (C. A.), *De l'Homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation*, 2 vols. London, 1773.
HÉNAULT (Ch. J. F.), *Nouvel abrégé chronologique de l'histoire de France*. Paris, 1752.
HENDERSON (John), *Observations on the Colonies of N. S. Wales and Van Diemen's Land*. Calcutta, 1832.
HENKE (A.), *Lehrbuch der gerichtlichen Medicin*, éd. par Bergmann. Berlin, 1859.
HENKE (E.), *Grundriss einer Geschichte des deutschen peinlichen Rechts und der peinlichen Rechtswissenschaft*, 2 vols. Sulzbach, 1809.
HENKENIUS (H.), *Entstehung und Verbreitung der Anthropophagie* ; dans la *Deutsche Rundschau für Geographie und Statistik*, vol. XV. Wien, etc., 1893.

HENNEPIN (Louis), *Description de la Louisiane*. Paris, 1683.
— *Nouvelle Découverte d'un très Grand Pays situé dans l'Amerique, entre le Nouveau Mexique et la Mer Glaciale*. Utrecht, 1697. L'auteur cite aussi cet ouvrage d'après sa trad. angl. en 2 vols : *A New Discovery of a Vast Country*, etc.,. London, 1698.
HENRY I (*King*), *Leges* ; dans *Ancient Laws and Institutes of England*. London, 1840.
HEPP (F. C. Th), *Die Zurechnung auf dem Gebiete des Civilrechts insbesondere die Lehre von den Unglücksfällen*. Tübingen, 1838.
HERIOT (George), *Travels through the Canadas*. London, 1807.
HERMANN (C. F.), *Disputatio de terminis eorumque religione apud Graecos*. Gottingae, 1846.
— *Lehrbuch der gottesdienstlichen Alterthümer der Griechen*, éd. par Stark. Heidelberg, 1858.
— *Lehrbuch der Griechischen Privatalterthümer*, éd. par Blümner. Freiburg i. B. & Tübingen, 1882.
— *Lehrbuch der Griechischen Rechtsalterthümer*, éd. par Thalheim. Freiburg i. B. & Tübingen, 1884, etc.
HERNSHEIM (Franz), *Beitrag zur Sprache der Marshall- Inseln*. Leipzig, 1880.
HERODOTUS, *Historiarum libri IX*, éd. par Dindorfius. Parisiis, 1844. L'auteur se réfère aussi à la version anglaise de Rawlinson, 4 vols. London, 1875.
HERRERA (Antonio de), *The General History of the West Indies*, tr. angl. 6 vols. London, 1825-26. *Cf. Historia general de los hechos de los Castellanos*, etc..., 4 vols. Madrid, 1601-15 (continué par Gonzalez de Barcia, 4 vols. Madrid, 1728-30), dont l'introduction est formée par la *Descripcion de las Indias occidentales*. Madrid, 1601 et 1615 ; trad. fr. Paris, 1640.
HERSHON (P. I.), *Treasures of the Talmud*. London, 1882.
HERTZ (E.), *Voltaire und die französische Strafrechtspflege im achtzehnten Jahrhundert*. Stuttgart, 1887.
HERTZ (R.), « Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort » ; dans *L'année sociologique*, vol. X., 1905-06. Paris, 1907.
HERZOG (J. J.), *Realencyclopädie für protestantische Theologie*, éd. par Hauck. Leipzig, 1896 etc.
— und PLITT, *Realencyclopädie für protestantische Theologie*, 18 vols. Leipzig, 1877-88.
HERZOG (R.), *Rücktritt vom Versuch und thätige Reue*. Würzburg, 1889.
HÉSIODE, *Carmina*, éd. par Lehrs. Parisiis, 1840.
HESSEY (J. A.), *Sunday*. London, 1889.
HETTNER (H.), *Geschichte der französischen Literatur im achtzehnten Jahrhundert*. Braunschweig, 1894.
HETZEL (H.), *Die Todesstrafe in ihrer Kulturgeschichtlichen Entwicklung*. Berlin, 1870.
HEUGLIN (M. Th. von), *Reise nach Abessinien*. Jena, 1868.
HEWITT (J. N. B.), *The Iroquoian Concept of the Soul* ; dans *Jour. of American Folk-Lore*, vol. VIII. Boston & New York, 1895.

HICKSON (S. J.), *A Naturalist in North Celebes*. London, 1889.

HILAIRE (Saint), *Opera omnia*, 2 vols. (Migne, *Patrologiae cursus*, vol. IX-X). Parisiis, 1844-45.

HILDEBRAND (R.), *Recht und Sitte auf den verschiedenen wirtschaftlichen Kulturstufen*. Jena, 1896.

HILDEBRANDT (J. M.), *Ethnographische Notizen über Wakamba und ihre Nachbaren* ; dans *Zeitschr. f. Ethnol*, vol. X. Berlin, 1878.

HILHOUSE (William), *Indian Notices. S. l.*, 1825.

HILL (Richard) and THORNTON (George), *Notes on the Aborigines of New South Wales*. Sydney, 1892.

HILLEBRANDT (Alfred), *Eine Miscelle aus dem Vedaritual* ; dans *Zeitschr. der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, vol. XL. Leipzig, 1886.

HINDE (S. L. and Mrs. Hildegarde), *The Last of the Masai*. London, 1901.

HIPPEL (Robert von), *Die Thierquälerei in der Strafgesetzgebung*. Berlin, 1891.

HIRN (Yrjö), *The Origins of Art*. London, 1900.

HIRSCHFELD (H.), *Remarks on the Etymology of Sabbath* ; dans *Jour. Roy. Asiatic Soc.* London, 1896.

HIRSCHFELD (Magnus), *Die Homosexualität des Mannes und des Weibes*. Berlin, 1914.

HISLOP (S.), *Papers relating to the Aboriginal Tribes of the Central Provinces*, ed. by Temple. *S. l.*, 1866.

Hitopadesa, trad. angl. par Pincott. London, 1880. Tr. fr. par Lancereau. Paris, 1882.

HLOTHHAERE and EADRIC (*Kings*), « *The Laws of* » ; dans *Ancient Laws and Institutes of England*. London, 1840.

HOBBES (Thomas), *Leviathan*. Oxford, 1881.

HOBHOUSE (L. T.), *Morals in Evolution*, 2 vols. London, 1906.

HOBHOUSE (L. T.), WHEELER (G. C.) and GINSBERG (M.), *The Material Culture and Social Institutions of the Simpler Peoples*. London, 1915.

HODGE (Charles), *Systematic Theology*, 3 vols. London & Edinburgh, 1871-73.

HODGSON (B. H.), *Miscellaneous Essays relating to Indian Subjects*, 2 vols. London, 1880.

HODGSON (C. P.), *Reminiscences of Australia*. London, 1846.

HODSON (T. C.), *The « Genna » amongst the Tribes of Assam* ; dans *Jour. Anthr. Inst.* vol. XXXVI. London, 1906.

HOFFDING (H.), *Etik*. Köbenhavn, 1897.

HOFLER (M.), *Krankheits-Dämonen* ; dans *Archiv. f. Religionswiss.* vol. II. Freiburg i. B., 1899.

HOGSTROM (M. P.), *Beskrifning öfver de til Sveriges Krona lydande Lapmarker*. Stockholm, [1745 ?].

HOFFMAN (W. J.), *The Menomini Indians* ; dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* vol. XIV. Washington, 1896.

HOFFMANN (René), *La notion de l'Etre suprême chez les peuples non civilisés*. Genève, 1907.

HOLBACH (P. H. D. d'), *Système de la nature*, éd. par Diderot, 2 vols Paris, 1821.

HOLDEN (W. C.), *The Past and Future of the Kaffir Races*. London, [1866].

HOLINSHED (R.), *Chronicles of England, Scotland, and Ireland*, 6 vols. London, 1807-08.

HOLLAND (F. M.), *The Reign of the Stoics*. New York, s. d.

HOLLAND (Thomas A.), *A Time of War*. Brighton, 1855.

HOLLIS (A. C.), *The Masai*. Oxford, 1905.

HOLM (G.), *Etnologisk Skizze af Angmagsalikerne* ; dans *Meddelelser om Grönland*, vol. X. Kjöbenhavn, 1888.

HOLMBERG (H. J.), *Ethnographische Skizzen über die Völker des russischen Amerika* ; dans *Acta Soc. Scientiarum Fennicae*, vol. IV. Helsingfors, 1856.

HOLMES (O. W.), *The Common Law*. London, 1882.

HOLST (H. von), *Verfassung und Democratie der Vereinigten Staaten von Nordamerika*, 5 vols. Düsseldorf, 1873 ; Berlin, 1878-91. L'auteur cite d'ap. la trad. angl. : *The Constitutional and Political History of the U. S.*, 5 vols. Chicago, 1876-89.

HOLTZENDORFF (F. von), *Encyclopädie der Rechtswissenschaft*, 2 vols. Leipzig, 1873-76.

HOLTZMANN (Adolf), *Deutsche Mythologie*, éd. par Holder. Leipzig, 1874.

HOLUB (E.), *Central South African Tribes* ; dans *Jour. Anthr. Inst.* vol. X. London, 1881.

— *Die Ma-Atabele* ; dans *Zeitschr. f. Ethnol.* vol. XXV. Berlin, 1893.

— *Sieben Jahre in Südafrika*, 2 vols. Wien, 1881. L'auteur cite d'ap. la trad. angl. : *Seven Years in South Africa*, 2 vols. London, 1881.

HOLZMAN (M.), *Sünde und Sühne in den Rigvedahymnen und den Psalmen* ; dans *Zeitschr. f. Völkerpsych. u. Sprachwiss.* vol. XV. Berlin, 1884.

Home and Foreign Review (The). London.

HOMÈRE, *Carmina*. Parisiis, 1838.

HOMMEL (Fritz), *Die Semitischen Völker und Sprachen*. Leipzig, 1881-1883.

HONORÉ DE SAINTE MARIE, *Dissertations historiques et critiques sur la chevalerie*. Paris, 1718.

HOOD (T. H.), *Notes of a Cruise in H. M. S. « Fawn » in the Western Pacific*. Edinburgh, 1863.

HOOKER (J. D.), *Himalayan Journals*, 2 vols. London, 1855.

HOOKER (Richard), *The Ecclesiastical Polity and other Works*, 3 vols. London, 1830.

HOOPER (W. H.), *Ten Months among the Tents of the Tuski*. London, 1853.

HOPKINS (E. W.), *The Religions of India*. London, 1896.

HORATIUS FLACCUS (Q.), *Opera omnia*, 4 vols. Londini, 1825.

HORWICZ (Adolf), *Psychologische Analysen auf physiologischer Grundlage*, 2 vols. Halle & Magdeburg, 1872-78.

HOSE (Charles), *A Journey up the Baram River to Mount Dulit and the Highlands of Borneo* ; dans *The Geographical Journal*, vol. I. London, 1893.

— and MC DOUGALL (W.), *The Pagan Tribes of Borneo*, 2 vols. London, 1912.

— and Mc Dougall (W.), *The Relations between Men and Animals in Sarawak* ; dans *Jour. Anthr. Inst.* vol. XXXI. London, 1901.

Hourst, *Sur le Niger et au pays des Touaregs*. Paris, 1898.

Howard (B. Douglas), *Life with Trans-Siberian Savages*. London, 1893.

Howard (G. E.), *A History of Matrimonial Institutions*, 3 vols. Chicago & London, 1904.

Howell (T. B. and T. J.). Voir *State Trials*.

Howitt (A. W.), *Australian Group Relations* ; dans *Smithsonian Report*, 1883. Washington, 1885.

— *The Native Tribes of South Australia*. London, 1904.

— *The Native Tribes of South-East Australia* ; dans *Folk-Lore*, vol. XVII. London, 1906.

— *On Australian Medicine Men* ; dans *Jour. Anthr. Inst.* vol. XIII. London, 1887.

— *On some Australian Beliefs* ; dans *Jour. Anthr. Inst.* vol. XIII. London, 1884.

— *On some Australian Ceremonies of Initiation* ; dans *Jour. Anthr. Inst.* vol. XIII. London, 1884.

Hozumi (Nobushige), *Ancestor-Worship and Japanese Law*. Tokyo etc. 1913.

Hsiâo King (The), trad. angl. par Legge dans les *Sacred Books of the East*, vol. III. Oxford, 1879.

Hubert (H.), et Mauss (Marcel), « *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* », dans *L'année sociologique*, II, 1897-98. Paris, 1899.

Huc (M.), *L'empire chinois*, 2 vols., 4ᵉ éd. Paris, 1862. L'auteur cite d'ap. la trad. angl. London, 1859.

— *Souvenir d'un voyage dans la Tartarie et le Thibet*, 2 vols., 4ᵉ éd. Paris, 1860. Trad. angl. London, s. d.

Hubbe-Schleiden (W.), *Ethiopien, Studien über West-Afrika*. Hamburg, 1879.

Hullmann (K. D.), *Städtewesen des Mittelatters*, 4 vols. Bonn, 1826-29.

Humboldt (A. von), *Voyage aux régions équinoxiales du nouveau continent fait en* 1799-1804 ; I. *Relation historique*, 13 vols. Paris, 1816-32. L'auteur cite d'ap. la trad. angl. : *Personal Narrative of Travels* etc., 7 vols. London, 1814-29.

Hume (Le baron David), *Commentaries on the Law of Scotland, respecting the Description and Punishment of Crimes*, 2 vols. Edinburgh, 1797.

Hume (David), *Philosophical Works*, ed. by Green and Grose, 4 vols. London, 1874-75.

Hunt (A. E.), *Ethnographical Notes on the Murray Islands* ; dans *Jour. Anthr. Inst.* vol. XXVIII. London, 1899.

Hunter (W. A.), *A Systematical and Historical Exposition of Roman Law*. London, 1885.

Hunter (W. W.), *The Annals of Rural Bengal*, 3 vols. London, 1868-1872.

Hutcheson (Francis), *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections. With Illustrations on the Moral Sense*. London, 1730.

— *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue, in Two Treatises... II. Concerning Moral Good and Evil.* London, 1738.

— *A System of Moral Philosophy,* 2 vols. London, 1755.

HYADES (P.) et DENIKER (J.), *Mission scientifique du Cap Horn,* 1882-1883. *Tome VII. Anthropologie, Ethnographie.* Paris, 1891.

HYLTÉN-CAVALLIUS (G. O.), *Wärend och Wirdarne,* 2 vols. Stockholm, 1863-68.

IGNACE (Saint), *Epistolae* ; dans Migne, *Patrologiae cursus.* Ser. Graeca, vol. V. Parisiis, 1857.

IM THURN (E. F.), *Among the Indians of Guiana.* London, 1883.

IMMERWAHR (Walter), *Die Kulte und Mythen Arkadiens.* Vol. I. Leipzig, 1891.

Indian Antiquary (The), a Journal of Oriental Research. Bombay.

Indo-Chinese Gleaner (The), 3 vols. Malacca, 1818-21.

INE *(King),* « *The Laws of* » ; dans *Ancient Laws and Institutes of England.* London, 1840.

INGE (W. R.), *Society in Rome under the Caesars,* London, 1888.

INGLIS (John), *In the New Hebrides.* London, 1887.

INGRAM (J. K.), *A History of Slavery and Serfdom.* London, 1895.

INNES (Cosmo), *Scotland in the Middle Ages.* Edinburgh, 1860.

Institutes of Vishnu (The), trad. par Jolly dans les *Sacred Books of the East,* vol. VII. Oxford, 1880.

Institutiones. Voir Justinien.

Instructions for the Government of Armies of the United States in the Field (Appendice n° 1 dans Lorimer, *The Institutes of the Law of Nations,* vol. II). Edinburgh, 1884.

International Journal of Ethics. London & Philadelphia.

Internationales Archiv für Ethnographie, éd. par J. D. E. Schmeltz. Leiden.

IRÉNÉE (Saint), *Contra haereses libri quinque* (Migne, *Patrologiae cursus,* ser. Graeca, vol. VII). Parisiis, 1857.

ISAEUS, *Orationes* ; dans *Oratores Attici,* éd. par Müller, vol. I. Parisiis, 1847.

ISAMBERT (F. A.), et autres, *Recueil général des Anciennes Lois Françaises,* 29 vols. Paris, 1822-33.

ISOCRATES, *Orationes,* éd. Baiter. Parisiis, 1846.

ITARD (E. M.), *An Historical Account of the Discovery and Education of a Savage Man,* trad. angl. London, 1802. Cf. *Des premiers développements physiques et moraux du jeune sauvage de l'Aveyron, s. l.*

IVES (George), *The Classification of Crimes.* [London] 1904.

IYER (S. A.), *Nayadis of Malabar* ; dans le *Bulletin* du Museum du Gouvernement de Madras, vol. IV. Madras, 1901.

JACKSON (A. V. W.), *An Avesta Grammar.* Stuttgart, 1892.

JACKSON (J. G.), *An Account of Timbuctoo and Housa.* Voir Abd-es-Salâm Shabeeny.

JACOB (Georg), *Das Leben der vorislâmischen Beduinen.* Berlin, 1895.

Jacob (K. G.), *Der muslimische Fastenmonat Ramadân* ; dans VI. *Jahresbericht der Geographischen Gesellschaft zu Greifswald*, vol. I, 1893-96. Greifswald, 1896.

Jacob (William), *An Historical Enquiry into the Production and Consumption of the Precious Metals*, 2 vols. London, 1831.

Jacobs (Joseph), *Studies in Biblical Archaeology*. London, 1894.

Jacobs (Julius), *Eenigen tijd onder de Baliërs*. Batavia, 1883.

Jaffur Shurreef, *Qanoon-e-Islam, or the Customs of the Mussulmans of India*, transl. by Herklots. Madras, 1863.

Jagor (F.), *Reisen in den Philippinen*. Berlin, 1873. L'auteur cite d'après la trad. angl. : *Travels in the Philippines*. London, 1875.

Jahns (Max), *Ueber Krieg, Frieden und Kultur*. Berlin, 1893.

Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen mit besonderer Berücksichtigung der Homosexualität, éd. par Hirschfeld. Leipzig.

Jamblichus, *De mysteriis liber*, éd. par Parthey. Berolini, 1857.

— *De Pythagorica vita liber*, éd. par Westermann. Parisiis, 1850.

James (Edwin), *Account of an Expedition from Pittsburgh to the Rocky Mountains*, etc. (1819-20), 2 vols. Philadelphia, 1823.

James (William), *The Principles of Psychology*, 2 vols. London, 1891. Trad. fr. du *Textbook*, qui est l'abrégé de cet ouvrage (*briefer course*), en 1 vol. Paris, 1909.

Jameson (Mrs.), *A Common-Place Book of Thoughts, Memories, and Fancies*. London, 1877.

Jamieson (G.), *Marriage Laws* ; dans *The China Review*, vol. X. Hongkong, 1881-82.

Janka (Karl), *Der strafrechtliche Notstand*. Erlangen, 1878.

Jarcke (C. E.), *Handbuch des gemeinen deutschen Strafrechts*, 3 vols. Berlin, 1827-30.

Jarves (J. J.), *History of the Hawaiian Islands*. Honolulu, 1872.

Jastrow (Morris), *The Original Character of the Hebrew Sabbath* ; dans *The American Journal of Theology*, vol. II. Chicago, 1898.

— *The Religion of Babylonia and Assyria*. Boston, 1898.

Jataka Tales, Buddhist Birth Stories, transl. by T. W. Rhys Davids. London, 1880.

Jellinghaus (Th.), *Sagen, Sitten und Gebräuche der Munda-Kolhs in Chota Nagpose* ; dans *Zeitschr. f. Ethnol.* vol. III. Berlin, 1900.

Jensen (P.), *Assyrisch-Babylonische Mythen und Epen*. Berlin, 1900.

— *Die Kosmologie der Babylonier*. Strassburg, 1890.

Jeremias (A.), *Die babylonisch-assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode*. Leipzig, 1887.

— *Izdubar-Nimrod, eine altbabylonische Heldensage*. Leipzig, 1891.

Jerez (Francisco de), *Verdadera relacion de la conquista del Peru y provincia del Cuzco* ; dans *Biblioteca de autores espanoles*, vol. XXVI. Madrid, 1853.

Jerome (Saint), *Opera omnia*, 11 vols (Migne, *Patrologiae cursus*, vol. XXII-XXX). Parisiis, 1845-46.

Jessen (E. J.), *Afhandling om de Norske Finners og Lappers Hedenske Religion*. Köbenhavn, 1767.

Jevons (F. B.), *An Introduction to the History of Religion*. London, 1896.

Jewish Encyclopedia (The), 12 vols. New York & London, 1901-06.

Jhering (R. von), *Geist des römischen Rechts*, 3 vols. Leipzig, 1852-78.
— *Das Schuldmoment im römischen Privatrecht*. Giessen, 1867.
— *Der Zweck im Recht*, 2 vols. Leipzig, 1877-83.

Jochelson (W.), *The Koryak Religion and Myth (The Jesup North Pacific Expedition*, vol. VI). Leiden & New York, 1905.

Jodl (F.), *Lehrbuch der Psychologie*. Stuttgart, 1896.

Johnston (Sir H. H.), *British Central Africa*. London, 1897.
— *The Ethics of Cannibalism* ; dans la *Fortnightly Review*, new ser. vol. XLV. London, 1889.
— *The Kilima-njaro Expedition*. London, 1886.
— *The River Congo*. London, 1884.
— *The Uganda Protectorate*, 2 vols. London, 1902.

Johnstone (J. C.), *Maoria*. London, 1874.

Joinville, *On the Religion and Manners of the People of Ceylon* ; dans *Asiatick Researches*, vol. VII. Calcutta, 1801.

Jolly (J.), *Beiträge zur indischen Rechtsgeschichte* ; dans *Zeitschr. der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, vol. XLIV. Leipzig, 1890.
— *Recht und Sitte* ; dans *Bühler, Grundriss der indo-arischen Philologie*, vol. II. Strassburg, 1896.

Jones (Sir William), *The Tenth Anniversary Discourse* ; dans *Asiatick Researches*, vol. IV. Calcutta, 1795.

Jordanes, *Romana et Getica*, éd. par Mommsen. Berolini, 1882.

Josephus, *Opera*, éd. par Dindorfius, 2 vols. Parisiis, 1845-47.

Joubert (J.), *Pensées, essais et maximes*, 2 vols. Paris, 1842.

Jourdan (A. J. L.), et autres, *Recueil général des Anciennes Lois Françaises*, 29 vols. Paris, 1822-33.

Journal and Proceedings of the Royal Society of New South Wales. Sydney & London

Journal asiatique. Paris
— *des Museum Godeffroy*. Hamburg.
— *of the African Society*. London.
— *of American Folk-Lore (The)*. Boston & New York.
— *of the American Oriental Society*. New York.
— *of the (Royal) Anthropological Institute of Great Britain and Ireland (The)*. London.
— *of the Asiatic Society of Bengal*. Calcutta.
— *of the Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society*. Colombo.
— *of the Ethnological Society of London*.
— *of the Indian Archipelago and Eastern Asia*. Singapore.
— *of the Polynesian Society*. Wellington.
— *of the Royal Asiatic Society*. London.
— *of the Royal Geographical Society of London*.
— *of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society*. Singapore.

Jousse (D.), *Traité de la justice criminelle en France*, 4 vols. Paris, 1771.

Jouvencel (Le), [un roman commencé par J. de Soreuil et complété par J. Tibergeau, M. Morin et N. Riolai]. Paris, 1493.

JOYCE (P. W.), *A Social History of Ancient Ireland*, 2 vols. London, 1903.

JUAN (J) and ULLOA (A. de), *A Voyage to South America*, trad. angl. 2 vols. London, 1760. Cf. *Relacion Historica del viaje a la Americana meridional*. Madrid, 1748.

JUNG (C. E.), *Aus dem Seelenleben der Australier* ; dans *Mittheilungen des Vereins f. Erdkunde zu Leipzig*, 1877.

— *Die Mündungsgegend des Murray und ihre Bewohner* ; dans *Mittheilungen des V. f. Erdkunde zu Halle a/S*, 1877.

JUNG (C. G.), *Collected Papers on Analytical Psychology*. Transl. London, 1917.

JUNGHUHN (Franz), *Die Battaländer auf Sumatra*, trad. all., 2 vols. Berlin, 1847. Ed. hollandaise Leiden, 1847.

JUNKER (Wilhelm), *Travels in Africa during the Years* 1882-86, trad. angl. London, 1892. Cf. *Reisen in Africa* 1875-86, 3 vols. Wien, 1889-91.

JUNOD (H. A.), *Les Ba-Ronga*. Neuchatel, 1898.

JUSSERAND (J. J.), *La vie nomade et les routes d'Angleterre au quatorzième siècle*. Paris, 1884. L'auteur cite d'après la trad. angl. : *English Wayfaring Life in the Middle Ages*. London, 1892.

JUSTI (Ferd.), *Die Weltgeschichte des Tabari* ; dans *Das Ausland*, vol. XLVIII. Stuttgart, 1875.

JUSTIN (martyr), *Apologia prima pro Christianis* ; dans Migne, *Patrologiae cursus*, Ser. Graeca, vol. VI. Parisiis, 1857.

JUSTINIEN (L'empereur), *Codex Justinianus*, éd. par Krueger (*Corpus juris civilis*, vol. II). Berolini, 1889.

— *Digesta*, éd. par Mommsen (*Corpus juris civilis*, vol. I). Berolini, 1889.

— *Institutiones*, éd. par Krueger (*Corpus juris civilis*, vol. I). Berolini, 1889.

— *Novellae*, éd. par Schoell et Kroll (*Corpus juris civilis*, vol. III). Berolini, 1895.

JUVENALIS, *Opera omnia*, 3 vols. Londini, 1820.

Jydske Lovbog (Den), éd. par Ancher. Kiöbenhavn, 1783.

KAEGI (Adolf), *Der Rigveda, die älteste Literatur der Inder*, 2 Aufl. Leipzig, 1881. L'auteur cite d'ap. la trad. angl. : *The Rigveda, the Oldest Literature of the Indians*. Boston, 1886.

KAIBEL (G.), *Epigrammata Graeca*. Berolini, 1878.

KALUND (Kr.), *Skandinavische Verhältnisse* ; dans Paul, *Grundriss der germanischen Philologie*, vol. II. Strassburg, 1893.

KAMES (Lord), *Essays on the Principles of Morality and Natural Religion*. Edinburgh, 1751.

— *Sketches of the History of Man*, 4 vols. Edinburgh, 1788.

KANE (E. K.), *Arctic Explorations*, 2 vols. Philadelphia, 1856.

KANT (I.), *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*. Königsberg, 1803.

— *Sämmtliche Werke*, éd. Hartenstein, 8 vols. Leipzig, 1867-68.

Zum ewigen Frieden. Königsberg, 1795.

KARSCH-HAACK (F.), *Das gleichgeschlechtliche Leben der Ostasiaten.* München, 1906.
— *Päderastie und Tribadie bei den Tieren* ; dans *Jahrbuch f. sexuelle Zwischenstufen,* vol. II. Leipzig, 1900.
— *Uranismus oder Päderastie und Tribadie bei den Naturvölkern* ; dans *Jahrb. f. sex. Zw.* vol. III. Leipzig, 1901.
KARSTEN (R.), *The Origin of Worship.* Wasa, 1905.
— *Studies in Primitive Greek Religion* (*Öfversigt af Finska Vetenskaps-Societetens Förhandlingar,* vol. XLIX, 1906-1907, n° 1). Helsingfors, 1907.
KATE (H. F. C. ten), *Reizen en onderzoekingen in Noord-Amerika.* Leiden, 1885.
KATSCHER (L.), *Bilder aus dem chinesischen Leben.* Leipzig, 1881.
KATZ (Albert), *Der wahre Talmudjude.* Berlin, 1893.
KATZ (Edwin), *Ein Grundriss des kanonischen Strafrechts.* Berlin & Leipzig, 1881.
KAUFMANN (Georg), *Deutsche Geschichte,* 2 vols. Leipzig, 1880-81.
KEARNS (J. F.), *The Tribes of South India* [London, 1865].
KEARY (Ch. F.), *Outlines of Primitive Belief among the Indo-European Races.* London, 1882.
KEATE (George), *An Account of the Pelew Islands.* London, 1788.
KEATING (W. H.), *Narrative of an Expedition to the Source of St. Peter's River,* 2 vols. Philadelphia, 1824.
KEIL (C. F.), *Handbuch der biblischen Archaelogie,* 2. Aufl. Frankfurt, 1875. L'auteur cite d'ap. la trad. angl. : *Manual of Bibl. Arch.,* 2 vols. Edinburgh, 1887-88.
KELLER (A. G.), *Homeric Society.* New York, etc., 1902.
KEMBLE (J. M.), *The Saxons in England,* ed. by W. De Gray Birch, 2 vols. London, 1876.
KENNY (C. S.), *Outlines of Criminal Law.* Cambridge, 1902.
KERN (H.), *Geschiedenis van het Buddhisme in Indië.* Haarlem, 1881-83. L'auteur cite d'après la trad. all. : *Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien,* 2 vols. Leipzig, 1882-84.
— *Manual of Indian Buddhism.* Strassburg, 1896.
KESSLER (K.), « *Mani, Manichäer* » ; dans la *Realencyclopädie f. Prot. Theol.* de Herzog et Hauck, vol. XII. Leipzig, 1903.
KEYSER (J. R.), *Efterladte Skrifter,* 2 vols. Christiania, 1865-67.
KIDD (Benjamin), *Social Evolution.* London, 1894.
KIDD (Dudley), *The Essential Kafir.* London, 1904.
KING (Irving), *The Development of Religion.* New York, 1910.
KING (J. H.), *The Supernatural,* 2 vols. London, 1892.
KING (L. W.), *Babylonian Magic and Sorcery.* London, 1896.
KING (P. P.) and FITZROY (R.), *Narrative of the Voyages of the « Adventure » and « Beagle »,* 3 vols. London, 1839.
KING (Richard), *On the Intellectual Character of the Esquimaux* ; dans *Jour. Ethn. Soc. London,* vol. I. London, 1848.
KINGSLEY (Mary H.), *The Fetish View of the Human Soul* ; dans *Folk-Lore,* vol. VIII. London, 1897.
— *Travels in West Africa.* London, 1897.
— *West African Studies.* London, 1901.

KIPLING (J. Lockwood), *Beast and Man in India*. London, 1891.

KIRKE (Henry), *Twenty-five Years in British Guiana*. London, 1898.

KITTLITZ (F. H. von), *Denkwürdigkeiten einer Reise nach dem russischen Amerika, nach Mikronesien und durch Kamtschatka*, 2 vols. Gotha, 1858.

KLEMM (G.), *Allgemeine Cultur-Geschichte der Menschheit*, 10 vols. Leipzig, 1843-52.

KLENZE, *Die Cognaten und Affinen nach Römischem Rechte*, etc. ; dans *Zeitschr. f. geschichtl. Rechtswiss.* (éd. par Savigny, etc.), vol. VI. Berlin & Stettin, 1828.

KLOSS (C. B.), *In the Andamans and Nicobars*. London, 1903.

KLUGMANN (N.), *Die Frau im Talmud*. Wien, 1898.

KLUNZINGER (C. B.), *Bilder aus Oberägypten*, 2. Aufl. Stuttgart, 1877. L'auteur cite d'après la trad. angl. : *Upper Egypt*. London, 1878.

KNOX (William), *Three Tracts respecting the Conversion and Instruction of the Free Indians and Negroe Slaves in the Colonies*. London, 1789.

KOBELT (W.), *Reiserinnerungen aus Algerien und Tunis*. Frankfurt a. M., 1885.

KOCH (Theodor), *Die Anthropophagie der Südamerikanischen Indianer* ; dans *Internat. Archiv. f. Ethnog.* vol. XII. Leiden, 1899.

KOHLER (J. A. E.), *Volksbrauch, Aberglauben etc. im Voigtlande*. Leipzig, 1867.

KOENIGSWARTER (L. J.), *Etudes historiques sur le développement de la société humaine*. Paris, 1850.

— *Histoire de l'organisation de la famille en France*. Paris, 1851.

KOHL (J. G.), *Kitchi-Gami, oder Erzählungen vom Obern See*. Bremen, 1859. L'auteur cite d'ap. la trad. angl. : *K.-G., Wanderings round Lake Superior*. London, 1860.

— *Reise nach Istrien, Dalmatien und Montenegro*, 2 vols. Dresden, 1851.

KOHLER (J.), *Altindisches Prozessrecht*. Stuttgart, 1891.

— *Das Banturecht in Oslafrika* ; dans *Zeitschr. für vergleichende Rechtswiss.* vol. XV. Stuttgart, 1901.

— *Indisches Ehe- und Familienrecht, ibid*, vol. III. Stuttgart, 1882.

— *Das Recht der Herero, ibid.* vol. XIV. Stuttgart, 1900.

— *Das Recht der Hottentoten, ibid.* vol. XV. Stuttgart, 1901.

— *Das Recht der Marschallinsulaner, ibid.* vol. XIV. Stuttgart, 1900.

— *Das Recht der Papuas, ibid.* vol. XIV. Stuttgart, 1900.

— *Die Rechte der Urvölker Nordamerikas, ibid.* vol. XII. Stuttgart, 1897.

— *Rechtsvergleichende Studien uber islamitisches Recht*, etc. Berlin, 1889.

— *Shakespeare vor dem Forum der Jurisprudenz*. Würzburg, 1883. — *Nachwort*. Würzburg, 1884.

— and PEISER (F. E.), *Aus dem Babylonischen Rechtsleben*, 4 vols. Leipzig, 1890-98.

KOLBEN (Peter), *Caput Bonae Spei hodiernum, das ist vollständige Beschreibung des Africanischen Vorgebürges der guten Hofnung*. Nürnberg, 1719. L'auteur cite d'après la trad. angl. : *The Present*

State of the Cape of Good-Hope, 2 vols. London, 1731. Un abrégé a paru en français sous ce titre : *Description du Cap de Bonne-Espérance*, 3 vols. Amsterdam, 1741.

Kolff (D. H.), *Voyage of the Dutch Brig of War Dourga, through the Southern Parts of the Moluccan Archipelago*, etc. London, 1840.

Kollmann (Paul), *The Victoria Nyanza*, trad. angl. London, 1899.

Koppenfels (H. von), *Meine Jagden auf Gorillas* ; dans *Gartenlaube*, 1877. Leipzig.

Korân (The), transl. by J. M. Rodwell. London, 1876. *Cf.* la trad. fr. de Kazimirski, Paris, 1847, et celle des Sourates essentielles par le Dr J. C. Mardrus, Paris, 1926. Voir aussi *Qur'ân*.

Kosmos. Leipzig.

Kotzebue (O. von), *Entdeckungsreise in die Südsee und nach der Beringstrasse zur Erforschung einer nordöstlichen Durchfahrt*, 3 vols. Weimar, 1821. L'auteur cite d'ap. la trad. angl. parue à Londres en 1821 également : *A Voyage of Discovery*, etc., 3 vols.

Kovalewsky (Maxime), *Coutume contemporaine et loi ancienne*. Paris, 1893.

— *Modern Customs and Ancient Laws of Russia*. London, 1891.

— « Les origines du devoir » ; dans la *Revue internationale de sociologie*, vol. II. Paris, 1894.

— *Tableau des origines et de l'évolution de la famille et de la propriété*. Stockholm, 1890.

Krafft-Ebing (R. von), *Lehrbuch der Gerichtlichen Psychopatologie*. Stuttgart, 1900.

— *Psychopathia sexualis*. Stuttgart, 1903.

Krapf (J. L.), *Reisen in Ost-Afrika*, 2 vols. Kornthal & Stuttgart, 1858.

— *Travels, Researches, and Missionary Labours, during an Eighteen Years' Residence in Eastern Africa*. London, 1860.

Krasheninnikoff (S. P.), *The History of Kamschatka, and the Kurilski Islands*, trad. angl. du russe. Glocester, 1764. Cf. la trad. fr. par Saimpré : *Histoire du Kamtchatka*, 4 t. 2 vols. Amsterdam, 1770, L'orig. russe a paru à St. Pétersbourg en 1755.

Krause (Aurel), *Die Tlinkit-Indianer*. Jena, 1885.

Krause (Ernst), *Die Ablösung der Menschenopfer* ; dans *Kosmos*, vol. III. Leipzig, 1878.

Krauss (F. S.), *Das Bauopfer bei den Südslaven* ; dans *Mittheilungen der Anthrop. Ges. in Wien*, vol. XVII. Wien, 1887.

— *Sitte und Brauch der Südlaven*. Wien, 1885.

Kremer (Alfred von), *Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen*, 2 vols. Wien, 1875-77.

— *Studien zur vergleichenden Culturgeschichte*. Wien, 1889-90.

Kropf (A.), *Das Volk der Xosa-Kaffern im östlichen Südafrika*. Berlin, 1889.

Kropotkin (P.), *Mutual Aid*. London, 1902. (Tr. fr. *L'Entraide*).

Kubary (J.), *Die Bewohner der Mortlock Inseln* ; dans *Mittheilungen der Geogr. Ges. in Hamburg*, 1878-79.

— *Die Ebongruppe im Marshall's Archipel* ; dans *Jour. des Museum Godeffroy*, IVe p. Hamburg, 1873.

— *Ethnographische Beiträge zur Kenntniss der Karolinischen Inselgruppe*, Heft I. Pelauer. Berlin, 1885.
— *Die Palau-Inseln in der Südsee* ; dans *Jour. des Museum Godeffroy*, IV[e] p. Hamburg, 1873.
— *Die Religion der Pelauer* ; dans *Bastian, Allerlei aus Volks- und Menschenkunde*, vol. I. Berlin, 1888.
— *Die Verbrechen und das Strafverfahren auf den Pelau-Inseln* ; dans *Original-Mittheilungen aus der ethnologischen Abtheilung der königlichen Museen zu Berlin*, vol. I. Berlin, 1886.
Kuenen (A.), *Die Religion Israels bis zum Untergang des jüdischen Staates*, 2 vols. Haarlem, 1869-70. L'auteur cite d'apr. la trad. angl. : *The Religion of Israel*, 3 vols. London, 1874-75.
— *Hibbert Lectures on National Religions and Universal Religions*. London, 1882. (Dans la version all., *Volksreligion und Weltreligion*. Berlin, 1883).
Kükenthal (W.), *Ergebnisse einer zoologischen Forschungsreise in den Molukken und Borneo. Erster Theil : Reisebericht*. Frankfurt a. M., 1896.

Labat (J. B.), *Relation historique de l'Ethiopie occidentale*, 5 vols. Paris, 1732.
Labbe (Ph.), *Sacrorum Conciliorum collectio*, éd. par Mansi, 31 vols. Florentiae, Venetiis, 1759-98.
Labillardière (J. J. Houtou de), *Relation du voyage à la recherche de Lapeyrouse*, etc., 2 vols. Paris, 1800. L'auteur cite d'ap. la trad. angl. : *An Account of a Voyage in Search of La Pérouse*, 2 vols. London, 1800.
Laboulaye (E.), *Recherches sur la condition civile et politique des femmes*. Paris, 1843.
Lactance (L. C. F.), *Opera omnia*, 2 vols. (Migne, *Patrologiae cursus*, vol. VI-VII). Parisiis, 1844.
Laffler (L. F.), *Den gattländska Taksteinar-sägnen (Bidrag till kännedom om de svenska landsmalen ock svenskt folkliv*, vol. XIX art. 6). Stockholm, 1903.
— *Om den fornsvenska hednalagen* ; dans *Kongl. Vitterhets Historie och Antiquitets Akademiens Manadsblad*, vol. VIII. Stockholm, 1879.
Lafitau (J. F.), *Mœurs des sauvages ameriquains*, 2 vols. Paris, 1724.
La Flesche (F.), *Death and Funeral Customs among the Omahas* ; dans *Jour. of American Folk-Lore*, vol. II. Boston & New York, 1889.
Lagerborg (Rolf), « La nature de la morale », dans *Revue internationale de sociologie*, vol. XI. Paris, 1903.
Lago (V.), *Memorie sulla Dalmazia*, 3 vols. Venezia, 1869-71.
Lahontan (J. de), *Mémoires de l'Amérique septentrionale*. La Haye, 1703.
Laing (A. Gordon), *Travels in the Timannee, Kooranko, and Soolima Countries in Western Africa*. London, 1825.
Laing (Samuel), *Notes of a Traveller, on the Social and Political State of France, Prussia, Switzerland, Italy*, etc. London, 1842.

LAISTNER (L.), *Das Recht in der Strafe.* München, 1872.

LALA (R. Reyes), *The Philippine Islands.* New York, 1899.

LALLEMAND (Léon), *Histoire des enfants abandonnés et délaissés.* Paris, 1885.

Lancelot du Lac, 3 vols. Paris, 1520.

LANDA (Diego de), *Relacion de las cosas de Yucatan.* Paris, 1864.

Landnamabok ; dans *Islendinga sögur, udgivne af Det Kongelige Nordiske Oldskrift-Selskab,* vol. I. Kjöbenhavn, 1843.

LANDOR (H. A. Savage), *Alone with the Hairy Ainu.* London, 1893.

LANDTMAN (G.), *The Origin of Priesthood.* Ekenaes, 1905.

LANE (E. W.), *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians,* 2 vols. London, 1871. Même ouvrage London, 1896.

— *Arabian Society in the Middle Ages,* ed. by Stanley Lane-Pool. London, 1883.

LANE-POOLE (Stanley), *The Speeches and Table-Talk of the Prophet Mohammad.* London, 1882.

— *Studies in a Mosque.* London, 1893.

LANESSAN (J. L. de), *La morale des philosophes chinois.* Paris, 1896.

LANG (Andrew), *Magic and Religion.* London, 1901.

— *The Making of Religion.* London, 1898.

— *Social Origins.* London, 1903.

LANG (J. D.), *Cooksland in North-Eastern Australia.* London, 1847.

— *Queensland.* London, 1861.

LANGKAVEL (B.), *Pferde und Naturvölker ;* dans *Internat. Archiv. f. Ethnog.* vol. I. Leiden, 1888.

LANGSDORF (G. H. von), *Voyages and Travels in various Parts of the World, during the Years 1803-1807,* 2 vols. London, 1813-14. Cf. *Bemerkungen auf einer Reise um die Welt,* 2 vols. 1812.

LA NOUE (François de), *Discours politiques et militaires.* Basle, 1587.

LAO-TSEU. Voir *Tâo Teh King.*

LA PÉROUSE, *Voyage autour du monde pendant les années 1785-88,* 4 vols. Paris, 1797. L'auteur cite d'ap. la trad. angl. en 3 vols. : *A Voyage round the World.* London, 1799.

LAPPENBERG (J. M.), *A History of England under the Anglo-Saxon Kings,* trad. angl., 2 vols. London, 1881. *Cf. Geschichte v. England.* Hamburg, 1834-37. Bd. 1 & 2, fortges. v. Pauli.

Larger Catechism (The), agreed upon by the Assembly of Divines at Westminster, ed. by Cooke. Belfast, 1833.

LA ROCHE-FONTENILLES (L. A. M. de), *L'Eglise et la pitié envers les animaux.* Paris, etc., 1903.

LA ROCHEFOUCAULD (F. de), *Les maximes.* Paris, 1881.

LA SALLE (R. R. de), *An Account of M. de La Salle's Last Expedition and Discoveries in North America ;* dans *Collections of the New York Historical Society, for the Year 1814,* vol. II. New York, 1814. *Cf. Journal historique du dernier voyage de feu M. de La Salle* (1723).

LASAULX (Ernst von), *Der Eid bei den Römern.* Würzburg, 1844.

— *Der Fluch bei Griechen und Römern.* Würzburg, 1843.

— *Die Sühnopfer der Griechen und Römer.* Würzburg, 1841.

LASCH (Richard), *Die Behandlung der Leiche des Selbstmörders* ; dans *Globus*, vol. LXXVI. Braunschweig, 1899.
— *Besitzen die Naturvölker ein persönliches Ehrgefühl ?* dans *Zeitschr. f. Socialwiss.* vol. III. Berlin, 1909.
— *Rache als Selbsmordmotiv* ; dans *Globus*, vol. LXXIV. Braunschweig, 1898.
— *Religiöser Selbstmord und seine Beziehung zum Menschenopfer* ; dans *Globus*, vol. LXXV. Braunschweig, 1899.
— *Der Selbstmord aus erotischen Motiven bei den primitiven Völkern* ; dans *Zeitschr. f. Socialwiss.* vol. II. Berlin, 1899.
LASSON (Adolf), *System der Rechtsphilosophie.* Berlin & Leipzig, 1882.
LATHAM (R. G.), *Descriptive Ethnology*, 2 vols. London, 1859.
LAURENT (François), *Etudes sur l'histoire de l'Humanité*, 18 vols. Paris, 1865-80.
LAURIE (S. S.), *Ethica.* London, 1891.
LAURIÈRE (E. de), *Glossaire du droit françois.* Niort, 1882.
LAVELEYE (E. de), *De la propriété et de ses formes primitives.* Paris, 1874. L'auteur se réfère aussi à l'éd. all., par Bücher, *Das Ureigenthum.* Leipzig, 1879.
Law Quarterly Review (The), ed. by Sir F. Pollock. London.
Law Reports, Cases determined in the Queen's Bench Division. London, 1876, etc.
LAWRENCE (John), *A Philosophical and Practical Treatise on Horses, and on the Moral Duties of Man towards the Brute Creation*, 2 vols. London, 1796-98.
LAWRENCE (T. J.), *Essays on some disputed Questions in Modern International Law.* Cambridge, 1885.
Laws of Manu (The), trad. par G. Bühler dans les *Sacred Books of the East*, vol. XXV. Oxford, 1886. Cf. la trad. fr. de Loiseleur. Paris, 1850.
LAYARD (A. H.), *Discoveries in the Ruins of Nineveh and Babylon.* London, 1853.
LEA (H. C.), *An Historical Sketch of Sacerdotal Celibacy in the Christian Church.* Boston, 1884.
— *A History of the Inquisition of the Middle Ages*, 3 vols. London, 1888.
— *Superstition and Force.* Philadelphia, 1892.
LE BLANT (E.), *Inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIII*e *siècle*, 2 vols. Paris, 1856-65.
LE BON (Gustave), *La civilisation des Arabes*, Paris, 1884.
LECKY (W. E. H.), *Democracy and Liberty*, 2 vols. London, 1899.
— *History of European Morals from Augustus to Charlemagne*, 2 vols. London, 1890.
— *History of the Rise and Influence of the Spirit of Rationalism in Europe*, 2 vols. London, 1893.
LEEM (Knud), *Beskrivelse over Finmarkens Lapper.* Kjöbenhavn, 1767.
LEFFLER (L. F.), Voir LAFFLER.
Leges Burgundionum ; dans Pertz, *Monumenta Germaniae historica*, Leges, vol. III. Hannoverae, 1863.
LEGGE (James), *The Chinese Classics*, 2 vols. Oxford, 1893-95.

— *The Notions of the Chinese concerning God and Spirits.* Hongkong, 1852.
— *The Religions of China.* London, 1880.
Legis Duodecim-Tabulorum reliquiae, éd. par Schoell. Lipsiae, 1866.
LEGOYT (A.), *Le suicide ancien et moderne.* Paris, 1881.
LEGRAND (Louis), *L'idée de patrie.* Paris, 1897.
LE GRAND D'AUSSY (P. J. B.), *Histoire de la vie privée des François,* éd. par J. B. B. de Roquefort, 3 vols. Paris, 1815.
LEGUÉVEL DE LACOMBE (B. F.), *Voyage à Madagascar et aux Iles Comores,* 2 vols. Paris, 1840.
LEHMANN (Alfred), *Hovedlovene or det menneskelige Fölelseliv.* København, 1892.
LEHMANN (E.), *Zarathustra,* 2 vols. Köbenhavn, 1899-1902.
LEIBNITZ (G. W.), *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme, et l'origine du mal.* Amsterdam, 1712.
LEIST (B. W.), *Alt-arisches Jus Civile,* 2 vols. Jena, 1892-96.
— *Alt-arisches Jus Gentium.* Jena, 1889.
— *Graeco-italische Rechtsgeschichte.* Jena, 1884.
LE MESURIER (C. J. R.), *The Veddas of Ceylon* ; dans *Jour. Roy. Asiatic Soc. Ceylon Branch,* vol. IX. Colombo, 1887.
LÉON L'AFRICAIN (Jean), *Description de l'Afrique,* éd. par Schefer dans son *Recueil de voyages et de documents pour servir à l'Histoire de la géographie.* Paris, 1890-95. L'auteur cite d'après la trad. angl. par R. Brown, en 3 vols. London, 1896.
LÉON I. LE GRAND (Saint), *Opera amnia,* 3 vols. (Migne, Patrologiae *cursus,* vol. LIV-LVI). Parisiis, 1846.
LEONHARDI (M. von), *Ueber einige religiöse und totemistische Vorstellungen der Aranda and Loritja in Zentralaustralien* ; dans *Globus* vol. XCI. Braunschweig, 1907.
LEPSIUS (Richard), *Briefe aus Aegypten, Aethiopien und der Halbinsel Sinaï.* Berlin, 1852. L'auteur cite d'après la trad. angl. : *Letters from* etc. London, 1853.
LESLIE (David), *Among the Zulus and Amatongas.* Edinburgh, 1875.
LETOURNEAU (Ch.), *L'évolution de la morale.* Paris, 1887.
— *L'évolution religieuse dans les diverses races humaines.* Paris, 1892.
LEUBA (J. H.), *A Psychological Study of Religion.* New York, 1912.
LE VAILLANT (François), *Voyage dans l'intérieur de l'Afrique.* Paris, 1790 [suivi du *Second voyage,* etc., 1796]. L'auteur cite d'après la trad. angl. : *Travels from the Cape of Good-Hope, into the Interior Parts of Africa,* 2 vols. London, 1790.
LEVY (Jacob), *Neuhebraïsches und Chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim,* 4 vols. Leipzig, 1876-89.
LEWIN (T. H.), *The Hill Tracts of Chittagong.* Calcutta, 1869.
— *Wild Races of South-Eastern India.* London, 1870.
LEWIS (A. H.), *A Critical History of Sunday Legislation.* New York, 1888.
— *Paganism surviving in Christianity.* London, 1892.
LEWIS (M.) and CLARKE (W.), *Travels to the Source of the Missouri River,* etc. London, 1814.

Lex Baiuwariorum ; dans Pertz, *Monumenta Germaniae historica*. Leges, vol. III. Hannoverae, 1863.

Lex Duodecim Tabularum. Voir *Legis*, etc.

Lex Frisionum, éd. par Gaupp. Vratislaviae, 1832.

Lex Ripuariorum ; dans Georgisch, *Corpus juris Germanici antiqui*. Halae Magdeburgicae, 1738.

Lex Salica : The Ten Texts with the Glosses, and the Lex Emandata, ed. by J. H. Hessels. London, 1880. Cf. l'éd. française de J. M. Pardessus : *Loi salique*. Paris, 1843.

Lex Saxonum ; dans Pertz, *Monumenta Germaniae historica*. Leges, vol. V. Hannoverae, 1875-89.

Lex Wisigothorum ; dans Georgisch, *Corpus juris Germanici antiqui*. Halae Magdeburgicae, 1738.

LEYDEN (J.), *On the Languages and Literature of the Indo-Chinese Nations* ; dans *Asiatic Researches*, vol. X. Calcutta, 1811.

Lî Kî (The), trad. par Legge dans les *Sacred Books of the East*, vol. XXVII-XXVIII. Oxford, 1885. Cf. la trad. fr. de J. M. Callery : *Lî Kî ou Mémorial des Rites*. Paris, 1853.

LICHTENBERG (G. Chr.), *Vermischte Schriften*, 9 vols. Göttingen, 1800-06.

LICHTENSTEIN (H.), *Reisen im südlichen Afrika*, 2 vols. Berlin, 1810-1811. L'auteur cite d'après la trad. angl. : *Travels in Southern Africa*, 2 vols. London, 1812-15.

LICHTSCHEIN (L.), *Die Ehe nach mosaïsch-talmudischer Auffassung*. Leipzig, 1879.

LIDDELL (H. G.), and SCOTT (R.), *A Greek-English Lexicon*. Oxford, 1897.

LIEBICH (R.), *Die Zigeuner*. Leipzig, 1863.

LIEBRECHT (Felix), *Zur Volkskunde*. Heilbronn, 1879.

LILLY (W. S.), *On Right and Wrong*. London, 1891.

LINDENBROG (F.), *Codex legum antiquarum*. Francofurti, 1613.

LIPPERT (Julius), *Christenthum, Volksglaube und Volksbrauch*. Berlin, 1882.

— *Kulturgeschichte der Menschheit*, 2 vols. Stuttgart, 1886-87.

— *Die Religionen der europäischen Culturvölker*. Berlin, 1881.

— *Der Seelencult in seinen Beziehungen zur althebräischen Religion*. Berlin, 1881.

LISIANSKY (U.), *A Voyage round the World*. London, 1814.

LISLE (E.), *Du suicide*. Paris, 1856.

LISZT (Franz von), *La législation pénale comparée* (publiée par l'Union internationale de droit pénal). 1er volume : *Le droit criminel des états européens*. Berlin, 1894.

— *Lehrbuch des deutschen Strafrechts*. Berlin, 1891.

LITTLE (H. W.), *Madagascar*. Edinburg & London, 1884.

LITTRÉ (E.), *Dictionnaire de la langue française*, 4 vols. et suppl. Paris, 1863-72, 1878.

— *Etudes sur les Barbares et le Moyen Age*. Paris, 1867.

LIVINGSTONE (L.), *The Last Journals of, in Central Africa*, ed. by Waller, 2 vols. London, 1874. Trad. fr. par Mme Loreau, Hachette : *Dernier journal*.

— *Missionary Travels and Researches in South Africa*. London, 1857.

trad. fr. par Mme Loreau, Hachette : *Exploration dans l'intérieur de l'Afrique australe.*

— and Livingstone (Ch.), *Narrative of an Expedition to the Zambesi and its Tributaries.* London, 1865. Trad. fr. par Mme Loreau, Hachette : *Exploration du Zambèse,* etc.

Livre des morts. Voir *Book of the Dead* (où l'on mentionne la trad. fr. de Pierret, 2e éd. Paris, 1907).

Livius (Titus), *Historiarum libri qui supersunt,* 25 vols. Londini, 1828.

Lobo (J.), *Historia de Æthiopia.* Lisbonne, 1559. L'auteur cite d'après la trad. angl. : *A Voyage to Abyssinia.* London, 1887 ; il existe plusieurs trad. fr., dont la meilleure est celle de Legrand : *Voyage historique d'Abyssinie.* Paris, 1728.

Locke (John), *Philosophical Works.* London, 1843.

— *Two Treatises of Government.* London, 1713.

Locqueneuille (Scarsez de), *L'esclavage, ses promoteurs et ses adversaires.* Liège, 1890.

Low (Leopold), *Gesammelte Schriften,* 4 vols. Szegedin, 1889-98.

Logan (James), *The Scottish Gaël,* ed. by Alex. Stewart, 2 vols. Inverness [1876].

Logan (William), *Words of Comfort for Parents bereaved of Little Children.* London, 1861.

Loir (A.), « L'esclavage en Tunisie », dans *Revue scientifique,* ser. IV, vol. XII. Paris, 1899.

Lomonaco (A.), *Sulle razze indigene del Brasile ;* dans *Archivio per l'antropologia e la etnologia,* vol. XIX. Firenze, 1889.

Lopez Cogolludo (Diego), *Historia de Yucathan.* Madrid, 1688.

Lorimer (James), *The Institutes of the Law of Nations,* 2 vols. Edinburgh, 1883-84.

Loskiel (G. H.), *Geschichte der Mission der evangelischen Brüder unter den Indianern in Nordamerika.* Barby, 1789. L'auteur cite d'après la trad. angl. : *History of the Mission of the United Brethren among the Indians in North America,* 3 vols. London, 1794.

Lovisato (Domenico), *Appunti etnografici con accenni geologici sulla Terra del Fuoco,* dans *Cosmos,* éd. par Guido Cora, vol. VIII. Torino, 1884-85.

Low (Hugh), *Sarawak.* London, 1848.

Loysel (Antoine), *Institutes coutumières,* éd. par Dupin et Laboulaye, 2 vols. Paris, 1846.

Lubbock (Sir John). Voir Avebury (Lord).

Lucien, *Opera.* Parisiis, 1867.

Ludwig (G.), *Tertullian's Ethik.* Leipzig, 1885.

Lumholtz (Carl), *Among Cannibals.* London, 1889.

— *Unknown Mexico,* 2 vols. London, 1903.

Lun Yü ; dans Legge, *The Chinese Classics,* vol. I. Oxford, 1893.

Lyall (A. C.), *Asiatic Studies.* London, 1882.

Lycurgus, *Oratio in Leocratem,* ed. by Blass. Lipsiae, 1899. Le même ouvrage, éd. et trad. all. par Jenicke. Leipzig, 1856.

Lyon (G. F.), *The Private Journal during the Voyage of Discovery under Captain Parry.* London, 1824.

LYTTELTON (George), *The History of the Life of King Henry the Second,* 4 vols. London, 1767-71.

MABILLE (Paul), *La guerre.* Paris, 1884.

MACCAULEY (Clay), *The Seminole Indians of Florida* ; dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* vol. V. Washington, 1887.

MCCORD (D. G.), *The Statutes at large of South Carolina,* 10 vols. Columbia (S. C.), 1836-41.

MCCOY (Isaac), *History of Baptist Indian Missions.* Washington, 1840.

MCCURDY (J. F.), *The Moral Evolution of the Old Testament* ; dans *The American Journal of Theology,* vol. I. Chicago. 1897.

MACDONALD (D.), *Oceania.* Melbourne & London, 1889.

MACDONALD (Duff), *Africana,* 2 vols. London, 1882.

MACDONALD (James), *East Central African Customs* ; dans *Jour. Anthr. Inst.* vol. XXII. London, 1893.

— *Light in Africa.* London, 1890.

— *Religion and Myth.* London, 1893.

MACDONELL (A. A.), *Vedic Mythology.* Strassburg, 1897.

MACFIE (M.), *Vancouver Island and British Columbia.* London, 1865.

MCGEE (W. J.), *The Seri Indians* ; dans *Ann. Rep. Ethn.* vol. XVII. 1ᵉ p. Washington, 1898.

— *The Siouan Indians, ibid.* vol. XV. Washington, 1897.

MACGILLIVRAY (John), *Narrative of the Voyage of H. M. S. Rattlesnake,* 2 vols. London, 1852.

MACGREGOR (William), *Lagos, Abeokuta, and the Alake* ; dans *Jour. African Soc.* n° XII. London, 1904.

MACHIAVELLI (Niccolo), *Opere,* 10 vols. Milano, 1804-05.

MACIEIOWSKI (W. A.), *Slavische Rechtsgeschichte,* trad. all., 4 vols. Stuttgart & Leipzig, 1835-39. L'orig. polonais (*Hist. de la jurisprudence slave*) a paru à Varsovie, en 4 vols., 1832-35.

MACKENZIE (Alex.), *Voyages from Montreal to the Frozen and Pacific Oceans.* London, 1801.

MACKENZIE (John S.), *A Manual of Ethics.* London, 1900.

MACKENZIE (Thomas), *Studies in Roman Law,* ed. by Kirkpatrick. Edinburgh, 1886.

MACKINTOSH (John), *The History of Civilisation in Scotland,* 4 vols. Aberdeen, 1878-92.

MACLEAN (John), *A Compendium of Kafir Laws and Customs.* Mount Coke, 1858.

MCLENNAN (J. F.), *The Levirate and Polyandry* ; dans la *Fortnightly Review,* new ser. vol. XXI. London, 1877.

— *Studies in Ancient History.* London, 1886.

M' LEOD (John), *A Voyage to Africa, with some Account of the Manners and Customs of the Dahomian People.* London, 1820.

MACMAHON (A. R.), *Far Cathay and Farther India.* London, 1893

MACMILLAN (Michael), *The Promotion of General Happiness.* London, 1890.

MCNAIR (F.), *Perak and the Malays.* London, 1878.

MACPHERSON (S. C.), *An Account of the Religious Opinions and Ob-*

servances of the Khonds ; dans *Jour. Roy. Asiatic Soc.* vol. VII. London, 1843.

— *Memorials of Service in India.* London, 1865.

Macrae (John), *Account of the Kookies* ; dans *Asiatick Researches,* vol. VII. Calcutta, 1831.

Mac Ritchie (David), *The Aïnos.* Leiden, 1892.

Macrobius, *Opera,* éd. par L. Janus, 2 vols. Quedlinburgi & Lipsiae, 1845-52.

Madras Government Museum's Bulletins. Madras.

Magalhanes de Gandavo (Pero de), *Historia da provinza Sancta Cruz a qui vulgarmente chamamos Brasil.* Lisbonne, 1576. L'auteur cite d'ap. la trad. fr. : *Histoire de la Province de S. C.* Paris, 1837.

Magazine of American History (The). New York & Chicago.

Magyar (L.), *Reisen in Süd-Afrika.* Pest & Leipzig, 1859.

Mahabharata of Krishna-Dwaipayana Vyasa, trad. angl. par P. Chandra Roy, 18 vols. Calcutta, 1883-96.

Mahaffy (J. P.), *Social Life in Greece from Homer to Menander.* London, 1874.

Maine (Sir H. Sumner), *Ancient Law.* London, 1885.

— *Dissertations on Early Law and Custom.* London, 1891.

— *Lectures on the Early History of Institutions.* London, 1875.

— *The Whewhell Lectures. International Law.* London, 1888.

Maitland (S. R.), *The Dark Ages.* London, 1844.

Makarewicz (J.), *Evolution de la peine. S. l., s. d.*

Makkoth ; dans *Le Talmud de Jérusalem,* trad. fr. par M. Schwab, vol. XI. Paris, 1889.

Malalas (J.), *Chronographia ;* dans Migne, *Patrologiae cursus,* ser. Graeca, vol. XCVII. Parisiis, 1860.

Malcolm (Sir John), *A Memoir of Central India,* 2 vols. London, 1823.

— *Sketch of the Sikhs.* London, 1812.

Mallat (J.), *Les Philippines,* 2 vols. Paris, 1846.

Mallery (Carrick), *Israelite and Indian.* New York, 1889.

— *Manners and Meals* ; dans *The American Anthropologist,* vol. I. Washington, 1888.

Mallet (Paul-Henri), *Introduction à l'histoire du Dannemarc,* etc..., 2 vol. Londres, 1770, et *Histoire du Dannemarc,* 3 vol. Genève, 1787-88. L'auteur cite d'après la version angl. : *Northern Antiquities, or a description of the manners, customs, religion and law of the ancient Danes... with a translation of the Edda...* (by Percy), laquelle comprend aussi des fragments des œuvres suivantes : *Mémoires sur la littérature du Nord,* 6 vols. Copenhague, 1759-60 ; *Monuments de la mythologie et de la poésie des Celtes,* Genève, 1756 ; *Edda ou Monuments des anciens peuples du Nord,* 1787, etc...

Malloch (M. M.), *How the Church dealt with Slavery* ; dans *The Month,* vol. XXVII. London, 1876.

Malone (R. E.), *Three Years' Cruise in the Australian Colonies.* London, 1854.

Man. A Monthly Record of Anthropological Science. London.

Man (E. G.), *Sonthalia and the Sonthals.* London [1867].

MAN (E. H.), *On the Aboriginal Inhabitants of the Andaman Islands* ; dans *Jour. Anthr. Inst.* vol. XII. London, 1885.

MANACÉINE (Marie), *Le surmenage mental dans la civilisation moderne*. Paris, 1890.

MANDEVILLE (B. de), *The Fable of the Bees*. London, 1724.

MANNING (James), *Notes on the Aborigines of New Holland* ; dans *Jour. and Proceed. Roy. Soc. N. S. Wales*, 1882, vol. XVI. Sydney, 1883.

MANSEL (H. L.), *Prolegomena Logica*. Oxford, 1860.

MANTEGAZZA (Paolo), *Rio de la Plata e Tenerife*. Milano, 1867.

— *Studii sull' etnologia dell' India* ; dans *Archivio per l'antrop. e la etnol.* vol. XIII. Firenze, 1883.

Manual of the Laws of War on Land, prép. par l'Institut de Droit international, trad. angl. (App. n° III dans Lorimer : *The Institutes of the Law of Nations*, vol. II). Edinburgh, 1884. Cf. *Les lois de la guerre sur terre*, manuel publié par l'Institut de Droit international (Oxford, 1880).

MANZONI (Alessandro), *Osservazioni sulla morale cattolica*. Firenze, 1887.

MARCELLINUS (Ammianus), *Rerum gestarum libri qui supersunt*, éd. Gardthausen, 2 vols. Lipsiae, 1874-75.

MARCGRAVIUS DE LIEBSTAD (G.), *Historia rerum naturalium Brasiliae*. Lugduni Batavorum & Amstelodami, 1648.

MARCULFUS, *Formularum libri duo* ; dans Migne, *Patrologiae cursus*, vol. LXXXVII. Parisiis, 1851.

MARCUS AURELIUS, *Commentariorum libri XII*, éd. Stich. Lipsiae, 1903.

MARDRUS (J. C.), voir *Koran*, *Mille et une nuits*.

MARESCHALCUS (Nicolaus), *Annalium Herulorum ac Vandalorum libri septem* ; dans *Monumenta inedita rerum Germanicarum*, etc., éd. par E. J. de Westphalen, vol. I. Lipsiae, 1739.

MARETT (R. R.), *Anthropology*. London, 1912.

— *The Threshold of Religion*. London, 1914.

MARILLIER (L.), *La survivance de l'âme et l'idée de justice chez les peuples non civilisés*. Paris, 1894.

MARINER (William), *An Account of the Natives of the Tonga Islands*, compiled by John Martin, 2 vols. London, 1817.

MARITI (Giovanni), *Viaggio da Gerusalemme per le coste della Soria*, Livorno, 1787. L'auteur cite d'après une version anglaise : *Travels through Cyprus, Syria, and Palestine*, 3 vols. London, 1791-92.

MARKHAM (A. H.), *The Cruise of the « Rosario » amongst the New Hebrides and Santa Cruz Islands*. London, 1873.

MARKHAM (Sir C. R.), *A History of Peru*. Chicago, 1892.

— *A List of the Tribes in the Valley of the Amazon* ; dans *Jour. Anthr. Inst.* vol. XXIV. London, 1895.

— *On the Geographical Positions of the Tribes which formed the Empire of the Yncas* ; dans *Jour. Roy. Geog. Soc.* vol. XLI. London, 1871.

MARQUARDT (J.), *Römische Staatsverwaltung*, 3 vols. Leipzig, 1873-78.

MARQUETTE (Jacques), *Récit des voyages et des découvertes*. Albanie (N. Y.), 1855.

Marsden (W.), *The History of Sumatra*. London, 1811. Trad. fr. par Parraud, 2 vol. Paris, 1788.

Marshall (Frederic), *International Vanities*. Edinburgh & London, 1875.

Marshall (H. R.), *Pain, Pleasure and Æsthetics*. London, 1894.

Marshall (W. E.), *A Phrenologist amongst the Todas*. London, 1873.

Martensen (H.), *Christian Ethics [General Part]*. Edinburgh, s. d. *Special Part, Individual Ethics*. Edinburgh, 1881. Trad. angl. de l'ouvrage original du savant danois, paru de 1871 à 1878.

Martialis (M. V.), *Epigrammata*, 3 vols. Londini, 1822-23.

Martin (Henri), *Histoire de France depuis les temps les plus reculés jusqu'en 1789*, 17 vols. Paris, 1878.

Martin (K.), *Reisen in den Molukken*, etc. Leiden, 1894.

Martineau (James), *Types of Ethical Theory*, 2 vols. Oxford, 1891.

Martinengo-Cesaresco (La comtesse Evelyn), *Essays in the Study of Folk-Sóngs*. London, 1886.

Martius (C. F. Ph. von), *Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerika's zumal Brasiliens*, 2 vols. Leipzig, 1867.

— *Von dem Rechtszustande unter den Ureinwohnern Brasiliens*. München, 1832.

Marx (Karl), *Das Kapital* I., 1867 (tr. fr. 1873) ; II., posthume (Engels éd.), 1885 ; III., 1894. L'auteur cite d'ap. la tr. angl. London, 1896.

Mas (S. de), *Informe sobre el estado de las Islas Filipinas en 1842*, vol. I. Madrid, 1843.

Mason (F.), *On Dwellings, Works of Art, Laws*, etc. *of the Karens* ; dans *Jour. Asiatic Soc. Bengal*, vol XXXVII, 2. p. Calcutta, 1868.

— *Physical Character of the Karens*, *ibid.* vol. XXV, 2. p. Calcutta, 1867.

— *Religion, Mythology, and Astronomy among the Karens*, *ibid.* vol. XXXIV, 2. p. Calcutta, 1865.

Mason (O. T.), *Woman's Share in Primitive Culture*. London, 1895.

Maspero (G.), *Etudes de mythologie et d'archéologie égyptiennes*, 2 vols. Paris, 1893.

— *Lectures historiques sur l'Egypte et sur l'Assyrie*. Paris, 1890. L'auteur cite d'ap. la trad. angl. : *Life in Ancient Egypt and Assyria* (London, 1892). De même pour *The Dawn of Civilization* (London, 1896), qui correspond à l'*Histoire ancienne des peuples de l'Orient* (6e éd. Paris, 1904).

Massey (William), *A History of England during the Reign of George III*, 4 vols. London, 1865.

Mathew (John), *The Australian Aborigines* ; dans *Jour. and Proceed. Roy. Soc. N. S. Wales*, vol. XXIII. London & Sydney, 1889.

— *Eaglehawk and Crow*. London & Melbourne, 1899.

Mathews (R. H.), *Ethnological Notes on the Aboriginal Tribes of N. S. Wales and Victoria*. Sydney, 1905.

Matiegka (H.), *Anthropophagie in der prähistorischen Ansiedlung bei Knovize und in der prähistorischen Zeit überhaupt* ; dans *Mittheilungen der Anthropol. Ges. in Wien*, vol. XXVI. Wien, 1896.

MATIGNON (J. J.), « Deux mots sur la pérédastie en Chine » ; dans *Archives d'anthropologie criminelle*, vol. XIV. Paris, 1899.

— « Le suicide en Chine » ; dans *Archives d'anthropologie criminelle*, vol. XII. Paris, 1897.

MATTHEWS (Washington), *Ethnography and Philology of the Hidatsa Indians*. Washington, 1877.

— *Navaho Legends (Memoirs of the American Folk-Lore Soc.*, vol. V). Boston & New York, 1897.

— *The Study of Ethics among the Lower Races* ; dans *Jour. Americ. Folk-Lore*, vol. XII. Boston & New York.

MAUDSLEY (Henry), *Responsibility in Mental Disease*. London, 1892.

MAURER (Konrad), *Die Bekehrung des Norwegischen Stammes zum Christenthume*, 2 vols. München, 1856.

MAURY (L. F. A.), *Histoire des religions de la Grèce antique*, 3 vols. Paris, 1857-59.

MAUSS (M.), « La religion et les origines du droit pénal » ; dans *Revue de l'histoire des religions*, vol. XXXIV-XXXV. Paris, 1896-97.

MAXIMUS TYRIUS, *Dissertationes*, éd. par Dübner. Parisiis, 1840.

MAY (Th. Erskine), *The Constitutional History of England since the Accession of George III*. 1760-1860, 2 vols. London, 1863.

MAYER (S.), *Die Rechte der Israeliten, Athener und Römer*, 2 vols. Leipzig, 1862-66.

MAYNE (J. D.), *A Treatise on Hindu Law and Usage*. Madras, 1888.

MAYNE (R. C.), *Four Years in British Columbia and Vancouver Island*. London, 1862.

MAZZARELLA (G.), *La condizione giuridica del marito nella famiglia matriarcale*. Catania, 1899.

MEADE (H.), *A Ride through the disturbed Districts of New Zealand*. London, 1870.

MEAKIN (Budgett), *The Moors*. London, 1902.

MEARES (John), *Voyages made in the Years 1788 and 1789 from China to the North-West Coast of America*. London, 1790.

MEDHURST (W. H.), *Marriage, Affinity, and Inheritance in China* ; dans *Trans. Roy. Asiatic Soc. China Branch*, vol. IV. Hongkong, 1855.

MEDWIN (Thomas), *The Angler in Wales*, 2 vols. London, 1834.

Meghilla ; dans *Le Talmud de Jérusalem*, trad. fr. par M. Schwab, vol. VI. Paris, 1883.

MEHRING (G. von), *Die Frage von der Todesstrafe*. Stuttgart, 1867.

MEIER (M. H. E.) et SCHOMANN (G. F.), *Der attische Process*, éd. par J. H. Lipsius. Berlin, 1883-87.

MEINERS (C.), *Allegemeine kritische Geschichte der Religionen*, 2 vols. Hannover, 1806-07.

— *Grundriss der Geschichte der Menschheit*. Lemgo, 1785.

— *Vergleichung des ältern und neuern Russlandes*, 2 vols. Leipzig, 1798.

— *Geschichte des weiblichen Geschlechts*, 4 Bde. Hannover, 1788-1800. L'auteur cite d'après la trad. angl. : *History of the Female Sex*, 4 vols. London, 1808.

MEISSNER (B.), *Beiträge zum altbabylonischen Privatrecht*. Leipzig, 1893.

MELA (Pomponius). *De chorographia (situ orbis) libri tres*, éd. par Frick. Lipsiae, 1880.

Mélusine. Revue de mythologie, littérature populaire, traditions et usages. Ed. par H. Gaidoz. Paris.

MELVILLE (H.), *Typee*. London [1892].

Mémoires de l'Institut Royal de France, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Paris.

Memoirs of the American Folk-Lore Society. Boston & New York.

— *of the American Museum of Natural History*. New York.

— *of the International Congress of Anthropology*, ed. by C. Staniland Wake. Chicago, 1894.

MÉNABRÉA (Léon), *De l'origine, de la forme et de l'esprit des jugements rendus au Moyen-Age contre les animaux*. Chambéry, 1846.

MENCIUS, *The Works of* ; dans Legge, *The Chinese Classics*, vol. II. Oxford, 1895. Cf. les trad. latine par Julien (2 vols. Paris, 1824) et fr. par Pauthier (Paris, 1841).

MENDELSOHN (S.), *The Criminal Jurisprudence of the Ancient Hebrews*. Baltimore, 1891.

MENGER (Anton), *Das Recht auf den vollen Arbeitsertrag in geschichtlicher Darstellung*. Stuttgart, 1886. L'auteur cite d'après la trad. angl. : *The Right to the Whole Produce of Labour*. London, 1899.

MERKER (M.), *Die Masai*. Berlin, 1904.

MEROLLA DA SORRENTO (J.), *Breve e succincta relatione del viaggio nel regno del Congo*. Neapoli, 1692. L'auteur cite d'après la trad. angl. : *A Voyage to Congo*, publiée dans Pinkerton, *Collection of Voyages and Travels*, vol. XVI. London, 1814.

MERZBACHER (G.), *Aus den Hochregionen des Kaukasus*, 2 vols. Leipzig, 1901.

Methodist Magazine. London.

Methodist Magazine. New York.

MÉTHODE (Saint), *Opera omnia* ; dans Migne, *Patrologiae cursus*, Ser. Graeca, vol. XVIII. Parisiis, 1857.

METZ (F.), *The Tribes inhabiting the Neilgherry Hills*. Mangalore, 1864.

MEURSIUS (J.), *Themis Attica, sive de legibus Atticis* ; dans Gronovius, *Thesaurus Graecarum antiquitatum*, vol. V. Lugduni Batavorum, 1699.

MEYER (Eduard), *Geschichte des Alterthums*, I. B., Stuttgart, 1884 (II. B., 1893).

MEYER (H. E. A.), *Manners and Customs of the Aborigines of the Encounter Bay Tribe* ; dans Woods, *Native Tribes of South Australia*. Adelaide, 1879.

MEYRICK (F.), *Moral and Devotional Theology of the Church of Rome. N° I. S. Alfonso de' Liguori's Theory of Truthfulness*. London, 1855.

MICHAELIS (J. D.), *Mosaisches Recht*, 5 vols. Göttingen, 1776-80. L'auteur cite d'après la trad. angl. : *Commentaries on the Laws of Moses*, 4 vols. London, 1814.

MICHELET (J.), *Origines du droit français*. Paris, 1837 [éd. citée, 1900].

— *La sorcière*, Paris, éd. nouvelle 1867.

MIDDLETON (C.), *A Free Inquiry into the Miraculous Powers, Which*

are supposed to have subsisted in the Christian Church. London, 1749.

Mielziner (M.), *Die Verhältnisse der Sklaven bei den alten Hebräern.* Kopenhagen, 1859.

Migne (J. P.), *Patrologiae cursus completus,* 308 vols. Parisiis, 1844-1864.

— *Patrologiae cursus completus. Series Graeca,* 168 vols. Parisiis, 1857-66.

— *Scripturae sacrae cursus completus* (où l'on a recouru seulement pour vérification de quelques textes). Parisiis, 1840-45.

Miklosich (Franz), *Die Blutrache bei den Slaven* ; dans *Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Classe,* vol. XXXVI. Wien, 1888.

Miler (E.), *Die Hauskommunion der Südslaven* ; dans *Jahrbuch der internat. Vereinigung f. vergl. Rechtswiss. u. Volkswirtschaftslehre zu Berlin,* vol. III. Berlin, 1897.

Mill (James), *Analysis of the Phenomena of the Human Mind,* ed. by J. S. Mill, 2 vols. London, 1869.

— *A Fragment on Mackintosh.* London, 1835.

Mill (John Stuart), *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy.* London, 1865.

— *Principles of Political Economy,* 2 vols. London, 1865.

— *Utilitarianism.* London, 1895.

Millar (John), *The Origin of the Distribution of Ranks.* Edinburgh, 1806.

Mille et une Nuits (Les). Voir à Burton (R. F.), *The Book of,* etc. A cette trad. angl. de Burton, que l'auteur emploie de préférence, cf. la trad. fr. de J. C. Mardrus : *Le livre des mille nuits et une nuit,* 16 vols. Paris, 1900, etc.

Millingen (J. G.), *The History of Duelling,* 2 vols. London, 1841.

Mills (Charles), *The History of Chivalry,* 2 vols. London, 1826.

Milman (H. H.), *History of Latin Christianity,* 9 vols. London, 1867.

Milton (J.), *Poetical Works,* ed. by Masson, 3 vols. London, 1874.

Mind. A Quarterly Review of Psychology and Philosophy. London.

Mindeleff (C.), *Navaho Houses* ; dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* vol. XVII. Washington, 1898.

Missions Catholiques (Les). Lyon.

Missions-Blatt aus der Brüdergemeine. Hamburg.

Mitchell (T. L.), *Three Expeditions into the Interior of Eastern Australia,* 2 vols. London, 1839.

Mitford (A. B.), *Tales of Old Japan,* 2 vols. London, 1871.

Mittermaier (C. J. A. von), *Beyträge zur Lehre vom Verbrechen des Kindesmordes* ; dans *Neues Archiv des Criminalrechts,* vol. VII. Halle, 1824-25.

— *Grundsätze des gemeinen deutschen Privatrechts,* 2 vols. Regensburg, 1846-47.

— *Die Todesstrafe.* Heidelberg, 1862.

— *On the Effect of Drunkenness on the Criminal Responsibility,* trad. angl. Edinburgh, 1841.

Mittheilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien.

— der *Geographischen Gesellschaft (für Thüringen) zu Jena.*
— der *Geographischen Gesellschaft in Hamburg.*
— der *kais. u. könig. Geographischen Gesellschaft in Wien.*
— des *Vereins für Erdkunde zu Halle a. S.*
— des *Vereins für Erdkunde zu Leipzig.*

MOCKLER-FERRYMAN (A. F.), *British Nigeria.* London, 1902.

MODIGLIANI (Elio), *Un viaggio a Nias.* Milano, 1890.

MOKERN (Ph. von), *Ostindien,* 2 vols. Leipzig, 1857.

MOLLER (P.), PAGELS (G.), GLEERUP (E.), *Tre ar i Kongo,* 2 vols. Stockholm, 1887-88.

MOERENHOUT (J. A.), *Voyage aux îles du Grand Océan,* 2 vols. Paris, 1837.

MOFFAT (Robert), *Missionary Labours and Scenes in Southern Africa.* London, 1842. Même ouvrage : London, 1846.

MOLINA (Christoval de), *The Fables and Rites of the Yncas* ; dans *Narratives of the Rites and Laws of the Incas,* trans. and ed. by C. R. Markham. London, 1873.

MOLINA (J. J.), *Compendio di storia geografica, naturale e civile del Chili.* Bologne, 1787. L'auteur cite d'ap. la trad. angl. : *The Geographical, Natural, and Civil History of Chili,* 2 vols. London, 1809.

MOLL (Albert), *Die Conträre Sexualempfindung.* Berlin, 1891.

MOMMSEN (Theodor), *Römische Geschichte,* 5 vols. Leipzig, 1854-85, etc. L'auteur cite d'ap. la trad. angl. : *History of Rome,* 5 vols. London, 1894.

— *Römisches Strafrecht.* Leipzig, 1899.

MONIER-WILLIAMS (Monier), *Brahmanism and Hinduism.* London, 1887.

— *Buddhism.* London, 1890.

— *Hinduism.* London, *s. d.*

— *Indian Wisdom.* London, 1893.

MONRAD (H. C.), *Bidrag til en Skildring af Guinea-Kysten og dens Indbyggere.* Kjöbenhavn, 1822.

MONTAIGNE (M. de), *Œuvres,* éd. Buchon. Paris, 1837.

MONTEFIORE (C. G.), *Hibbert Lectures on... the Religion of the Ancient Hebrews.* London, 1892.

MONTESQUIEU (C. de Secondat de), *Œuvres.* Paris, 1837.

MONTGOMERY (James), *Journal of Voyages and Travels by D. Tyerman and G. Bennet,* 2 vols. London, 1831.

Month and Catholic Review (The). London.

MOONEY (James), *Myths of the Cherokee* ; dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* vol. XIX. 1e p. Washington, 1900.

MOORCROFT (William) and TREBECK (George), *Travels in the Himalayan Provinces of Hindustan and the Panjab,* ed. by H. H. Wilson, 2 vols. London, 1841.

MOORE (Charles), *A Full Inquiry into the Subject of Suicide,* etc., 2 vols. London, 1790.

MOORE (Samuel), *The Public Acts in force ; passed by the Legislature of Barbados,* 1762-1800. London, 1801.

MOORE (Theofilus), *Marriage Customs,* etc. *of the Various Nations of the Universe.* London, 1814.

MORE (Sir Thomas), *Utopia,* ed. by Arber. London, 1869.

MOREHEAD (C. S.) and BROWN (Mason), *A Digest of the Statute Laws of Kentucky*, 2 vols. Frankfort (Ky.). 1834.
MORGAN (C. Lloyd), *Animal Life and Intelligence*. London, 1890-91.
MORGAN (L. H.), *Houses and House-Life of the American Aborigines*. Washington, 1881.
— *League of the Ho-de'-no-sau-nee, or Iroquois*. Rochester, 1851.
MORLEY (John), *Voltaire*. London, 1886.
MORRISON (W. D.), *Crime and its Causes*. London, 1891.
MORSELLI (E.), *Il suicidio*. Milano, 1879.
Mort de Garin le Loherain (La), éd. par E. du Méril. Paris, 1846.
Morte Darthur. London, 1868.
MOSCHUS (Joannes), *Pratum spirituale* ; dans Migne, *Patrologiae cursus*. Ser. Graeca, vol. LXXXVII. Parisiis, 1860.
MOSELEY (H. N.), *Notes by a Naturalist on the « Challenger »*. London, 1879.
— *On the Inhabitants of the Admiralty Islands*, etc. ; dans *Jour. Anthr. Inst.* vol. VI. London, 1877.
MOSHEIM (J. L. von), *Institutes of Ecclesiastical History*, 3 vols. London, 1863.
MOUHOT (Henri), *Voyages dans les royaumes de Siam, de Laos, de Cambodge et d'autres parties centrales de l'Indo-Chine*. Paris, 1864. L'auteur cite d'ap. l'éd. angl. : *Travels in the Central Parts of Indo-China*, etc., 2 vols. London, 1864.
MOZLEY (J. B.), *Sermons preached before the University of Oxford*. London, 1883.
MULLER (C. O.), *Aeschylos' Eumeniden*, Göttingen, 1833 ; *Anhänge*, 1834-35. L'auteur cite d'après la trad. angl. : *Dissertations on the Eumenides of Æschilus*. London & Cambridge, 1853.
— *Geschichten hellenischer Stämme and Städte* ; Bd. 2. *Die Dorier*. Breslau, 1824. L'auteur cite d'après la trad. angl. : *The History and Antiquities of the Doric Race*, 2 vols. London, 1830.
MULLER (Friedrich), *Allgemeine Ethnographie*. Wien, 1879.
— *Reise der österreichischen Fregatte Novara um die Erde. Ethnographie*. Wien, 1868.
MULLER (Fr. Max), *Anthropological Religion*. London, 1892.
— *Physical Religion*. London, 1891.
MULLER (J. G.), *Geschichte der Amerikanischen Urreligionen*. Basel, 1867.
MULLER (Josef), *Das sexuelle Leben der alten Kulturvölker*. Leipzig, 1902.
— *Das sexuelle Leben der christlichen Kulturvölker*. Leipzig, 1904.
MULLER (W. J.), *Die Africanische, Auff der Guineischen Gold-Cust gelegene Landschafft Fetu*. Hamburg, 1673.
MURDTER (F.), *Geschichte Babyloniens und Assyriens*, éd. par F. Delitzsch. Calw & Stuttgart, 1891.
MUIR (John), *Additional Moral and Religious Passages metrically rendered from the Sanskrit*. London [1875].
— *Original Sanskrit Texts*, 5 vols. London, 1868-84.
— *Religious and Moral Sentiments metrically rendered from Sanskrit Writers*. London, 1875.

MUIR (William), *The Life of Mahomet*, 4 vols. London, 1858-61.
MUIRHEAD (J. H.), *The Elements of Ethics*. London, 1897.
MUNZINGER (W.), *Ostafrikanische Studien*. Schaffhausen, 1864.
— *Ueber die Sitten und das Recht der Bogos*. Winterthur, 1859.
MURATORI (L. A.), *Dissertazioni sopra le antichità Italiane*, 5 vols. Milano, 1836-37.
— *Rerum Italicarum scriptores*, 25 vols. Mediolani, 1723-51.
MURDOCH (John), *Ethnological Results of the Point Barrow Expedition* ; dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* vol. IX. Washington, 1892.
MURRAY (A. W.), *Forty Years' Mission Work in Polynesia and New Guinea*. London, 1876.
MURRAY (J. A. H.), *A New English Dictionary*. Oxford, 1884, etc.
MURRAY (J. Clark), *An Introduction to Ethics*. London, 1891.
MURRAY (J. H. P.), *Papua or British New Guinea*. London, 1912.
MUSTERS (G. C.), *At Home with the Patagonians*. London, 1873.

NACHTIGAL (G.), *Sahara und Sudan*, 3 vols. Berlin, 1879-89 (trad. fr. par Gourdault. Paris, 1881).
NADAILLAC (Le marquis de), « L'anthropophagie et les sacrifices humains » ; dans la *Revue des Deux Mondes*, vol. LXVI. Paris, 1884.
NAGELSBACH (C. F. von), *Homerische Theologie*, éd. par Autenrieth. Nürnberg, 1884.
— *Die nachhomerische Theologie des griechischen Volksglaubens bis auf Alexander*. Nürnberg, 1857.
NANSEN (F.), *A travers le Grönland*. Paris, 1891. L'auteur cite d'ap. la trad. angl. : *The First Crossing of Greenland*, 2 vols. London, 1890. De même pour *Eskimo Life*. London, 1893.
Nârada, trad. par Jolly dans les *Sacred Books of the East*, vol. XXXIII. Oxford, 1889.
Narrative of the Chinese Embassy to the Khan of the Tourgouth Tartars, trad. du chinois par Sir G. T. Staunton. London, 1821.
Narratives of the Rites and Laws of the Yncas, trans. and ed. by C. R. Markham. London, 1873.
NASSAU (R. H.), *Fetichism in West Africa*. London, 1904.
Nation (The) ; a Weekly Journal. New York.
National Personality ; dans *The Edinburgh Review*, vol. CXCIV. London, 1901.
Nationality ; dans *The Home and Foreign Review*, vol. I. London, 1862.
NATORP (Paul), *Die Ethika des Demokritos*. Marburg, 1893.
Naturalization Act, 1870 (The) ; dans Chitty, *Statutes of Practical Utility*, vol. I. London, 1894.
Nature ; a Weekly Illustrated Journal of Science. London.
NAUDET, « Des secours publics chez les Romains » ; dans *Mémoires de l'Institut Royal de France, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, vol. XIII. Paris, 1838.
NAVARRETTE (Domingo Hernandez), *Tratados historicos, politicos, ethicos y religiosos de la monarchia de China*, 1676. L'auteur cite d'ap. la trad. angl. : *An Account of the Empire of China* ; dans Awnsham and Churchill, *Collection of Voyages and Travels*, vol. I. London, 1704.

NEALE (E. V.), *Feasts and Fasts*. London, 1845.

NEANDER (J. A. W.), *Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche*, 6 vols. Hamburg, 1825-52 (4 Aufl. 9 vols. Gotha, 1863-65). L'auteur cite d'apr. la trad. angl. en 9 vols. Edinburgh, 1847-55.

NELSON (E. W.), *The Eskimo about Bering Strait* ; dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* Washington, 1899.

NELSON (J. H.), *A View of the Hindu Law. Madras*, etc., 1877.

NENNIUS, *The Irish Version of the « Historia Britonum » of*, ed. and trans. by J. H. Todd. Dublin, 1848.

NEPOS (Cornelius), *Vitae excellentium imperatorum*, 2 vols. Londini, 1822.

NEUBAUER (A.), *Notes on the Race-Types of the Jews* ; dans *Jour. Anthr. Inst.* vol. XV. London, 1886.

Neues Archiv des Criminalrechts. Halle.

NEUMANN (K. F.), *Die Völker des südlichen Russlands*. Leipzig, 1847.

NEVILL (Hugh), *Vaeddas of Ceylon* ; dans *The Taprobanian*, vol. I-II. Bombay, 1887-88.

NEW (Charles), *Life, Wanderings*, etc. *in Eastern Africa*. London, 1874.

New Englander (The). New Haven.

NEWBOLD (T. J.), *Political and Statistical Account of the Bristish Settlements in the Straits of Malacca*, 2 vols. London, 1839.

NEWMAN (F. W.), *Anglo-Saxon Abolition of Negro Slavery*. London, 1889.

NEWMAN (J. H.), *Apologia pro vita sua*. London, 1873.

NICOLAS I (Le pape), *Epistolae et decreta* ; dans Migne, *Patrologiae cursus*, vol. CXIX. Parisiis, 1852.

NIEBOER (H. J.), *Slavery as an Industrial System*. The Hague, 1900.

NIEBUHR (K.), *Reisebeschreibung nach Arabien*, etc., 2 vols. Kopenhagen, 1774-78. L'auteur cite d'après la trad. angl. : *Travels through Arabia*, 2 vols. Edinburgh, 1792.

NIELSEN (F.), *Tertullians Ethik*. Kjöbenhavn, 1879.

NIETZSCHE (F.), *Also sprach Zarathustra*, 4 vols. Chemnitz & Leipzig, 1883-1891. Trad. fr. par Henri Albert.

NISBET (Hume), *A Colonial Tramp*, 2 vols. London, 1891.

Njala, éd. par Det Kongelige Nordiske Oldskrift-Selskab, 2 vols. Köbenhavn, 1875-1889.

NONIUS MARCELLUS, *De proprietate sermonis*. Lipsiae, 1826.

NOODT (G.), *Opera omnia*, 2 vols. Lugduni Batavorum, 1767.

NORDENSKIOLD (A. E.), *Den andra Dicksonska expeditionen till Grönland*. Stockholm, 1885.

— *Vegas färd kring Asien och Europa*, 2 vols. Stockholm, 1880-81. Trad. fr. par Rabot et Lallemand, *Voyage de la Vega*, etc. 2 vols. Hachette.

NORDSTROM (J. J.), *Bidrag till den svenska samhälls-författningens historia*, 2 vols. Helsingfors, 1839-40.

NOREEN (Ad.), *Spridda studier. Andra samlingen*. Stockholm, 1903.

NORMAN (Henry), *The Real Japan*. London, 1892.

North Indian Notes and Queries : a Monthly Periodical, ed. by W. CROOKE. Allahabad.

NORTON (A.), *Tracts concerning Christianity*. Cambridge, 1852.
NOWACK (Wilhelm), *Lehrbuch der hebräischen Archäologie*, 2 vols. Freiburg i. B. & Leipzig, 1894.
NUMA PRAETORIUS, *Die strafrechtlichen Bestimmungen gegen den gleichgeschlechtlichen Verkehr* ; dans *Johrbuch für sexuelle Zwischenstufen*, vol. I. Leipzig, 1899.
NUNEZ CABEZA DE VACA (Alvar), *Naufragios y relacion de la jornada que hizo a la Florida* ; dans *Biblioteca de autores espanoles*, vol. XXII. Madrid, 1852.
NYROP (K.), *Navnet magt* ; dans *Mindre Afhandlinger udgivne af det Philologisk-historiske Samfund*. Kjöbenhavn, 1887.
— *Romanske Mosaiker*. Kjöbenhavn, 1885.
NYS (Ernest), *Le droit de la guerre et les précurseurs de Grotius*. Bruxelles & Leipzig, 1882.
— *Le droit international*, 2 vols. Bruxelles & Paris, 1904-1905.

OBERLANDER (R.), *Die Eingeborenen der australischen Kolonie Victoria* ; dans *Globus*, vol. IV. Hildburghausen, 1863.
OEHLER (G. F.), *Theologie des Alten Testaments*, 2 vols. Tübingen, 1873-74. L'auteur cite d'après la trad. angl. Edinburgh, 1874.
OLDENBERG (H.), *Buddha*. Berlin, 1881. L'auteur cite d'après la trad. angl. London, 1882. Tr. fr. *Le Bouddha*. Paris, 1894.
— *Die Religion des Veda*. Berlin, 1894 (aussi en trad. fr. Paris, 1903).
OLDFIELD (A.), *On the Aborigines of Australia* ; dans *Trans. Ethn. Soc.* new ser. vol. III. London, 1865.
OLIVECRONA (K.), *Om dödsstraffet*. Upsala, 1866.
OLMSTED (F. A.), *Incidents of a Whaling Voyage*. New York, 1841.
Open Court (The), Chicago.
OPPERT (J.), « La condition des esclaves à Babylone » ; dans *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, comptes rendus des séances de l'année 1888*, sér. IV, vol. XVI. Paris.
— et MÉNANT (J.), *Documents juridiques de l'Assyrie et de la Chaldée*. Paris, 1877.
ORIGÈNE, *Opera omnia*, 7 vols. (Migne, *Patrologiae cursus, Ser. Graeca*, vols XI-XVII). Parisiis, 1857-60.
Original-Mittheilungen aus der ethnologischen Abtheilung der königlichen Museen zu Berlin. Berlin.
OROSIUS (P.), *Historiarum libri septem* ; dans Migne, *Patrologiae cursus*, vol. XXXI. Parisiis, 1846.
ORPEN (J. M.), *A Glimpse into the Mythology of the Maluti Bushmen* ; dans *The Cape Monthly Magazine*, new ser. vol. IX. Cape Town, 1874.
ORTOLAN (J.), *Eléments de droit pénal*. Paris, 1859.
OSENBRUGGEN (E.), *Das Alamannische Strafrecht*. Schaffhausen, 1860.
— *Studien zur deutschen und schweizerischen Rechtsgeschichte*. Schaffhausen, 1868.
Ostfriesische Land-Recht (*Das*). Aurich [1746].
Ottoman Penal Code (*The*), transl. by C. G. Walpole. London, 1888.
OVIDIUS NASO (P.), *Opera omnia*, 9 vols. Londini, 1821.

Oviedo y Valdès (G. Hernandez de), *Summario de la natural historia de las Indias* ; dans *Biblioteca de autores espanoles*, vol. XXII. Madrid, 1852.

Paget (John), *Hungary and Transylvania*, 2 vols. London, 1839.
Paley (W.), *Complete Works*, 4 vols. London, 1825.
Palgrave (W. G.), *Narrative of a Year's Journey through Central and Eastern Arabia*, 2 vols. London & Cambridge, 1865.
Palissot de Montenoy (Charles), *Les philosophes*. Paris, 1760.
Pallas (P. S.), *Bemerkungen auf einer Reise durch die südlichen Statthalterschaften des russischen Reichs*, 2 vols. Leipzig, 1803. L'auteur cite d'après la trad. angl. : *Travels through the Southern Provinces of the Russian Empire*, 2 vols. London, 1803.
Palmer (Edward), *Notes on some Australian Tribes* ; dans *Jour. Anthr. Inst.* vol. XIII. London, 1884.
Panchatantram, avec trad. angl. et glossaire. Madras, 1891-93. L'auteur emploie aussi la trad. all. du même ouvrage par Benfey : *Pantschatantra*, 2 vols. Leipzig, 1859. Cf. la trad. fr. par Letourneau : *Pantchatantra*, ou les *Cinq Livres*. Paris, 1871.
Panjab Notes and Queries, a Monthly Periodical, ed. by R. C. Temple. Allahabad.
Paramo (L. de), *De origine et progressu Sanctae Inquisitionis*. Matriti, 1598.
Pardessus (J. M.), *Collection de lois maritimes antérieures au XVIII*[e] *siècle*, 6 vols. Paris, 1828-45.
— *Loi salique*. Paris, 1843.
— *Us et coutumes de la mer*, 2 vols. Paris, 1847.
Paris (Gaston), *La poésie du moyen âge*. Paris, 1885.
Park (Mungo), *Travels in the Interior Districts of Africa*, 2 vols. London, 1816-17. Même ouvrage Edinburgh, 1860.
Parker (E. H.), *Comparative Chinese Family Law* ; dans *The China Review*, vol. VIII. Hongkong, 1879-80.
Parker (E. S.), *The Aborigines of Australia*. Melbourne, 1854.
Parker (Mrs. K. Langloh), *The Euahlayi Tribe*. London, 1905.
Parker (Theodore), *The Collected Works of*, ed. by F. P. Cobbe, 14 vols. London, 1863-71.
— *A Sermon of War*. Boston, 1846.
Parkinson (John), *Notes on the Asaba People* ; dans *Jour. Anthr. Inst.* vol. XXXVI. London, 1906.
Parkinson (R.), *Zur Ethnographie der nordwestlichen Salomo Inseln*. Berlin, 1899.
Parkman (Francis), *The Jesuits in North America in the Seventeenth Century*. London, 1885.
Parkyns (M.), *Life in Abyssinia*, 2 vols. London, 1853.
Parliamentary History and Review ; containing Reports of the Proceedings of the Two Houses of Parliament during the Session of 1825-26. London, 1826.
Parry (W. E.), *Journal of a Second Voyage for the Discovery of a North-West Passage from the Atlantic to the Pacific*. London, 1824.

PARTRIDGE (Charles), *Cross River Natives*. London, 1905.

PATETTA (F.), *Le ordalie*. Torino, 1890.

PAUL (Hermann), *Grundriss der germanischen Philologie*, 2 vols. Strassburg, 1889-93. Le même ouvrage, 3 vols. Strassburg, 1896-1900.

PAULHAN (F.), *L'activité mentale et les éléments de l'esprit*. Paris, 1889.

PAULITSCHKE (Ph.), *Ethnographie Nordost-Afrika*, 2 vols. Berlin, 1893-96.

PAULSEN (F.), *System der Ethik*, 2 vols. Berlin, 1894.

PAULY (A. F. von), *Real-Encyclopädie der classischen Alterthumswissenschaft*, 6 vols. Stuttgart, 1842-62.

PAUSANIAS, *Descriptio Graeciae*, éd. Dindorfius. Parisiis, 1845. Voir aussi Frazer (Sir J. G.).

PAYNE (E. J.), *History of the New World called America*, 2 vols. Oxford, 1892-99.

PEACOCK (Mabel), *Executed Criminals and Folk-Medicine* ; dans *Folk-Lore*, vol. VII. London, 1896.

PEARSON (Charles H.), *National Life and Character*. London, 1893.

PEIRCE (L.), TAYLOR (M.), and KING (W. W.), *The Consolidation and Revision of the Statutes of the Stade* [*Louisiana*]. New Orleans, 1852.

PELTZER (A.), *Deutsche Mystik und deutsche Kunst*. Strassburg, 1899.

PENNY (Alfred), *Ten Years in Melanesia*. London, 1887.

PERCIVAL (Peter), *The Land of the Veda*. London, 1854.

PERCIVAL (Robert), *An Account of the Island of Ceylon*. London, 1803.

PERELAER (M. T. H.), *Ethnographische beschrijving der Dajaks*. Zalt-Bommel, 1870.

PÉREZ (Bernard), *Les trois premières années de l'enfant*, 1re éd. en 1878. L'auteur cite d'après la trad. angl. : *The First Three Years*, etc. London, 1892.

PERHAM (J.), *Petara* ; dans *Jour. Straits Branch Roy. Asiatic Soc.* n° 8 Singapore, 1882.

— *Sea Dyak Religion* ; dans *Jour. Straits Branch Roy. As. Soc.* n° 10. Singapore, 1883.

PERRIN DU LAC (F. M.), *Voyage dans les deux Louisianes et chez les nations sauvages du Missouri*. Paris, 1805.

PERROT (Nicholas), *Mémoire sur les mœurs, coustumes et relligion des sauvages de l'Amerique septentrionale*, éd. par R. P. J. Tailhan. Leipzig & Paris, 1864.

PERRY (G. G.), *A History of the English Church. First Period*. London, 1881.

PERTILE (Antonio), *Gli animali in giudizio* ; dans *Atti del Reale Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti*, ser. VI, vol. IV. Venezia, 1884-85.

PERTUISET (E.), *Le trésor des Incas à la Terre de Feu*. Paris, 1877.

PERTY (Max), *Ueber das Seelenleben der Thiere*. Leipzig & Heidelberg, 1876.

PERTZ (G. H.), *Monumenta Germaniae historica*. Leges. 5 vols. Hannoverae, 1837-75.

Peschel (O.), *Völkerkunde*. Leipzig, 1875 ; 5. Aufl. 1898. L'auteur cite d'ap. la trad. angl. : *The Races of Man*. London, 1876.

Petherick (John), *Egypt, the Soudan and Central Africa*. Edinburgh & London, 1861.

— and Petherick (Mrs.), *Travels in Central Africa, and Explorations of the Western Nile Tributaries*, 2 vols. London, 1869.

Petitot (C. B.), *Collection complète des Mémoires relatifs à l'histoire de France*, 130 vols. Paris, 1819-29.

Petitot (E.), *Les Grands Esquimaux*. Paris, 1887.

Petrie (W. M. Flinders), *Religion and Conscience in Ancient Egypt*. London, 1898.

Petroff (Ivan), *Report on the Population, Industries, and Resources of Alaska* ; dans *Tenth Census of the United States*. Washington, 1884.

Pfeiffer (Ida), *Eine Frauenfahrt um die Welt*, 3 vols. Wien, 1850 ; *Meine zweite Weltreise*, 4 vols. Wien, 1855-56. L'auteur cite le second de ces ouvrages d'ap. la trad. angl. : *A Lady's Second Journey round the World*, 2 vols. London, 1855. *Cf.* la trad. fr. *Voyage d'une femme autour du monde* et *Mon second voyage*, etc. 2 vols. Hachette.

Pfleiderer (Otto), *Philosophy and Development of Religion (Gifford Lectures)*, orig. angl. 2 vols. Edinburgh, 1894.

Philip (Robert), *The Life and Opinions of the Rev. William Milne*. London, 1840.

Philo Judaeus, *Opera*, ed. by Th. Mangey, 2 vols. London, 1742.

Piedrahita (L. Fernandez de), *Historia general de las conquistas del nuevo reyno de Granada*. Amberes [1688].

Pierotti (Ermete), *La Palestine actuelle dans ses rapports avec la Palestine ancienne*. Paris, 1865. L'auteur cite d'après la trad angl. : *Customs and Traditions of Palestine*. Cambridge, 1864.

Pike (L. Owen), *A History of Crime in England*, 2 vols. London, 1873-1876.

Pindare, *Carmina*, éd. C. I. T. Mommsen. Berolini, 1864.

Pinel (Ph.), *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale*. Paris, 1809.

Pinkerton (John), *A General Collection of Voyages and Travels*, 17 vols. London, 1808-14.

Pitcairn (Robert), *Criminal Trials in Scotland*, 3 vols. Edinburgh, 1838.

Pitcairn (W. D.), *Two Years among the Savages of New Guinea*. London, 1891.

Placucci (M.), *Usi e pregiudizj dei contadini della Romagna*, ed. Pitré. Palermo, 1885.

Platon, *Dialogues*, trans. by Jowett, 5 vols. Oxford, 1892. *Cf.* trad. fr. *Œuvres complètes*, éd. Saisset, [illegible] vols. Paris, 1869, etc.

— *Opera*, 3 vols. Parisiis, 1846-73.

Plautus (T. M.), *Comœdiae*, 5 vols. Londini, 1829.

Pline l'Ancien, *Historia naturalis*, 13 vols. Londini, 1826.

Pline le jeune, *Epistolarum libri decem*, éd. Lemaire, 2 vols. Parisiis, 1822-23.

PLOSS (H. H.), *Das Kind im Brauch und Sitte der Völker*, 2 vols. Stuttgart, 1876.
— *Das Weib in der Natur- und Völkerkunde*, éd. par Bartels, 2 vols. Leipzig, 1902.
PLOWDEN (E.), *The Commentaries or Reports of*, 2 parts. Savoy (London), 1661.
PLUTARQUE, *Romane Questions*, trans. ed. by Jevons. London, 1892.
— *Scripta moralia*, 2 vols. Parisiis, 1839-41.
— *Vitae*, éd. Dœhner, 2 vols. Parisiis, 1846-47.
POGGE (Paul), *Im Reiche des Muata Jamwo*. Berlin, 1880.
POIRCY (L. de), *Histoire naturelle et morale des Iles Antilles de l'Amerique*, éd. par C. de Rochefort. Rotterdam, 1681.
POLACK (J. S.), *Manners and Customs of the New Zealanders*, 2 vols. London, 1840.
POLAK (J. E.), *Persien*, 2 vols. Leipzig, 1865.
— *Die Prostitution in Persien* ; dans *Wiener Medizinische Wochenschrift*, vol. XI. Wien, 1861.
POLLOCK (Sir Frederick), *Essays on Jurisprudence and Ethics*. London, 1882.
— *The King's Peace* ; dans *The Law Quarterly Review*, vol. I. London, 1885.
— *The Law of Torts*. London, 1897.
— *Oxford Lectures*. London, 1890.
— and MAITLAND (F. W.), *The History of the English Law before the Time of Edward I*, 2 vols. Cambridge, 1898.
POLLUX (Julius), *Onomasticum*, 2 vols. Amstelaedami, 1706.
POLO (Marco), *Le Livre de Marco Polo*, éd. fr. par Guillaume Pauthier, 2 t. Paris, 1865. L'auteur a employé de préférence l'éd. angl. plus récente donnée par le colonel Yule : *The Book of M. P., concerning the Kingdoms and Marvels of the East*, trans. ed. by H. Yule, 2 vols. London, 1871 ; 1875 coll. Halkuyt (remise à jour par Henri Cordier).
POLYBIUS, *Historiarum reliquiae*, 2 vols. Parisiis, 1839.
POMMEROL (Jean), *Une Femme chez les Sahariennes*. Paris [1900]. L'auteur cite d'après la trad. angl. : *Among the Women of the Sahara*. London, 1900.
POOL (J. J.), *Studies in Mohammedanism*. Westminster, 1892.
POOLE (R. Lane), *Illustrations of the History of Medieval Thought in the Departments of Theology and Ecclesiastical Politics*. London, 1884.
POOLE (S. Lane), Voir Lane-Poole (S.).
POPOVIC (Georg), *Recht und Gericht in Montenegro*. Agram, 1877.
Popular Science Monthly (The). New York.
PORPHYRE, *De abstinentia ab esu animalium*, ed. Hercher. Parisiis, 1858.
PORTER (G. R.), *The Progress of the Nation from the Beginning of the Nineteenth Century to the Present Time*. London, 1843.
POST (A. H.), *Afrikanische Jurisprudenz*, 2 vols. Oldenburg & Leipzig, 1887.
— *Die Anfänge des Staats- und Rechtslebens*. Oldenburg, 1878.

— *Die Geschlechtsgenossenschaft der Urzeit und die Entstehung der Ehe.* Oldenburg, 1875.

— *Die Grundlagen des Rechts.* Oldenburg, 1884.

— *Grundriss der ethnologischen Jurisprudenz,* 2 vols. Oldenburg & Leipzig, 1894-95.

— *Studien zur Entwicklungsgeschichte des Familienrechts.* Oldenburg & Leipzig, 1890.

POTGIESSER (J.), *Commentariorum juris Germanici de statu servorum veteri perinde atque novo libri quinque.* Lemgoviae, 1736.

POTTER (John), *Archaeologia Graeca,* 2 vols. Edinburgh, 1832.

POWELL (J. W.), *Outlines of Sociology* ; dans *The Saturday Lectures delivered in... the U. S. National Museum.* Washington, 1882.

— *Sociology ;* dans *The American Anthropologist,* new ser. vol. I. New York, 1899.

— *Wyandot Government* ; dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* vol. I. Washington, 1881.

POWELL (Wilfred), *Wanderings in a Wild Country ; or, Three Years amongst the Cannibals of New Britain.* London, 1883.

POWERS (Stephan), *Tribes of California.* Washington, 1877.

PRAIN (David), *The Angami Nagas* ; dans la *Revue coloniale internationale,* vol. V. Amsterdam, 1887.

PREJEVALSKI (Nicolas), *La Mongolie et le pays des Tangoutes,* orig. russe en 2 vols. St. Pétersbourg, 1875-76. L'auteur cite d'ap. la trad. angl. : *Mongolia,* 2 vols. London, 1876. *Cf.* la trad. fr. par G. du Laurens, Hachette.

PRELLER (L.), *Griechische Mythologie,* vol. I éd. par Robert. Berlin, 1894.

Prem Sagar ; or, the Ocean of Love, trans. by E. B. Eastwick. Hertford & London, 1851. *Cf.* la trad. fr. de Lamairesse. Paris, *s. d.*

PRENTISS (G. L.), *Infant Salvation and its Theological Bearings ;* dans *The Presbyterian Review,* vol. IV. New York, 1883.

Presbyterian Review (*The*). New York.

PRESCOTT (W. H.), *History of the Conquest of Mexico,* ed. by J. F. Kirk. London, 1887.

— *History of the Conquest of Peru,* 3 vols. London [1890].

PREUSS (Theodor), *Die Begräbnisarten der Amerikaner und Nordostasiaten.* Königsberg, 1894.

PREXL (R.), *Geburts- und Todtengebräuche der Rumänen in Siebenbürgen* ; dans *Globus,* vol. LVII. Braunschweig, 1890.

PRICE (Richard), *A Review of the Principal Questions in Morals.* London, 1787.

PRICHARD (H. H.), *Through the Heart of Patagonia.* London, 1902.

PRIDHAM (Charles), *An Account of Ceylon,* 2 vols. London, 1849.

PRIESTLEY (Joseph). Voir Hartley, *Theory of the Human Mind.*

PRINCE (O. H.), *A Digest of the Laws of the State of Georgia.* Athens (U. S.), 1873.

PRITCHARD (W. T.), *Polynesian Reminiscences.* London, 1866.

Proceedings of the Royal Geographical Society and Monthly Record of Geography. London.

— *of the Royal Irish Academy.* Dublin.

— *of the Royal Society of Edinburgh.*
— *of the Society of Biblical Archaeology.* London.
Procopius, ex recensione G. Dindorfii, 3 vols. Bonnae, 1833-38.
Proudhon (P. J.), *La guerre et la paix,* 2 vols. Bruxelles [1861].
Proyart (L. B.), *Histoire de Loango,* etc. Paris, 1776. L'auteur cite d'ap. la trad. angl. publiée dans Pinkerton, *Collection of Voyages and Travels,* vol. XVI. London, 1814.
Ptah-Hotep, « *Les leçons de Ptah-Hotep* » ; dans *Etudes sur le papyrus Prisse* par Ph. Virey, Bibl. de l'Ecole des Hautes Etudes, 70e fasc., Paris, 1887. L'auteur cite d'après la trad. angl., *The Precepts of Ptan-Hotep,* parue dans *Records of the Past,* new ser. vol. III. London, *s. d.*
Puchta (G. F.), *Cursus der Institutionen,* 2 vols. Leipzig, 1875.
Pufendorf (Samuel), *De jure naturae et gentium.* Amstelodami, 1688.
Purcell (B. H.), *Rites and Customs of Australian Aborigines* ; dans *Verhandl. Berliner Ges. Anthrop.* 1893.

Quarterly Review (The). London.
Quatremère (E. M.), « Mémoire sur les asiles chez les Arabes » ; dans *Mémoires de l'Institut Royal de France, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres,* vol. XV, 2e p. Paris, 1842.
Quinte Curce, Voir Curtius Rufus.
Quintilien, *Declamationes quae supersunt CXLV,* ed. Ritter. Lipsiae, 1884.
— *Institutionis oratoriae libri duodecim,* ed. Halm, 2 vols. Lipsiae, 1868.
Qur'ân (The), trad. par Palmer dans les *Sacred Books of the East,* vols. VI et IX. Oxford, 1880. Voir plus haut Koran.

Rabbinowicz (I. J. M.), *Législation criminelle du Talmud,* Paris, 1876.
Radde (G.), *Die Chews'uren und ihr Land.* Cassel, 1878.
Radloff (W.), *Das Schamanenthum.* Leipzig, 1885.
Raffenel (Anne), *Nouveau voyage dans le pays des nègres,* 2 vols. Paris, 1856.
Raffles (T. S.), *The History of Java.* London, 1817. Tr. fr. Bruxelles, 1824.
Rajendralala Mitra, *Indo-Aryans,* 2 vols. London & Calcutta, 1881.
Ralston (W. R. S.), *The Songs of the Russian People.* London, 1872.
Rambaud (A.), *Histoire de la civilisation française,* 2 vols. Paris, 1893-1894.
Ramsay (W. M.), *The Church in the Roman Empire before A. D. 170.* London, 1903.
— *The Cities and Bishoprics of Phrygia,* 2 vols. Oxford, 1895-97.
— *The Historical Geography of Asia Minor.* London, 1890.
Ramseyer (F. A.) and Kuhne (J.), *Four Years in Ashantee,* ed. by Mrs. Weitbrecht. London, 1875.
Ranking (John), *Historical Researches on the Conquest of Peru, Mexico, etc.* London, 1827.
Rattray (R. S.), *Some Folk-Lore Stories and Songs in Chinyanja.* London, 1907.

RATZEL (F.), *Völkerkunde*, 3 vols. Leipzig, 1886-88 ; 2. Aufl., 1894-95. L'auteur cite d'ap. la trad. angl. : *The History of Mankind*, 3 vols. London, 1896-98.

RAVENSCROFT (A. G. B.), *Some Habits and Customs of the Chingalee Tribe* ; dans *Trans. Roy. Soc. South. Australia*, vol. XV. Adelaide, 1892.

RAWLINSON (George), *The Religions of the Ancient World*. London, *s. d.*

READ (C. H.) and DALTON (O. M.), *Antiquities from the City of Benin*. London, 1899.

READE (W. Winwood), *Savage Africa*. London, 1863.

RÉAL DE COURBAN (G. de), *La science du gouvernement*, 8 vols. Aix-la-Chapelle, etc., 1761-65.

Recopilacion de leyes de los reinos de las Indias, 4 vols. Madrid, 1841.

Records of the Past. London.

RÉE (Paul), *Die Entstehung des Gewissens*. Berlin, 1885.

— *Der Ursprung der moralischen Empfindungen*. Chemnitz, 1877.

REED (Sir E. J.), *Japan*, 2 vols. London, 1880.

REHME (Paul), *Das Recht der Amaxosa* ; dans *Zeitschr. für vergl. Rechtswiss.* vol. X. Berlin, 1892.

REICHARD (Paul), *Die Wanjamuesi* ; dans *Zeitschr. der Ges. für Erdkunde zu Berlin*, vol. XXIV. Berlin, 1889.

REID (A. P.), *Religious Belief of the Ojibois or Sauteux Indians* ; dans *Jour. Anthr. Inst.* vol. III. London, 1874.

REID (Thomas), *An Inquiry into the Human Mind*. London, 1785.

REIN (J. J.), *Japan, nach Reisen und Studien dargestellt*, 2 vols. Leipzig, 1881-86. L'auteur cite d'après la trad. angl. : *Japan*. London, 1884.

REIN (Wilhelm), *Das Criminalrecht der Römer*. Leipzig, 1844.

REINHARD (F. V.), *System der Christlichen Moral*, 5 vols. Wittenberg, 1805-15.

REMY (Jules), *Ka Mooolelo Hawaii*. Paris & Leipzig, 1862.

RENAN (Ernest), *Conférences d'Angleterre : Rome et le christianisme*, etc. L'auteur cite d'après la trad. angl. : *Hibbert Lectures on the Influence of the Institutions Thought and Culture of Rome, on Christianity*. London, 1885.

RENGGER (J. R.), *Naturgeschichte der Säugethiere von Paraguay*. Basel, 1830.

RENOUF (P. Le Page), *Hibbert Lectures on... the Religion of Ancient Egypt*. London, 1884.

RENTON (A. W.), *Encyclopaedia of the Laws of England*. London [1897, etc.].

Report on the Work of the Horn Scientific Expedition to Central Australia, ed. by Spencer, p. IV. London & Melbourne, 1896.

Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits, ed. by Haddon, vol. V. Cambridge, 1904.

REUSS (E.), *La Bible*, 17 vols. 1874-81 (trad. avec introd. et commentaires).

RÉVILLE (Albert), *Histoire des religions. I. Les religions des peuples non-civilisés*, 2 vols. Paris, 1883.

— *Histoire des religions. II. Les religions du Mexique, de l'Amérique*

centrale et du Pérou. Paris, 1885. L'auteur cite, de ce volume, la version anglaise : *Hibbert Lectures on... the Native Religions of Mexico and Peru*. London, 1884.
— *Prolégomènes de l'histoire des religions*. Paris, 4e éd. 1886. Cité par l'auteur d'après la trad. angl. : *Prolegomena*, etc. London, 1884.
— *La Religion Chinoise*. Paris, 1889.
Réville (André), *L'abjuratio regni* ; dans la *Revue historique*, vol. I. Paris, 1892.
Revised Statutes of the State of North Carolina (The), passed by the General Assembly at the Session of 1836-37, 2 vols. Raleigh, 1837.
Revue Celtique. Paris.
— *coloniale internationale*. Amsterdam.
— *de législation et de jurisprudence*. Paris.
— *de l'histoire des religions*. Paris.
— *des Deux Mondes*. Paris.
— *historique*. Paris.
— *historique de droit français et étranger*. Paris.
— *internationale de sociologie*, éd. par R. Worms. Paris.
— *scientifique*. Paris.
Rheinisches Museum für Philologie. Frankfurt a. M.
Rhys (John), *Celtic Folklore*, 2 vols. Oxford, 1901.
Ribbe (Ch. de), *Les familles et la société en France avant la Révolution*. Paris, 1873.
Ribeiro de Sampaio (F. X.), *Diario da viagem*. Lisboa, 1825.
Ribot (Th.), *La psychologie des sentiments*. Paris, 1896. L'auteur cite d'après la trad. angl. : *Psych. of the Emotions*. London, 1897.
Richardson (C. H.), *Observations among the Cameroon Tribes of West Central Africa* ; dans *Memoirs of the Internat. Congress of Anthr*. Chicago, 1894.
Richardson (James), *Narrative of a Mission to Central Africa performed in the Years* 1850-51, 2 vols. London, 1853.
Richardson (John), *Arctic Searching Expedition*, 2 vols. London, 1851.
Richmond (Legh), *A Sermon on the Sin of Cruelty to the Brute Creation* ; dans *The Methodist Magazine*, vol. XXX. London, 1807.
Richter (W.), *Die Sklaverei im Griechischen Altertume*. Breslau, 1886.
Rickaby (J.), *Moral Philosophy*. London, 1892.
Ridley (William), *The Aborigines of Australia*. Sydney, 1864.
— *Kamilaroi, and other Australian Languages*. N. S. Wales, 1875.
— *Kamilaroi, Dippil, and Turrubul*. N. S. Wales, 1866.
Riedel (J. G. F.), *De sluik- en kroesharige rassen tusschen Selebes en Papua*. 's-Gravenhage, 1886.
Rigveda (Der), trad. all. par Ludwig, 6 vols. Prag. 1876-88. Trad. fr. par Langlois, 2e éd. avec index par Foucaux. Paris, 1871. Cf. Bergaigne : *La Religion védique d'après les hymnes du Rig-Véda*, 3 vols. Paris, 1878-83. Cet ouvrage, qui est proprement une dissection du *Rigvéda* au point de vue des idées, des formes et du vocabulaire, contient en ses 3 vol. des milliers de passages traduits, depuis des fragments de strophes jusqu'à des hymnes entiers.

RINK (H. J.), *Danish Greenland*, ed. by R. Brown. London, 1877.
— *The Eskimo Tribes*. Copenhagen & London, 1887.
— *Tales and Traditions of the Eskimo*. Edinburgh & London, 1875.
RISLEY (H. H.), *Census of India*, 1901. *Vol. I. Ethnographic Appendices*. Calcutta, 1903.
— *Tribes and Castes of Bengal. Ethnographic Glossary*, 2 vols. Calcutta, 1891.
RITCHIE (D. G.), *Natural Rights*. London, 1895.
RITSON (Jos.), *An Essay on Abstinence of Animal Food as a Moral Duty*. London, 1802.
RITTER (B.), *Philo und die Halacha*. Leipzig, 1879.
RIVERS (W. H. R.), *The Todas*. London, 1906.
RIVIER (Alphonse), *Précis du droit de famille romain*. Paris, 1891.
RIVIÈRE (Armand), *L'Eglise et l'esclavage*. Paris, 1864.
Rivista italiana di sociologia. Roma.
ROBERTS (George), *The Social History of the People of the Southern Counties of England in Past Centuries*. London, 1856.
ROBERTSON (Sir G. Scott), *The Kafirs of the Hindu-Kush*. London, 1896.
ROBERTSON (H. A.), *Erromanga, the Martyr Isle*, ed. by J. Fraser. London, 1902.
ROBERTSON (John M.), *Patriotism and Empire*. London, 1899.
ROBERTSON (William), *The History of America*, 2 vols. London, 1777.
— *The History of the Reign of the Emperor Charles V*, 4 vols. London, 1806.
ROBINSON (A.), *Life in California*. New York, 1846.
ROBINSON (Cecilia), *The Ministry of Deaconesses*. London, 1898.
ROBINSON (Edward), *Biblical Researches in Palestine*, 3 vols. London, 1867.
ROCHAS (V. de), *La Nouvelle Calédonie et ses habitants*. Paris, 1862.
ROCHEFORT (C. de). Voir Poircy (L. de).
ROCHHOLZ (E. L.), *Deutscher Glaube und Brauch im Spiegel der heidnischen Vorzeit*, 2 vols. Berlin, 1867.
ROCHON (A. M.), *Voyages à Madagascar* (1793). *Voyage aux Indes orientales et en Afrique* (1807). L'auteur cite ces ouvrages d'après deux trad. angl., savoir : *A voyage to Madagascar and the East Indies* (London, 1793) — et la version rééditée dans Pinkerton, *Collection of Voyages and Travels*, vol. XVI. London, 1814.
ROCKHILL (W. W.), *The Land of the Lamas*. London, 1891.
— *Notes on Some of the Laws, Customs, and Superstitions of Korea* ; dans *The American Anthropologist*, vol. IV. Washington, 1891.
ROGERS (Ch.), *Social Life in Scotland*, 3 vols. Edinburgh, 1884-86.
ROHDE (Erwin), *Paralipomena* ; dans *Rheinisches Museum f. Philol., neue Folge*, vol. XV. Frankfurt a. M., 1895.
— *Psyche*. Freiburg i. B. 1894. Tr. fr. par Reymond. Paris, 1928.
ROMANES (G. J.), *Animal Intelligence*. London, 1895.
— *Conscience in Animals* ; dans *The Quarterly Jour. of Science*, vol. XIII. London, 1876.
— *Mental Evolution in Animals*. London, 1883.
Romanische Forschungen. Erlangen.
Romans de Raoul de Cambrai et de Bernier (Li), éd. par Le Glay. Paris, 1840.

ROMILLY (H. H.), *From my Verandah in New Guinea.* London, 1889.
— *The Western Pacific and New Guinea.* London, 1887.
ROMILLY (Henry), *The Punition of Death.* London, 1886.
RORARIUS (Hieronymus), *Quod Animalia bruta ratione utantur melius Homine.* Paris, 1648.
ROSCOE (J.), *The Bahima* ; dans *Jour. Roy. Anthr. Inst.* vol. XXXVII. London, 1907.
ROSENBAUM (Julius), *Geschichte der Lustseuche im Alterthume.* Halle, 1845.
ROSENBERG (C. F. V. M.), *Nordboernes Aandsliv,* 3 vols. Kjöbenhavn, 1878-85.
— *Traek af Livet paa Island i Fristats-Tiden.* Kjöbenhavn, 1894.
ROSENBERG (H. von), *Der malayische Archipel.* Leipzig, 1878.
ROSKOFF (G. G.), *Geschichte des Teufels,* 2 vols. Leipzig, 1869.
ROSS (B. R.), *The Eastern Tinneh ;* dans *Smithsonian Report,* 1866. Washington, 1867.
ROSS (John), *History of Corea.* Pasley [1879].
ROSSBACH (A.), *Untersuchungen über die römische Ehe.* Stuttgart, 1853.
ROSSI (P.), *Traité de droit pénal,* 3 vols. Genève, 1829.
ROTH (H. Ling), *The Aborigines of Tasmania.* London, 1890.
— *Great Benin.* Halifax, 1903.
— *The Natives of Sarawak and British North Borneo,* 2 vols. Londron, 1896.
— *On the Origin of Agriculture* ; dans *Jour. Anthr. Inst.* vol. XVI. London, 1887.
— *On Salutations, ibid.* vol. XIX. London, 1890.
— *On the Signification of Couvade, ibid.* vol. XXII. London, 1893.
ROTH (Rud.), *Brahama und die Brahmanen ;* dans *Zeitschr. der Deutschen Morgenländischen Ges.* vol. I. Leipzig, 1846.
— *On the Morality of the Veda,* trad. angl. dans *Jour. of the American Oriental Soc.* vol. III. New York, 1853. Cf. *Zur Litteratur u. Geschichte des Weda.* Stuttgart, 1846.
ROTH (Walter E.), *Ethnological Studies among the North-West-Central Queensland Aborigines.* Brisbane & London. 1897.
ROTHAR (*King*), *Edictus ;* dans Pertz, *Monumenta Germaniae historica,* Leges, vol. IV. Hannoverae, 1868.
ROUSE (W. H. D.), *Greek Votive Offerings.* Cambridge, 1902.
ROUSSEAU (J. J.), *Œuvres,* 4 vols. Paris, 1837.
ROWLATT (E. A.), *Report of an Expedition into the Mishmee Hills ;* dans *Jour. Asiatic Soc. Bengal,* vol. XIV, 2 p. Calcutta, 1845.
ROWLEY (Henry), *Africa Unveiled.* London, 1876.
— *The Religion of the Africans.* London [1877].
ROWNEY (H. B.), *The Wild Tribes of India.* London, 1882.
RUHS (F.), *Handbuch der Geschichte des Mittelalters.* Berlin, 1816.
RUPPELL (E.), *Reise in Abyssinien,* 2 vols. Frankfurt a. M., 1838-40.
RUSKIN (John), *The Works of,* 11 vols. Keston, Orpington, 1871-83.

SABATIER (Paul), *Vie de saint François d'Assise.* Paris, 39e éd. L'auteur cite d'après la trad. angl. London, 1894.
SACHAU (E.), *Muhammedanisches Recht nach Schafiitischer Lehre.* Stuttgart & Berlin, 1897.

Saco (Don J. A.), *Historia de la esclavitud*, 3 vols. Paris & Barcelona, 1875-78.
Sacred Books of the East, ed. by F. Max Müller, etc. Oxford, 1879, etc.
Sad Dar, trad. par West dans les *Sacred Books of the East*, vol. XXIV. Oxford, 1885.
Sagard Théodat (G.), *Le grand voyage du pays des Hurons*. Paris, 1632 (rééd. 2 vols. Paris, 1865).
Sahagun (F. Bernardino de), *Historia general de las cosas de Nueva Espana*, 3 vols. Mexico, 1829-30.
Sainte-Palaye (De la Curne de), *Mémoires sur l'ancienne chevalerie*, 3 vols. Paris, 1781.
St. John (Bayle), *Adventures in the Libyan Desert*. London, 1849.
— *Village Life in Egypt*, 2 vols. London, 1852.
St. John (Spenser), *Life in the Forests of the Far East*, 2 vols. London, 1863.
Saint Louis, Les établissements de, éd. par Paul Viollet, 4 vols. Paris, 1881-86.
Saint-Simon (Le duc de), *Mémoires complets et authentiques*, 40 vols. Paris, 1840-41.
Sale (George), *Preliminary Discourse* ; dans Wherry, *A Comprehensive Commentary on the Quran*, vol. I. London, 1882.
Salt (H. S.), *Les Droits de l'Animal, considérés dans leur rapport avec le progrès social*. Paris, 1900. L'auteur cite d'après l'original angl. : *Animals' Rights*. London, 1900.
Salt (Henry), *A Voyage to Abyssinia*. London, 1814.
Salvado (R.), *Mémoires historiques sur l'Australie*. Paris, 1854.
Salvioli (G.), *Manuale di storia del diritto italiano*. Torino, 1892.
Samuelson (James), *The History of Drink*. London, 1880.
Sandys (Edwin), *The Sermons of*, ed by John Ayre. Cambridge, 1841.
Santos (Joao dos), *Histoire de l'Ethiopie orientale*. Paris, 1864. Trad. fr. par Gaétan Charpy de l'orig. portugais paru en 1609 sous ce titre : *Ethiopia Oriental*, etc... L'auteur cite d'après la trad. angl. : *History of Eastern Ethiopia*, parue dans Pinkerton, *Collection of Voyages*, vol. XVI. London, 1814.
Sarasin (Paul und Fritz), *Ergebnisse naturwissenschaftlicher Forschungen auf Ceylon*, 3 vols. Wiesbaden, 1887-93.
Sarbah (J. M.), *Fanti Customary Laws*. London, 1897.
Sartori (*Paul*), *Die Sitte der Alten- und Krankentötung* ; dans *Globus*, vol. LXVII. Braunschweig, 1895.
— *Ueber das Bauopfer* ; dans *Zeitschr. f. Ethnol.* vol. XXX. Berlin, 1898.
Sarytschew (G.), *Account of a Voyage of Discovery to the North-East of Siberia*, etc. trad. angl. dans *A Collection of Modern and Contemporary Voyages and Travels*, vols. V-VI. London, 1807. L'original russe, 2 vols. folio, a paru en 1802 ; trad. fr. abr. en 1804.
Satapatha-Brâhmana (*The*), trad. par Eggeling dans les *Sacred Books of the East*, vols. XII, XXVI, XLI, XLIII et XLIV. Oxford, 1882-1900.
Sauer (M.), *An Account of a Geographical and Astronomical Expedition to the Northern Parts of Russia performed by J. Billings*. London, 1802.

SAVAGE (T. S.), *Observations on the... Troglodytes Niger* ; dans *Boston Jour. of Natural History*, vol. IV. Boston, 1844.

SAYCE (A. H.), *Hibbert Lectures on... the Religion of the Ancient Babylonians*. London, 1887.

SCARAMUCCI (F.) et GIGLIOLI (E. H.), *Notizie sui Danakil* ; dans *Archivio per l'antrop. e la etnol.*, vol. XIV. Firenze, 1884.

SCHAAFHAUSEN (H.), *Die Menschenfresserei und das Menschenopfer* ; dans *Archiv f. Anthrop.* vol. IV. Braunschweig, 1870.

SCHADENBERG (Alex.), *Ueber die Negritos in den Philippinen* ; dans *Zeitschr. f. Ethnol.* vol. XII. Berlin, 1880.

SCHAFF (Philip), *History of the Christian Church : Ante-Nicene Christianity, A. D. 100-325*. Edinburgh, 1884.

SCHERMAN (L.), *Eine Art visionärer Höllenschilderung aus dem indischen Mittelalter* ; dans *Romanische Forschungen*, vol. V. Erlangen, 1890.

— *Materialien zur Geschichte der Indischen Visionslitteratur*. Leipzig, 1892.

SCHERZER (K. von), *Reise der Oesterreichischen Fregatte Novara um die Erde*, 3 vols. Wien, 1861-62.

SCHIAPARELLI (E.), *Del sentimento religioso degli antichi egiziani*. Torino, 1877.

SCHINZ (Hans), *Deutsch-Süd-West-Afrika*. Oldenburg & Leipzig, 1891.

SCHMIDT (Bernhard), *Das Volksleben der Neugriechen und das hellenische Alterthum*. Leipzig, 1871.

SCHMIDT (C. C.), *Jahrbücher der in- und ausländischen gesammten Medicin*. Leipzig.

SCHMIDT (Emil), *Ceylon*. Berlin [1897].

SCHMIDT (Leopold), *Die Ethik der alten Griechen*, 2 vols. Berlin, 1882.

SCHNEIDER (Wilhelm), *Die Naturvölker*, 2 vols. Paderborn & Münster, 1885-86.

— *Die Religion der afrikanischen Naturvölker*. Münster i. W., 1891.

SCHOEMANN (G. F.), *Griechische Alterthümer*, 2 vols. Berlin, 1855-59.

SCHOEN (J. F.) and CROWTHER (Samuel), *Journals of, who accompanied the Expedition up the Niger in 1841*. London, 1842.

SCHONWERTH (Fr.), *Aus der Oberpfalz. Sitten und Sagen*, 3 vols. Augsburg, 1857-59.

SCHOMBURGK (Sir Robert H.), *Journal of an Expedition from Pirara to the Upper Corentyne* ; dans *Jour. Roy. Georg. Soc.* vol. XV. London, 1845.

— *On the Natives of Guiana* ; dans *Jour. Ethn. Soc. London*, vol. I. London, 1848.

SCHOOLCRAFT (H. R.), *Historical and Statistical Information respecting the... Indian Tribes of the United States*, vols. I-III ; *Archives of Aboriginal Knowledge*, etc., vols. IV-VI. Philadelphia, 1851-60.

— *The Indian in his Wigwam*. New York, 1848.

SCHOPENHAUER (Arthur), *Die beiden Grundprobleme der Ethik* (*Sämmtliche Werke in 12. B.*, vol. VII). Stuttgart, *s. d.*

— *Parerga und Paralipomena*, 2 vols. Berlin, 1851.

— *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 2 vols. Leipzig, 1859.

— *Essays*, trans. by Mrs. R. Dircks. London, *s. d.*

SCHRADER (E.), *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, éd. par Zimmern et Winckler. Berlin, 1903.
SCHRADER (O.), *Sprachvergleichung und Urgeschichte*. Jena, 1883 ; 2. Aufl. 1890. L'auteur cite d'ap. la trad. angl. par Jevons : *Prehistoric Antiquities of the Aryan Peoples*. London, 1890.
— *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde*. Strassburg, 1901.
SCHRODER (Richard), *Lehrbuch der deutschen Rechtsgeschichte*. Leipzig, 1898.
SCHUERMANN (C. W.), *The Aboriginal Tribes of Port Lincoln* ; dans Woods, *Native Tribes of South Australia*. Adelaide, 1879.
SCHUTZ-HOLZHAUSEN (D. von), *Der Amazonas*. Freiburg i. B., 1895.
Schulchan Aruch oder Die vier jüdischen Gesetzbücher, trad. all. par H. G. F. Löwe, 2 vols. Wien, 1896.
SCHULTZ (H.), *Alttestamentliche Theologie*, 2 vols. Göttingen, 1869-70. L'auteur cite d'ap. la trad. angl. : *Old Testament Theology*, 2 vols. Edinburgh, 1892.
SCHULTZE (Fritz), *Der Fetischismus*. Leipzig, 1871.
— *Vergleichende Seelenkunde*. Leipzig, 1892, etc.
SCHURTZ (H.), *Das afrikanische Gewerbe*. Leipzig, 1900.
— *Die Anfänge des Landbesitzes* ; dans *Zeitschr. f. Socialwiss.* vol. III. Berlin, 1900.
— *Die Speiseverbote*. Hamburg, 1893.
— *Urgeschichte der Kultur*. Leipzig & Wien, 1900.
SCHUYLER (E.), *Turkistan*, 2 vols. London, 1876.
Schwabenspiegel (Der), éd. par F. L. A. von Lassberg. Tübingen, 1840.
SCHWALLY (F.), *Das Leben nach dem Tode, nach den Vorstellungen des alten Israel und Judentums*. Giessen, 1892.
SCHWANER (C. A. L. M.), *Borneo*, 2 vols. Amsterdam, 1853.
SCHWARZ (W.), *Prähistorisch-anthropologische Studien*. Berlin, 1884.
SCHWEINFURTH (Georg), *Im Herzen von Afrika*, 2 vols. Leipzig, 1874. L'auteur cite d'ap. la trad. angl. qui fut le premier texte publié : *The Heart of Africa*. London, 1873. (Trad. fr. 1875.) *Cf.* la trad. fr. sur les éd. angl. et all. par Mme Loreau : *Au cœur de l'Afrique*, 2 vols. Hachette.
Science, an Illustrated Journal. Cambridge (Mass.).
SCOTT (Sir Walter), *An Essay on Chivalry* ; dans *Miscellaneous Prose Works*, vol. VI. Edinburgh, 1827.
SEAVER (James E.), *A Narrative of the Life of Mrs. Mary Jemison, Who was taken by the Indians, in the Year 1755*. Howden, 1826.
Second Helvetic Confession ; dans *Sylloge confessionum sub tempus reformandae ecclesiae*. Oxonii, 1804.
SEEBOHM (F.), *The English Village Community*. London, 1883.
— *Tribal Custom in Anglo-Saxon Law*. London, 1902.
— *The Tribal System in Wales*. London, 1895.
SEEGER (Hermann), *Ueber die Ausbildung der Lehre vom Versuch der Verbrechen in der Wissenschaft des Mittelalters*. Tübingen, 1869.
— *Der Versuch der Verbrechen nach römischem Recht*. Tübingen, 1879.
SEELEY (J. R.), *Ecce Homo*. London, 1892.
— *Natural Religion*. London & New York, 1895.

SEEMANN (B.), *Narrative of the Voyage of H. M. S. Herald during the Years* 1845-51, 2 vols. London, 1853.
— *Viti.* Cambridge, 1862.
SEGOND (Louis), *La Bible.* Genève, A. T. 1873 ; N. T. 1880.
SELDEN (J.), *De Synedriis et Praefecturis Juridicis veterum Ebraeorum.* Francofurti, 1696.
SELENKA (Emil und Leonore), *Sonnige Welten. Ostasiatische Reise-Skizzen.* Wiesbaden, 1896.
SELIGMANN (C. G.), dans *Reports of the Cambridge Anthropol. Exped. to Torres Straits,* vol. V. Cambridge, 1904.
— *Sexual Inversion among Primitive Races ;* dans *The Alienist and Neurologist,* vol. XXXIII. St-Louis, 1902.
SELL (Edward), *The Faith of Islam.* London, 1896.
SEMPER (Karl), *Die Palau-Inseln im Stillen Ocean.* Leipzig, 1873.
SENECA (L. A.), *Opera quae supersunt,* ed. Haase, 3 vols. Lipsiae, 1853-1862.
SEPP (Johannes), *Völkerbrauch bei Hochzeit, Geburt und Tod.* München, 1891.
SERPILLON (F.), *Code Criminel, ou Commentaire sur l'Ordonnance de 1670,* 2 vols. Lyon, 1784.
SERVIUS MAURUS HONORATUS, *Commentarii in Virgilium,* ed. Lion, 2 vols. Gottingae, 1826.
SETH (James), *A Study of Ethical Principles.* Edinburgh & London, 1898.
SEXTUS EMPIRICUS, *Opera Graece et Latine,* ed. Fabricius, 2 vols. Lipsiae, 1842.
SHAFTESBURHY (Antony Earl of), *Characteristicks,* 3 vols. London, 1733.
SHAKESPEARE (W.), *Works,* ed. by A. Dyce, 9 vols. London, 1864-1867.
SHAND (A. F.), *Character and the Emotions ;* dans *Mind,* new ser. vol. V. London, 1896.
— *The Sources of Tender Emotion ;* dans Stout, *The Groundwork of Psychology.* London, 1903.
SHAYAST LA-SHAYAST, trad. par West dans les *Sacred Books of the East,* vol. V. Oxford, 1880.
SHAW (Thomas), *On the Inhabitants of the Hills near Rajamahall ;* dans *Asiatick Researches,* vol. IV. Calcutta, 1795.
SHEANE (J. H. West), *Some Aspects of the Avemba Religion ;* dans *Jour. Anthr. Inst.* vol. XXXVI. London, 1906.
SHERWILL (W. S.), *Notes upon a Tour through the Rajmahal Hills ;* dans *Jour. Asiatic Soc. Bengal,* vol. XX. Calcutta, 1852.
SHOOTER (Joseph), *The Kafirs of Natal and the Zulu Country.* London, 1857.
Short Treatise upon the Propriety and Necessity of Duelling (A). Bath, 1779.
SHORTLAND (Edward), *Traditions and Superstitions of the New Zealanders.* London, 1854.
SHORTT (John), *An Account of the Hill Tribes of the Neilgherries ;* dans *Trans. Ethn. Soc.* new ser. vol. VII. London, 1869.

— *A Contribution to the Ethnology of Jeypore* ; dans *Trans. Ethn. Soc.* new ser. vol. VI. London, 1868.

— *The Hill Ranges of Southern India,* 5 parts. Madras, 1870-76.

Shway Yoe (i. e. Sir J. G. Scott), *The Burman,* 2 vols. London, 1882.

Sibree (James), *The Great African Island.* London, 1880.

Siculus Flaccus, *De conditionibus agrorum* ; dans Goesius, *Rei agrariae auctores.* Amstelodami, 1674.

Sidgwick (H.), *The Methods of Ethics.* London, 1901.

— *The Morality of Strife* ; dans *Internat. Jour. of Ethics,* vol. I. Philadelphia & London, 1891.

Sidonius (C. Sollius Apollinaris), *Epistulae,* ed. Mohr. Lipsiae, 1895.

Siebold (H. von), *Ethnologische Studien über die Aino auf der Insel Yesso.* Berlin, 1881.

Sierochewiki. Voir Sumner.

Simancas (Jacobus), *De catholicis institutionibus liber.* Romae, 1575.

Simcox (E. J.), *Primitive Civilizations,* 2 vols. London, 1894.

Simmel (Georg), *Einleitung in die Moralwissenschaft,* 2 vols. Berlin, 1892-93.

— *Die Verwandtenehe* ; dans la *Vossische Zeitung,* 3 et 10 juin 1894. Berlin.

Simonde de Sismondi (J. C. L.), *Histoire des républiques italiennes du moyen âge,* 16 vols. Paris, 1826.

Simons (F. A. A.), *An Exploration of the Goajira Peninsula, U. S. of Colombia* ; dans *Proceed. Roy. Geog. Soc.* new ser. vol. VII. London, 1885.

Simson (Alfred), *Travels in the Wilds of Ecuador.* London, 1886.

Skeat (W. W.), *Malay Magic.* London, 1900.

— and Blagden (Ch. O.), *Pagan Races of the Malay Peninsula,* 2 vols. London, 1906.

Skene (W. F.), *Celtic Scotland,* 3 vols. Edinburgh, 1876-80.

Skertchly (J. A.), *Dahomey as it is.* London, 1874.

Sleeman (Sir W. H.), *Rambles and Recollections of an Indian Official,* 2 vols. London, 1844.

Smaragdus, *Via Regia* ; dans d'Achery, *Spicilegium,* vol. I. Parisiis, 1723.

Smeaton (D. Mackenzie), *The Loyal Karens of Burma.* London, 1887.

Smellie (William), *The Philosophy of Natural History,* 2 vols. Edinburgh, 1790-99.

Smith (Adam), *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations.* Edinburgh, 1863.

— *The Theory of Moral Sentiments.* London, 1887.

Smith (Arthur H.), *Chinese Characteristics.* London, 1895.

— *The Proverbs and Common Sayings of the Chinese.* Shanghai, 1888.

Smith (E. R.), *The Araucanians.* New York, 1855.

Smith (Erminnie A.), *Myths of the Iroquois* ; dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* vol. II. Washington, 1883.

Smith (George), *The Chaldean Account of Genesis,* 1875. L'auteur cite cet ouvrage d'ap. sa trad. all. par H. Delitzsch, éd. par F. Delitzsch : *Chaldäische Genesis.* Leipzig, 1876 ; et il se réfère aussi à sa rééd. angl. par Sayce : *The Ch. A. of G.* London, 1880.

Smith (Gerrit), *Letter to Rev. James Smylie, of the State of Mississippi.* New York, 1837.

Smith (Goldwin), *Lectures and Essays.* Toronto, 1881.

Smith (R. Bosworth), *Mohammed and Mohammedanism.* London, 1889.

Smith (S. Percy), *Futuna ;* dans *Jour. Polynesian Soc.* vol. I. Wellington, 1892.

— *Uea ;* dans *Jour. Polynesian Soc.* vol. I. Wellington, 1892.

Smith (Sir Thomas), *The Common-wealth of England.* London, 1635.

Smith (W. Robertson), *Kinship and Marriage in Early Arabia,* ed. by S. A. Cook. London, 1903.

— *Lectures on the Religion of the Semites.* London, 1894.

— *Sacrifice* ; dans *Encyclopaedia Britannica,* vol. XXI. Edinburgh, 1886.

Smithsonian Institution, Annual Reports of the Board of Regents. Washington.

Smyth (R. Brough), *The Aborigines of Victoria,* 2 vols. London, 1878.

Snorri Sturluson, *Edda,* éd. par Jonsson. Kaupmannahöfn, 1875.

— *Heimskringla. Noregs Konunga Sögur,* éd. par F. Jonsson, 4 vols. Köbenhavn, 1893-1901.

Snow (W. Parker), *Remarks on the Wild Tribes of Tierra del Fuego ;* dans *Trans. Ethn. Soc. London,* new ser. vol. I. London, 1861.

— *A Two Years' Cruise off Tierra del Fuego,* 2 vols. London, 1857.

Sociological Papers, published for the Sociological Society. London.

Socrates, *Historia ecclesiatica ;* dans Migne, *Patrologiae cursus,* Ser. Graeca, vol LXVII. Parisiis, 1859.

Soderblom (Nathan), *Gudstrons uppkomst.* Stockholm, 1914.

Sohm (Rudolph), *The Institutes.* Transl. Oxford, 1907.

Solinus, *Collectanea rerum memorabilium,* éd. Mommsen. Berlin, 1864.

Sommerville (B. T.), *Ethnographical Notes in New Georgia ;* dans *Jour. Anthr. Inst.* vol. XXVI. London, 1897.

Sophocles, *Tragœdiae et Fragmenta,* ed. Ahrens. Parisiis, 1842. L'auteur emploie aussi la trad. angl. par Jebb : *The Plays and Fragments,* 7 vols. Cambridge, 1883-96. (Tr. fr. éd. Budé).

Soppitt (C. A.), *A Short Account of the Kuki-Lushai Tribes on the North-East Frontier.* Shillong, 1887.

Soto (Dominicus), *De justitia et jure.* Lugduni, 1582.

South American Missionary Magazine (The). London.

Southey (R.), *History of Brazil,* 3 vols. London, 1810-19.

Sozomenus (Hermias), *Historia ecclesiastica ;* dans Migne, *Patrologiae cursus,* Ser. Graeca, vol. LXVII. Parisiis, 1859.

Spangenberg, *Ueber das Verbrechen der Abtreibung der Leibesfrucht ;* dans *Neues Archiv des Criminalrechts,* vol. II. Halle, 1818.

— *Ueber das Verbrechen des Kindermords und der Aussetzung der Kinder,* ibid. vol. III. Halle, 1819-20.

Sparrman (A.), *A Voyage to the Cape of Good Hope,* trad. angl. en 2 vols. (London, 1785) de la relation du botaniste et voyageur suédois qui accompagna Cook autour du monde, puis, de re-

tour au Cap, y fit une exploration dans l'intérieur. *Cf.* la trad. fr. par Le Tourneur : *Voyage au Cap de Bonne-Espérance, au cercle polaire austral et autour du monde, ainsi que dans le pays des Hottentots et des Cafres.* Paris, 1787.

SPARTIANUS (Aelius), *Vita Hadriani*, éd. par Centerwall ; dans *Upsala Universitets Arsskrift*, 1870. Upsala, 1869.

Speculum Saxonum ; dans Goldast, *Collectio consuetudinum et legum imperialium.* Francofordiae ad Moenum, 1613.

SPENCER (Baldwin) and GILLEN (F. J.), *The Native Tribes of Central Australia.* London, 1899.

— *The Northern Tribes of Central Australia.* London, 1904.

SPENCER (Herbert), *Descriptive Sociology*, 8 vols. London, 1873-81.

— *The Principles of Ethics*, 2 vols. London, 1892-93.

— *The Principles of Psychology*, 2 vols. London, 1890. *Cf.* la trad. fr. de la 1e éd. par Ribot et Espinas, 2 vols. Paris, 1874-75.

— *The Principles of Sociology*, 3 vols. London, 1879-96.

SPIEGEL (F.), *Erânische Alterthumskunde*, 3 vols. London, 1871-78.

SPIETH (Jakob), *Die Ewe-Stämme.* Berlin, 1906.

SPINOZA (B. de), *Opera philosophica omnia*, éd. Gfrœrer. Stuttgardiae, 1830.

SPIX (J. B. von) und MARTIUS (C. F. Ph. von), *Reise in Brasilien*, 3 vols. München, 1823-31. L'auteur emploie aussi la trad. angl. de cet ouvrage en 2 vols. London, 1824.

SPROAT (G. M.), *Scenes and Studies of Savage Life.* London, 1868.

SQUIER (E. G.), *Nicaragua*, 2 vols. London, 1852.

— *Observations on the Archaeology and Ethnology of Nicaragua ;* dans *Trans. American Ethn. Soc.* vol. III. New York, 1853.

STAUDLIN (C. F.), *Geschichte der Vorstellungen und Lehren vom Selbstmorde.* Göttingen, 1824.

STANLEY (A. P.), *Christian Institutions.* London, 1884.

STANLEY (Hiram M.), *Studies in the Evolutionary Psychology of Feeling.* London, 1895.

STARBUCK (E. D.), *The Psychology of Religion.* London, 1899.

STARCKE (C. N.), *La famille dans les différentes sociétés.* Paris, 1899.

State Trials, Cobbett's Complete Collection of, continued by T. B. and T. J. Howell, 33 vols. London, 1809-26.

Statutes of the United Kingdom of Great Britain and Ireland, 100 vols. Cambridge, London, 1762-1869.

STAUNTON (Sir G. Thomas), *An Inquiry into the Proper Mode of rendering the Word « God » in translating the Sacred Scriptures into the Chinese Language.* London, 1849.

STAVORINUS (J. S.), *Reize over de Kaap de Goede Hoop naar Batavia, Bantam,* etc., *1768-71.* Leyden, 1793. L'auteur cite d'ap. la trad. angl. : *Voyages to the East Indies*, 3 vols. London, 1798. *Cf.* la trad. fr. par Jansen : *Voyages par le Cap de Bonne Espérance à Batavia, Bantam, Samarang, Macassar, Amboine, Surate et au Bengale*, 3 vols. Paris, 1798-99.

STEINEN (Karl von den), *Durch Central-Brasilien.* Leipzig, 1886.

— *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens.* Berlin, 1894.

STEINMETZ (S. R.), *Continuität oder Lohn und Strafe im Jenseits der Wilden ;* dans *Archiv f. Anthrop.*, vol. XXIV. Braunschweig, 1897.

— *Endokannibalismus* (réimpr. des *Mittheilungen der Anthrop. Ges. in Wien*, vol. XXVI). Wien, 1896.
— *Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe*, 2 vols. Leiden & Leipzig, 1894.
— *Die neueren Forschungen zur Geschichte der menschlichen Familie* ; dans *Zeitschr. f. Socialwiss.* vol. II. Berlin, 1898.
— *Rechtsverhältnisse von eingeborenen Völkern in Afrika und Ozeanien*. Berlin, 1903.
— *Das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern bei den Naturvölkern* ; dans *Zeitschr. f. Socialwiss.* vol I. Berlin, 1898.
— *Gli antichi scongiuri giuridici contro i creditori* ; dans *Rivista ital. di sociologia*, vol. II. Roma, 1898.
— *Suicide among Primitive Peoples* ; dans *The American Anthropologist*, vol. VII. Washington, 1894.
STELLER (E.), *De Sangi-Archipel*. Amsterdam, 1866.
STELLER (G. W.), *Beschreibung von dem Lande Kamtschatka*. Frankfurt & Leipzig, 1774.
STEMANN (Chr. L. E.), *Den danske Retshistorie indtil Christian V' s Lov*. Kjöbenhavn, 1871.
STENGEL (Paul), *Die griechischen Kultusaltertümer*. München, 1898.
STEPHEN (A. M.), *The Navajo* ; dans *The American Anthropologist*, vol. VI. Washington, 1893.
STEPHEN (H. J.), *New Commentaries on the Laws of England*, 4 vols. London, 1903.
STEPHEN (James), *The Slavery of the British West India Colonies delineated*, 2 vols. London, 1824-30.
STEPHEN (James Fitzjames), *A Digest of the Criminal Law*. London, 1894.
— *A History of the Criminal Law of England*, 3 vols. London, 1883.
— *Horae Sabbaticae*, 3 vols. London, 1891-92.
— *Liberty, Equality, Fraternity*. London, 1873.
STEPHEN (Leslie), *The Science of Ethics*. London, 1882.
STEPHENS (Edward), *The Aborigines of Australia* ; dans *Jour. and Proceed. Roy. Soc. N. S. Wales*. vol. XXIII. Sydney & London, 1889.
STEVENSON (Matilda C.), *A Chapter of Zuni Mythology* ; dans *Memoirs of the Internat. Congress of Anthropology*. Chicago, 1894.
— *The Sia* ; dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* vol. XI. Washington, 1894.
STEWART (David), *Sketches of the Character, Institutions, and Customs of the Highlanders of Scotland*. Inverness, etc., 1885.
STEWART (Dugald), *The Philosophy of the Active and Moral Powers of Man*, 2 vols. Edinburgh, 1828.
STEWART (R.), *Notes on Northern Cachar* ; dans *Jour. Asiatic Soc. Bengal*, vol. XXIV. Calcutta, 1855.
STIRLING (E. C.), *Anthropology* ; dans *Report on the Work of the Horn Scientific Expedition to Central Australia*, 4[e] p. London & Melbourne, 1896.
STOBAEUS (Joannes), *Florilegium*, ed. Gaisford, 4 vols. Oxonii, 1846.
STOKES (J. Lort), *Discoveries in Australia*, 2 vols. London, 1846.
STOKES (W.), *All War inconsistent with the Christian Religion*. London, 1855.

STOLL (Otto), *Die Ethnologie der Indianerstämme von Guatemala.* Leiden, 1889.

STONE (O. C.), *A Few Months in New Guinea.* London, 1880.

STORCH (Henri), *Cours d'économie politique,* 6 vols. St. Pétersbourg, 1815.

STORR (F.), *Duel* ; dans *Encyclopaedia Britannica,* vol. VII. Edinburgh, 1877.

STOUT (G. F.), *The Groundwork of Psychology.* London, 1903.

STRABO, *Geographica.* Parisiis, 1853.

STRACHEY (William), *The Historie of Travaile into Virginia Britannia,* ed. by R. H. Major. London, 1849.

STRACK (H. L.), *Der Blutaberglaube in der Menschheit.* München, 1892.

Strafgesetzbuch für das Deutsche Reich (Das), Leipzig, 1876.

STRAUSS (D. F.), *Der alte und der neue Glaube.* Leipzig, 1872.

STRAUSZ (Adolf), *Die Bulgaren.* Leipzig, 1898.

STRICKER (W.), *Ethnographische Notizen über den Kindermord und die künstliche Fruchtabtreibung* ; dans *Archiv f. Anthrop.* vol. V. Braunschweig, 1872.

STRICKLAND (Samuel), *Twenty-seven Years in Canada West,* 2 vols. London, 1853.

STROUD (G. M.), *A Sketch of the Laws relating to Slavery in the Several States of the United States of America.* Philadelphia, 1856.

STRUTT (Joseph), *A Complete View of the Manners, Customs, Arms,* etc. *of the Inhabitants of England,* 3 vols. London, 1775-76.

STRUVE (B. von), *Die Samojeden im Norden von Sibirien* ; dans *Das Ausland,* vol. LIII. Stuttgart, 1880.

STRZELECKI (P. E. de), *Physical Description of New South Wales and Van Diemen's Land.* London, 1845.

STUHLMANN (Franz), *Mit Emin Pascha ins Herz von Afrika.* Berlin, 1894.

STURT (Charles), *Narrative of an Expedition into Central Australia,* 2 vols. London, 1849.

SUAREZ DE PAZ (Gonçalo), *Praxis eccelesiastica et secularis.* Salamanticae, 1583.

SUETONIUS (T. C.), *De vita Caesorum,* éd. Roth. Lipsiae, 1886.

SUGENHEIM (S.), *Geschichte der Aufhebung der Leibeigenschaft und Hörigkeit in Europa.* St. Petersburg, 1861.

SULLY (James), *Studies of Childhood.* London, 1895.

SUMNER (W. G.), *The Yakuts,* trad. du russe de Sierochevski ; dans *Jour. Anthr. Inst.* vol. XXXI. London, 1901. *Cf.* Sierocheviski *Iakouti* (orig. russe). St. Pétersbourg, 1896.

Suomi. Helsingfors.

SUTHERLAND (Alex.), *The Origin and Growth of the Moral Instinct,* 2 vols. London, 1898.

SWAN (James G.), *The Northwest Coast ; or, Three Years' Residence in Washington Teritory.* New York, 1857.

SWETTENHAM (F. A.), *Malay Sketches.* London & New York, 1895.

SWIFT (J.), *Works,* with notes by Sir W. Scott, 19 vols. Edinburgh, 1824.

Tâ Hsio ; dans Legge, *The Chinese Classics*, vol. I. Oxford, 1893.
Ta Tsing Leu Lee, trans. by Sir G. Th. Staunton. London, 1810.
Tacitus, *Opera omnia*, 11 vols. Londini, 1821.
Tallqvist (K. L.), *Die assyrische Beschwörungsserie maqlû* ; dans *Acta Soc. Scientiarum Fennicae*, vol. XX. Helsingfors, 1895.
Talmud de Jérusalem (Le), trad. fr. par M. Schwab, 11 vols. Paris, 1871-89.
Tâo Teh King (The), trad. par Legge dans les *Sacred Books of the East*, vol. XXXIX. Oxford, 1891. *Cf.* la tr. fr. de Stanislas Julien, Paris, 1842 : *Tao-te-King, le livre de la Voie et de la Vertu...* par Lao Tseu.
Taplin (George), *The Folklore, Manners, Customs, and Languages of the South Australian Aborigines*. Adelaide, 1879.
— *The Narrinyeri* ; dans Woods, *Native Tribes of South Australia*. Adelaide, 1879.
Taprobanian (The). Bombay.
Tasmanian Journal of Natural Science, etc. Hobart Town.
Taylor (Jeremy), *The Whole Works of*, ed. by R. Heber, 15 vols. London, 1822.
Taylor (R.), *Te Ika a Maui ; or, New Zealand and its Inhabitants*. London, 1870.
Tedeschi (P.), *La schiavitù*. Piacenza, 1882.
Teit (James), *The Thompson Indians of British Columbia* ; dans *Memoirs of the American Museum of Natural History*, vol. II., *Anthropology*, vol. I. New York, 1900.
Tennent (Sir J. Emerson), *Ceylon*, 2 vols. London, 1860.
Terme (J. F.) et Montfalcon (J. B.), *Histoire des enfants trouvés*. Paris, 1840.
Tertullien, *Opera omnia*, 3 vols. (Migne, *Patrologiae cursus*, vol. I-III). Parisiis, 1844.
Tettau (W. J. A. von), Temme (J. D. H.), *Die Volkssagen Ostpreussens, Litthauens und Westpreussens*. Berlin, 1837.
Texte (J.), *Jean-Jacques Rousseau et les origines du cosmopolitisme littéraire*. Paris, 1895. L'auteur cite d'ap. la trad. angl. *J. J. R. and the Cosmopolitan Spirit*, etc. London, 1899.
Thâi-Shang (The), trad. par Legge, dans les *Sacred Books of the East*, vol. XL. Oxford, 1891. *Cf.* la trad. fr. de Stanilas Julien, Paris, 1835 : *Thaï chang kan ing pien, le livre des Récompenses et des Peines*, etc.
Theal (G. M. M' Call), *History of the Boers in South Africa*. London, 1887.
Theognis, *Studies in, together with a Text of the Poems*, by E. Harrison. Cambridge, 1902.
Theologische Quartalschrift. Tübingen.
Thérou (L'abbé), *Le christianisme et l'esclavage*. Paris, 1841.
Thesleff (A.), *Zigenarlif i Finland* ; dans *Nya Pressen*, 1897, n° 331 B. Helsingfors.
Thiers (A.), *De la propriété*. Paris, 1848.
Thomas (N. W.), *Baiame and the Bell-bird* ; dans *Man*, 1905. London.
— *Kinship Organisations and Group Marriage in Australia*. Cambridge, 1906.

— *Religious Ideas of the Arunta* ; dans *Folk-Lore*, vol. XVI. London, 1905.

THOMAS D'AQUIN (Saint), *Summa theologica*, 4 vols. (Migne, *Patrologiae cursus*, Ser. Secunda, vol. I-IV). Parisiis, 1845-46.

THOMASSIN (Louis), *Dictionnaire de discipline ecclésiastique*, éd. par Bourassé, 2 vols. Paris, 1856.

THOMS (W. J.), *Anecdotes and Traditions, Illustrative of Early English History and Literature*. London, 1839.

THOMSON (A. S.), *The Story of New Zealand*, 2 vols. London, 1859.

THOMSON (Basil C.), *Savage Island*. London, 1902.

THOMSON (J. P.), *British New Guinea*. London, 1892.

THOMSON (Joseph), *Through Masai Land*. London, 1887. *Cf.* la trad. fr. *Au pays des Massaï*, Hachette.

THON (August), *Rechtsnorm und subjectives Recht*. Weimar, 1878.

THONISSEN (J. J.), *Le droit pénal de la république athénienne*. Bruxelles & Paris, 1875.

THORPE (Benjamin), *Northern Mythology*, 3 vols. London, 1851.

Three Early Assize Rolls for the County of Northumberland, saec. XIII. (*The Publications of the Surtees Society*, vol. LXXXVIII). Durham, 1891.

THRELKELD (L. E.), *An Australian Language as spoken by the Awabakal*. Sydney, 1892.

THRUPP (John), *The Anglo-Saxon Home*. London, 1862.

THUCYDIDES, *Historia Belli Peloponnesiaci*. Parisiis, 1840.

THUNBERG (Ch. P.), *Resa uti Europa, Africa, Asia*, 4 vols. Upsala, 1788-1793. L'auteur cite d'ap. la trad. angl. : *Travels in Europe*, etc. 4 vols. London, 1795.

THURSTON (Edgar), *Anthropology of the Todas and Kotas of the Nilgiri Hills* ; dans le *Bulletin* du Museum du Gouv. de Madras, vol. I. Madras, 1896.

— *The Badagas of the Nilgiris, ibid.* vol. II. Madras, 1897.

TICKELL, *Memoir on the Hodésum* ; dans *Jour. Asiatic Soc. Bengal*, vol. IX. Calcutta, 1840.

TIELE (C. P.), *Geschiedenis van den godsdienst*, etc. Amsterdam, 1876 ; éd. revis. 1892-96. L'auteur cite d'ap. la trad. angl. : *Elements of the Science of Religion*, 2 vols. London, 1897-99. *Cf.* la tr. fr. par Vernes, *Manuel de l'histoire des religions*, 2ᵉ éd. 1885.

— *Vergelijkende geschiedenis der Egyptische en Mesopotamische godsdiensten*. Amsterdam, 1869-72. L'auteur cite d'ap. la trad. angl. : *History of the Egyptian Religion*. London, 1882. *Cf.* la trad. fr. *Histoire complète des anciennes religions de l'Egypte et des peuples sémitiques*, 1880, etc.

— *Max Müller und Fritz Schultze über ein Problem der Religionswissenschaft*, trad. all. d'un art. hollandais. Leipzig, 1871.

TISSOT (J.), *Le droit pénal étudié dans ses principes*, 2 vols. Paris. 1860.

TITE LIVE. Voir Livius.

TONNIES (F.), *Philosophical Terminology* ; dans *Mind*, new ser. vol. VIII. London, 1899.

TOPLADY (A. M.), *The Works of*. London, 1853.

TORDAY (E.) and JOYCE (T. A.), *Notes on the Ethnography of the Ba-Mbala,* dans *Jour. Anthr. Inst.* vol. XXXV (London, 1905) ; *of the Ba-Huana, ibid.* vol. XXXVI (London, 1906) ; *of the Ba-Yaka, ibid.* vol. XXXVI (London, 1906).

TORQUEMADA (Juan de), *Veinte y un libros rituales y Monarchia Indiana,* 3 vols. Madrid, 1723.

TOUT (Ch. Hill), *Report on the Ethnology of the Siciatl of British Columbia,* dans *Jour. Anthr. Inst.* vol. XXXIV (London, 1904) ; *of the Stlatlumh of Br. Col., ibid.* vol. XXXV (London, 1905).

TOY (C. H.), *Judaism and Christianity.* London, 1890.

Transactions and Proceedings of the New Zealand Institute. Wellington.

Transactions of the American Ethnological Society. New York.

— *of the Asiatic Society of Japan.* Yokohama.

— *of the China Branch of the Royal Asiatic Society.* Hongkong.

— *of the Ethnological Society of London.* New Series. London.

— *of the Royal Society of Edinburgh.*

— *of the Royal Society of South Australia.* Adelaide.

TRAVERS (W. T. L.), *On the Life and Times of Te Rauparaha* ; dans *Trans. and Proceed. New Zealand Inst.,* 1872. vol. V. Wellington, 1873.

TREGEAR (E.), *Easter Island* ; dans *Jour. Polynesian Soc.,* vol. I. Wellington, 1892.

— *The Maori-Polynesian Dictionary.* Wellington, 1891.

— *Niue* ; dans *Jour. Polynesian Soc.,* vol. II. Wellington, 1893.

TRISTRAM (H. B.), *The Great Sahara.* London, 1860.

TROLLOPE (Anthony), *South Africa,* 2 vols. London, 1878.

TROMP (S. W.), *Uit de Salasila van Koetei* ; dans *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde van Nederlandsch- Indië,* vol. XXXVII (ser. V. vol. III). 's-Gravenhage, 1888.

TRUMAN (B. C.), *The Field of Honor.* London, 1884.

TRUMBULL (H. Clay), *The Blood Covenant.* Philadelphia, 1893.

— *The Threshold Covenant.* New York, 1896.

TRUMMER (C.), *Vorträge über Tortur, Hexenverfolgungen,* etc., *in der Hamburgischen Rechtsgeschichte,* 3 vols. Hamburg, 1844-49.

TSCHUDI (J. J. von), *Reisen durch Südamerika,* 5 vols. Leipzig, 1866-69.

TUCKER (Abraham), *The Light of Nature pursued,* 2 vols. London, 1840.

TUCKEY (J. K.), *Narrative of an Expedition to explore the River Zaire.* London, 1818.

TUKE (D. H.), *Chapters in the History of the Insane in the British Isles.* London, 1882.

— *A Dictionary of Psychological Medicine,* 2 vols. London, 1892.

TURNBULL (John), *A Voyage round the World, in the Years 1800-1804.* London, 1813.

TURNER (George), *Nineteen Years in Polynesia.* London, 1861.

— *Samoa.* London, 1884.

TURNER (James), *Pallas Armata.* London, 1683.

TURNER (L. M.), *Ethnology of the Ungava District, Hudson Bay Territory* ; dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* vol. XI. Washington, 1894.

TURNER (Sharon), *The History of England,* 12 vols. London, 1839.

TUTUILA, *The Line Islanders* ; dans *Jour. Polynesian Soc.* vol. I. Wellington, 1892.
TWELLS (Leonard) and others, *The Lives of Dr. E. Pocock*, etc., 2 vols. London, 1816.
TWISS (Sir Travers), *The Law of Nations*. Oxford & London, 1875.
TYLER (Josiah), *Forty Years among the Zulus*. Boston & Chicago [1891].
TYLOR (Sir E. B.), *Anthropology*. London, 1895.
— *On the Limits of Savage Religion* ; dans *Jour. Anthr. Inst.* vol. XXI. London, 1892.
— *On a Method of investigating the Development of Institutions* ; dans *Jour. Anthr. Inst.*, vol. XVIII. London, 1889.
— *Primitive Culture*, 2 vols. London, 1903.
— *Primitive Society* ; dans *The Contemporary Review*, vol. XXI-XXII. London, 1873.
— *Remarks on Totemism* ; dans *Jour. Anthr. Inst.* vol. XXVIII. London, 1899.
— *Researches into the Early History of Mankind*. London, 1878.
— *Salutations* ; dans *Encyclopaedia Britannica*, vol. XXI. London, 1886.

UHLHORN (G.), *Die christliche Liebesthätigkeit*, 3 vols. Stuttgart, 1882-1890.
UNGER (F. W.), *Der gerichtliche Zwischenkampf bei den germanischen Völkern* ; dans *Göttinger Studien*, 1847, 2e Abt. Göttingen.
URQUHART (D.), *The Spirit of the East*, 2 vols. London, 1838.
USENER (H.), *Götternamen*. Bonn, 1896.
UTIESENOVIC (O. M.), *Die Hauskommunionen der Südslaven*. Wien, 1859.

VALERIUS MAXIMUS, *Factorum dictorumque memorabilium libri novem*, 3 vols. Londini, 1823.
VALIKHANOF et autres, *The Russians in Central Asia*, trad. angl. du russe par J. et R. Michell. London, 1865.
VALLON (Ch.) et MARIE (A.), « *Des psychoses religieuses* » ; dans *Archives de neurologie*, sér. II, vol. III. Paris, 1897.
VALROGER (L. de), *Les Celtes*. Paris, 1879.
VAMBÉRY (H.), *Der Islam im neunzehnten Jahrhundert*. Leipzig, 1875.
— *Reise in Mittelasien*. Leipzig, 1865. L'auteur cite d'après la version anglaise : *Travels in Central Asia*, parue à Londres en 1864 ; l'adaptation française, par Forgues, s'intitule : *Voyage d'un faux derviche*.
— *Das Türkenvolk*. Leipzig, 1885.
VANGEROW (K. A. von), *Lehrbuch der Pandekten*, 3 vols. Marburg & Leipzig, 1876.
VARRO (M. Terentius), *De lingua latina*, éd. par Nisard. Paris, 1850.
Vasishtha, trad. par Bühler dans les *Sacred Books of the East*, vol. XIV. Oxford, 1882.
VATTEL (E. de), *Le droit des gens*, 2 vols. Neuchatel, 1777.
VELTEN (C.), *Sitten und Gebräuche der Suaheli*. Göttingen, 1903.
Vendîdâd (The), trad. par J. Darmesteter dans les *Sacred Books of the East*, vol. IV. Oxford, 1895.

Venedotian Code (The) ; dans *Ancient Laws and Institutes of Wales.* London, 1841.

Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte. Berlin.

Vierkandt (A.), *Naturvölker und Kulturvölker.* Leipzig, 1896.

Vigfusson (Gudbrand) and Powell (F. York), *Corpus Poeticum Boreale,* 2 vols. Oxford, 1883.

Vignioli (Tito), *Myth and Science.* London, 1882.

Villemain (A. F.), *Cours de littérature française. Littérature du moyen âge,* 2 vols. Paris, 1830.

Villot (E.), *Mœurs, coutumes et institutions des indigènes de l'Algérie.* Alger, 1888.

Vincentius Bellovacensis, *Speculum naturale.* Venitijs, 1494.

Vinnius (A.), *In quatuor libros institutionum imperialium commentarius.* Lugduni, 1747.

Vinogradoff (Paul), *Villainage in England.* Oxford, 1892.

Virgilius Maro (P.), *Opera omnia,* 10 vols. Londini, 1819.

Vischer (Wilhelm), *Kleine Schriften,* 2 vols. Leipzig, 1877-78.

Vishnu, *The Institutes of.* Voir *Institutes of Vishnu (The).*

Vishnu Purana (The), trans. by H. H. Wilson. London, 1840.

Volkens (Georg), *Der Kilimandscharo.* Berlin, 1897.

Volney (C. F. de Chassebœuf, comte de), *Voyage en Egypte et en Syrie.* Paris, 1787. L'auteur cite d'après la trad. angl. en 2 vols. : *Travels through Syria and Egypt.* London, 1788.

Voltaire (F. M. Arouet de), *Œuvres complètes,* 70 vols. *S. l.,* 1785-89 (éd. citée dans le t. I du présent ouvrage).

— *Œuvres complètes,* 13 vols. Paris, 1836-38 (éd. citée dans le t. II).

Vos (H.), *Die Verbreitung der Anthropophagie auf dem asiatischen Festlande, dans Internat. Archiv f. Ethnog.* vol. III. Leiden, 1890.

Vossische Zeitung. Berlin.

Wachsmuth (Wilhelm), *Hellenische Alterthumskunde,* 2 vols. Halle, 1846.

Waddell (L. A.), *The Buddhism of Tibet.* London, 1895.

Wachter (C. G. von), *Beiträge zur Deutschen Geschichte.* Tübingen, 1845.

Waitz (Theodor), *Anthropologie der Naturvölker,* 6 vols (B. V, 2e Abt., u. VI v. G. Gerland). Leipzig, 1859-72. L'auteur cite en outre, d'après la trad. angl. (London, 1863) : *Introduction to Anthropology.*

Wall (W.), *The History of Infant-Baptism,* 2 vols. Oxford, 1862.

Wallace (A. Russel), *The Malay Archipelago.* London, 1890.

— *Travels on the Amazon and Rio Negro.* London, 1853.

Wallace (D. Mackenzie), *Russia,* 2 vols. London, 1877.

Wallin (G. A.), *Första Resa fran Cairo till Arabiska öknen 1845.* Helsingfors, 1853.

— *Notes taken during a Journey through Part of Northern Arabia, in 1848* (réimpr. du *Jour. Roy. Geog. Soc.* vol. XX). London, 1850-51.

— *Reseanteckningar fran Orienten aren 1843-49*, éd. par Elmgren, 4 vols. Helsingfors, 1864-66.
WALLON (H.), *Histoire de l'esclavage dans l'antiquité*, 3 vols. Paris, 1879.
WALTER (Ferdinand), *Das alte Wales*. Bonn, 1859.
— *Geschichte des Römischen Rechts bis auf Justinian*, 2 vols. Bonn, 1860-61.
WARD (Herbert), *Five Years with the Congo Cannibals*. London, 1890.
WARD (Robert), *An Enquiry into the Foundation and History of the Law of Nations in Europe, from the Time of the Greeks and Romans, to the Age of Grotius*, 2 vols. London, 1795.
WARD (W.), *A View of the History, Literature, and Religion of the Hindoos*, 4 vols. London, 1817-20.
WARDLAW (R.), *Four Sermons*. Glasgow, 1830.
WARONEN (Matti), *Vainajainpalvelus muinaisilla suomalaisilla*. Helsingissä, 1895.
WASSERSCHLEBEN (F. W. H.), *Die Bussordnungen der abendländischen Kirche*. Halle, 1851.
WATERLAND (D.), *Sermon on Self-Love* ; dans *The English Preacher*, vol. I. London, 1773.
WATSON (J. Selby), *The Reasoning Power in Animals*. London, 1867.
WAYLAND (Francis), *The Elements of Moral Science*. London, 1863.
WEBER (A.), *Indische Streifen*, 3 vols. Berlin & Leipzig, 1868-79.
— *Eine Legende des Çatapatha-Brâhmana über die strafende Vergeltung nach dem Tode* ; dans *Zeitschr. der Deutschen Morgenländischen Ges.* vol. IX. Leipzig, 1855.
WEBER (E. von), *Vier Jahre in Afrika*, 2 vols. Leipzig, 1878.
WEBSTER (Hutton), *Rest Days*. New York, 1916.
WEDDELL (James), *A Voyage towards the South Pole*. London, 1825.
WEGENER (H.), *Geschichte der christlichen Kirche auf dem Gesellschafts-Archipel*. Berlin, 1844.
WEINHOLD (Karl), *Altnordisches Leben*. Berlin, 1856.
— *Die deutschen Frauen in dem Mittelalter*, 2 vols. Wien, 1882.
WELCKER (F. G.), *Griechische Götterlehre*, 3 vols. Göttingen, 1857.
— *Kleine Schriften*, 3 vols. Bonn, 1844-50.
WELLHAUSEN (J.), *Prolegomena zur Geschichte Israels*. Berlin, 1882. L'auteur cite d'ap. la trad. angl., éd. London, 1885.
— *Reste des arabischen Heidentums*. Berlin, 1897.
WELLING (J. C.), *The Law of Torture* ; dans *The American Anthropologist*, vol. V. Washington, 1892.
Welsh Laws ; dans *Ancient Laws and Institutes of Wales*. London, 1841.
WESTCOTT (B. F.), *Essays in the History of Religious Thought in the West*. London, 1891.
WESTCOTT (W. W.), *Suicide*. London, 1885.
WESTERMARCK (Edward), *L'âr, or the Transference of Conditional Curses in Morocco* ; dans *Anthropological Essays presented to E. B. Tylor*. London, 1907.
— *The History of Human Marriage*, 3 vols. London, 1921.
— *The Magic Origin of Moorish Designs* ; dans *Jour. Anthr. Inst.* vol. XXXIV. London, 1904.
— « Méthode pour la recherche des institutions préhistoriques, à propos d'un ouvrage du prof. Kohler » ; dans la *Revue internationale de sociologie*, vol. V. Paris, 1897.

— *Ceremonies and Beliefs connected with Agriculture, certain Dates of the Solar Year, and the Weather in Morocco.* Helsingfors, 1913.
— *Marriage Ceremonies in Morocco.* London, 1913.
— *The Moorish Conception of Holiness (Baraka).* Helsingfors, 1916.
— *The Popular Ritual of the Great Feast in Morocco.* London, 1911.
— *Midsummer Customs in Morocco* ; dans *Folk-Lore,* vol. XVI. London, 1905.
— *The Nature of the Arab Ginn. Illustr. by the present Beliefs of the People of Morocco* ; dans *Jour. Anthr. Inst.* vol. XXIX. London, 1900.
— *Normative und psychologische Ethik* ; dans *Bericht über den III. Internat. Congress f. Psychologie in München.* München, 1897.
— *The Position of Woman in Early Civilisation* ; dans *Sociological Papers,* vol. I, 1904. London, 1905.
— *Sul culto dei santi nel Marocco* ; dans *Actes du douzième Congrès International des Orientalistes.* Rome, 1899, vol. III. Florence, 1902.
Westgöta-Lagen, éd. par Collin et Schlyter. (*Corpus Juris Sueo-Gotorum Antiqui,* vol. I). Stockholm, 1827.
Wheaton (Henry), *Elements of International Law.* London, 1889.
Wheeler (G. C.), *The Tribe and Intertribal Relations in Australia.* London, 1910.
Wheeler (J. D.), *A Practical Treatise on the Law of Slavery.* New York & New Orléans, 1837.
Wheeler (J. Talboys), *The History of India,* 4 vols. London, 1867-74.
Wherry (E. M.), *A Comprehensive Commentary on the Qurân,* 4 vols. London, 1882-86.
Whewell (William), *The Elements of Morality.* Cambridge, 1864.
Whitney (W. D.), *On the Main Results of the later Vedic Researches in Germany* ; dans *Jour. Amer. Oriental Soc.* vol. III. New York, 1853.
Wichmann (Yrjö), *Tietoja Votjaakkien mytologiiasta* ; dans *Suomi,* ser. III. vol. VI. Helsingissä, 1893.
Wied-Neuwied (Maximilian Prinz zu), *Reise nach Brasilien in den Jahren* 1815-1817, 2 vols. Frankfurt a. M., 1820-21.
— *Reise durch Nordamerika,* 2 vols. Koblenz, 1838-41. L'auteur cite cet ouvrage d'après la trad. angl. : *Travels in the Interior of N. A.* London, 1843.
Wiedemann (Alfred), *The Ancient Egyptian Doctrine of the Immortality of the Soul.* London, 1895. (Le texte anglais cité par l'auteur est le premier paru).
— *Herodots zweites Buch mit sachlichen Erläuterungen.* Leipzig, 1890.
— « *Maâ, déesse de la vérité* » ; dans les *Annales du Musée Guimet,* t. X. Paris, 1887.
— *Die Religion der alten Aegypter.* Münster, 1890. L'auteur cite la traduction angl. : *Religion of the ancient Egypt.* London, 1897.
Wiener (J.), *Die alttestamentarischen Speiseverbote* ; dans *Zeitschr. f. Ethnol.* vol. VIII. Berlin, 1875.
Wiener Medizinische Wochenschrift. Wien.
Wigmore (J. H.), *Responsiblity for Tortious Acts* ; dans *Harvard Law Review,* vol. VII, 1893-94. Cambridge (Mass.), 1894.

WIHTRAED (*King*), *The Laws of* ; dans *Ancient Laws and Institutes of England*. London, 1840.

WILDA (W. E.), *Das Strafrecht der Germanen*. Halle, 1842.

WILKEN (G. A.), *Het animisme bij de volken van den Indischen Archipel*. Amsterdam, 1884-85.

— *Huwelijken tusschen bloedverwanten* (réimp. de *De Gids*, 1890, n° 6). Amsterdam.

— *Over de verwantschap en het huwelijks- en erfrecht bij de volken van het maleische ras* (réimp. de *De Indische Gids*, mai 1883). Amsterdam.

— *Plechtigheden en gebruiken bij verlovingen en huwelijken bij de volken van den Indischen Archipel* ; dans *Bijdragen tot de taal-land- en volkenkunde van Nederlansch-Indië*, ser. V. vol. I, IV. 's-Gravenhage, 1886, 1889.

— *Het Strafrecht bij de volken van het maleische ras* ; dans *Bijdragen*, etc. 1883, 's-Gravenhage.

— *Ueber das Haaropfer und einige andere Trauergebräuche bei den völkern Indonesien's* ; dans la *Revue coloniale internationale*, vol. III-IV. Amsterdam, 1886, vol. II, et 1887, vol. I.

WILKES (Charles), *Narrative of the United States Exploring Expedition during the Years 1838-42*, 5 vols. Philadelphia & London, 1845.

WILKIN (Anthony), dans *Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits*, vol. V. Cambridge, 1904.

WILKINS (D.), *Concilia Magnae Britanniae et Hiberniae*, 4 vols. London, 1737.

WILKINS (W. J.), *Modern Hinduism*. London, 1887.

WILLCOX (W. F.), *The Divorce Problem*. New York, 1891.

— *A Study in Vital Statistics* ; dans *Political Science Quarterly*, vol. VIII. New York, Boston, Chicago, 1893.

WILLIAM THE CONQUEROR (*King*), *The Laws of* ; dans *Ancient Laws and Institutes of England*. London, 1840.

WILLIAMS (Charles), *Dogs and their Ways*. London, 1863.

WILLIAMS (John), *A Narrative of Missionary Enterprises in the South Sea Islands*. London, 1837.

WILLIAMS (S. Wells), *The Middle Kingdom*, 2 vols. New York, 1883.

WILLIAMS (Thomas) and CALVERT (James), *Fiji and the Fijians*. London, 1870.

WILSON (Andrew), *The Abode of Snow*. Edinburgh & London, 1876.

WILSON (C. T.) and FELKIN (R. W.), *Uganda and the Egyptian Sudan*, 2 vols. London, 1882.

WILSON (H. H.), *A Sketch of the Religious Sects of the Hindus* ; dans *Asiatic Researches*, vol. XVI. Calcutta, 1828.

— *Works*, 12 vols. London, 1862-71.

WILSON (J. Leighton), *Western Africa*. London, 1856.

WILSON (J. M.) and FOWLER (Th.), *The Principles of Morals*, 2 parts. Oxford, 1886-87.

WILSON (James), *A Missionary Voyage to the Southern Pacific Ocean, performed in the Years 1796-1798*. London, 1799.

WILSON (M.), *Charity Mistaken*. St. Omer, 1630.

WILSON (Sir R. K.), *History of Modern English Law*. London, etc., 1875.

Wilson (S. G.), *Persian Life and Customs*. Edinburgh & London, 1896.

Windischmann (F.), *Zoroastrische Studien*, éd. par Spiegel. Berlin, 1863.

Winroth (A.), *Offentlig rätt. Familjerätt : Aktenskapshindren*. Lund, 1890.

Winter (J.), *Die Stellung der Sklaven bei den Juden in rechtlicher und gesellschaftlicher Beziehung nach talmudischen Quellen*. Breslau, 1886.

Winterbottom (Thomas), *An Account of the Native Africans in the Neighbourhood of Sierra Leone*, 2 vols. London, 1803.

Winternitz (M.), *Das altindische Hochzeitsrituell* ; dans *Denskschriften der kais. Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Classe*, vol. XL. Wien, 1892.

— *Einige Bemerkungen über das Bauopfer bei den Indern* ; dans *Mittheilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, vol. XVII. Wien, 1887.

Wissmann (H. von), *Unter deutscher Flagge quer durch Afrika*. Berlin, 1889.

— Wolf (L.), François (C. von), Mueller (H.), *Im Innern Afrikas*. Leipzig, 1891.

Wissowa (Georg), *Religion und Kultus der Römer*. München, 1902.

Wlislocki (H. von), *Volksglaube und religiöser Brauch der Magyaren*. Münster i. W., 1893.

— *Volksglaube und religiöser Brauch der Zigeuner*. Münster i. W., 1891.

Woldt (A.), *Kaptein Jacobsens Reiser til Nordamerikas Nordvestkyst 1881-83*. Kristiania, 1887.

Wolff (Christian von), *Jus Gentium*. Francofurti & Lipsiae, 1764.

Wolseley (G. J. Viscount), *The Soldier's Pocket-Book for Field Service*. London, 1886.

Wood (John), *A Personal Narrative of a Journey to the Source of the River Oxus*. London, 1841.

Wood-Martin (W. G.), *Traces of the Elder Faiths of Ireland*, 2 vols. London, 1902.

Wood-Renton (A.), *Moral Mania* ; dans *The Law Quarterly Review*, vol. III. London, 1887.

Woods (J. D.), *The Native Tribes of South Australia*. Adelaide, 1879.

Woodthorpe (R. G.), *Some Account of the Shans and Hill Tribes of the States on the Mekong* ; dans *Jour. Anthr. Inst.* vol. XXVI. London, 1897.

Worcester (Dean C.), *The Philippine Islands ant their People*. New York, 1898.

World (The), by Adam Fitz-Adam, 4 vols. London, 1753-56.

Wrangell (F. von), *Narrative of an Expedition to the Polar Sea, in the Years 1820-23*, trad. angl. London, 1840. L'original russe a paru seulement en 1841 (2 vols. St. Pétersbourg), avec supplément trad. en français par le prince Galitzine (2 vols. Paris, 1843). La rédaction all. par Engelhardt est la plus ancienne ; elle porte la date Berlin, 1839.

Wrede (A. von), *Reise in Hadhramaut*, éd. par H. von Maltzan. Braunschweig, 1870.

WREDE (Richard), *Die Körperstrafen bei allen Völkern*, Dresden, 1898-99.

WRIGHT (Julia McNair), *Among the Alaskans*. Philadelphia, 1883.

WRIGHT (Thomas), *Essays on Archaeological Subjects*, 2 vols. London, 1861.

— *A History of Domestic Manners and Sentiments in England during the Middle Ages*. London, 1862.

WUNDT (W.), *Ethik*. Stuttgart, 1892. L'auteur emploie aussi la trad. angl. de cet ouvrage par Titchener et d'autres, 3 vols. London, 1897-1901.

WUTTKE (A.), *Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart*, éd. par E. H. Meyer. Berlin, 1900.

WYATT (William), *Some Account of the Manners and Superstitions of the Adelaide and Encounter Bay Aboriginal Tribes* ; dans Woods, *The Native Tribes of South Australia*. Adelaide, 1879.

XENOPHON, *Scripta quae supersunt*. Parisiis, 1838.

YANOSKI (J.), *De l'abolition de l'esclavage ancien au moyen âge*. Paris, 1860.

YARROW (H. C.), *A Further Contribution to the Study of the Mortuary Customs of the North American Indians* ; dans *Ann. Rep. Bur. Ethn.* vol. I. Washington, 1881.

— *Introduction to the Study of Mortuary Customs among North American Indians*. Washington, 1880.

Yasna (The), trad. par Mills dans les *Sacred Books of the East*, vol. XXXI. Oxford, 1887.

Yasts (The), trad. par J. Darmesteter dans les *Sacred Books of the East*, vol. XXIII. Oxford, 1883.

YATE (William), *An Account of New Zealand*. London, 1835.

Ymer. Tidskrift utgifven af Svenska Sällskapet för Antropologi och Geografi. Stockholm.

YOUNG (Thomas), *An Essay on Humanity to Animals*. London, 1798.

ZACHARIA (H. A.), *Die Lehre vom Versuche der Verbrechen*, 2 vols. Göttingen, 1836-39.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Leipzig.

— *der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin*.

— *für die Criminal-Rechts-Pflege in den Preussischen Staaten*, éd. par J. E. Hitzig. Berlin.

— *für Ethnologie*. Berlin.

— *für geschichtliche Rechtswissenschaft*, éd. par Savigny et autres. Berlin & Stettin.

— *für Socialwissenschaft*, éd. par J. Wolf. Berlin.

— *für vergleichende Rechtswissenschaft*, éd. par J. Kohler. Stuttgart.

— *für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*. Leipzig.

ZELLER (E.), *Die Philosophie der Griechen*, 5 vols. Leipzig, 3. Aufl. 1869-81. L'auteur cite d'ap. la trad. angl. : *A History of Greek Philosophy from the Earliest Periode to the Time of Socrates*, 2 vols. (London, 1881) ; *Socrates and the Socratic School* (London,

1885) ; *The Stoics, Epicureans and Sceptics* (London, 1892). Cf. la trad. fr. partielle, publiée dès 1887 sous la direction de Boutroux : *La Phil. des Grecs dans son développement historique.*

Zend-Avesta (Le), trad. en français par J. Darmesteter, 2 vols. Paris, 1892.

Ziegler (Th.), *Die soziale Frage eine sittliche Frage.* Stuttgart, 1891. L'auteur cite d'ap. la trad. angl. : *Social Ethics.* London, 1892.

Zimmer (Heinrich), *Altindisches Leben.* Berlin, 1879.

Zimmermann (W. F. A.), *Die Inseln des indischen und stillen Meeres*, 3 vols. Berlin, 1863-65.

Zimmern (Heinrich), *Babylonische Busspsalmen.* Leipzig, 1885.

— *Babylonische Hymnen und Gebete in Auswahl.* Leipzig, 1905.

— *Beiträge zur Kenntnis der Babylonischen Religion. Die Beschwörungstafeln Surpu*, etc. Leipzig, 1901.

Zockler (Otto), *Askese und Mönchtum*, 2 vols. Franckfurt a. M., 1897.

Zoller (Hugo), *Forschungsreisen in der deutschen Colonie Kamerun*, 3 vols. Berlin & Stuttgart, 1885.

— *Das Togoland und die Slavenküste.* Berlin & Stuttgart, 1885.

Zscharnack (L.), *Der Dienst der Frau in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche.* Göttingen, 1902.

INDEX

Abeilles, associées à la vie humaine, I. 267; défense de tuer des, II. 473.
Ablutions, I. 55-59, II. 283, 284, 337-339, 343-344, 399, 400, 704.
Abstentions, I. 217, 218, 311-313.
Accessio, II. 49.
Accidents, dommages causés par des, I. 225-248, 323, 324, 327, II. 692; avantages dus à des, I. 327 *sq.*; état futur des personnes mortes par, II. 229, 230, 232.
Achat, voir Mariage.
Actes, I. 210-213.
Activité, II. 257-270; recommandée par la religion, II. 263 *sq.*, 268, 269, 656, 684; incitant à la propreté, II. 336.
Adoption d'enfants, voir Enfants adoptifs; de prisonniers de guerre, I. 344; d'homicides involontaires, I. 487; le pacte de sang représenté comme un rite d', II. 199 *sq.*; interdiction des mariages entre parents par, II. 355, 360.
Adultère, II. 430-439; châtiment de l', I. 197, 319, 495, 522, 626, II. 430-434, 436, 437, 542; droit de se faire justice à soi-même en cas d', I. 299-301, 494 *sq.*, II. 431; comme motif de divorce ou de séparation judiciaire, II. 380 *sq.*, 438 *sq.*; supposé nuisible aux moissons, II. 401; stigmatisé par la religion, II. 431, 432, 434, 436-439, 656, 657, 663, 665, 679, 696; refus d'asile aux coupables d', II. 615.
Affection, sociale, I. 98, 117-120, 557, II. 191, 192, 219-221; autres formes, voir Sentiment altruiste, conjugal, filial, fraternel, marital, maternel, paternel.
Affranchis, mariages avec des, I. 683, II. 364; non autorisés à déposer une plainte en matière criminelle contre des personnes nées libres, I. 692; voir aussi I. 703-705.
Age, restrictions alimentaires dépendant de l', II. 306 *sq.* Voir Enfants, Séniorité, Vieillards, Vieillesse.
Agrégats sociaux, évolution des, II. 192-218.
Agriculteurs, peuples et tribus, la position des femmes chez les, I. 656 *sq.*; l'esclavage chez les, I. 669, 670, 677; leurs agrégats sociaux, II. 195; leur sympathie pour les animaux domestiques, II. 489. Voir Bœufs.
Agriculture, primitivement une occupation féminine, I. 130, 631 n. [4], 633; évaluation morale de l', II, 262-266, 268, 387.
Aigle-faucon, abstinence de sa chair, II. 313.
Albinos, vénération religieuse pour les, II. 574 *sq.*
Aliments, prohibitions relatives aux, ch. XXXVII *sq.* (II. 279-331); vol d', I. 295, 296, 672, II. 17, 18, 57 *sq.*; comme conducteurs de malédictions, I. 582-588, II. 606-608; préjudiciables à la sainteté, II. 283-285; certaines espèces interdites par les dieux, II. 313, 317, 321 *sq.*, 652.
Alliance, interdiction des mariages entre parents par, II. 355, 362.
Altruisme. Voir Sentiment altruiste.
Ame, l'immatérialité de l', II. 580. Voir Anéantissement, Etat futur, Vie future, Morts, Transmigration.
Amour. Voir Sentiment, Amour homosexuel, Amour libre.

Amour homosexuel, ch. XLIII (II. 440-472); voir aussi II. 359.
Amour libre, ch. XLII (II. 406-439). Voir Incontinence.
Amour-propre, respect pour l', d'autrui, ch. XXXII (II. 133-141); chez les hommes, I. 27, 34, 41-43, 97, 187, 323, II. 107, 133-135; cause de suicide, II. 73, 135, 224, 225, 234; chez les animaux, I. 42, II. 133 *sq.*; attribué aux morts, II. 503; aux dieux, II. 621-637.
Ancêtres. Voir Morts.
Anéantissement de l'âme, croyance à l', II. 228, 515, 516, 543, 549, 564 *sq.*, 659.
Animaux, considération marquée aux, ch. XLIV (II. 473-498), I. 13 *sq.*; colère chez les, I. 26, II. 51; vengeance exercée sur les, I. 29 (ex. 1), 30 (ex. 7, 9), 259-261, 263, 264, 266; vengeance exercée par les, I. 40 *sq.*; amour-propre chez les, I. 42, II. 133 *sq.*; émotion rétributive bienveillante chez les, I. 97 *sq.*; ressentiment par sympathie chez les, I. 117 *sq.*, II. 52; mise à mort de ceux qui sont tenus pour sacrés, I. 234 *sq.*, II. 587-590, 593 n.[2]; des totémiques, II. 203, 587, 588, 590; de différentes espèces d', voir Mise à mort; manducation des totémiques, I. 234, II. 203, 310, 590; dotés d'une conscience, I. 257-259; non responsables de leurs actes, I, 257-259; traités comme agents responsables, I. 259-268, 272, 316; supposés capables de se venger des hommes, I. 40, 41, 260, 266, II. 474 *sq.*, 480, 483, 485, 487, 587; soumis à des châtiments réguliers, I. 261-268, 272, 316; commerce sexuel entre hommes et, I. 262 *sq.*, II. 394; supposés punis ou récompensés après la mort, I. 266 *sq.*; placés sur un pied d'égalité avec l'homme, I. 266-268, II. 477, 494; ressentiment de sorte non morale en cas de dommages causés par des, I. 324; sacrifiés à la place de victimes humaines, I. 473 *sq.*; sacrifiés en vue d'épargner des vies d'hommes ou d'autres animaux, I. 473 *sq.*, II. 600, 601; leur désir de conserver ce qu'ils s'approprient, II. 51; affection maternelle chez les, II. 180-184, 186; affection paternelle chez les, II. 183, 184, 186; attachement conjugal chez les, II, 185 *sq.*; abstinence de certaines espèces d', II. 306-322; abstinence de toute espèce d', II. 322-324, 482; croyance à la transmigration des âmes humaines dans les, II. 311, 315, 324, 473, 479, 483 *sq.*, 487, 500 *sq.*, 672, 688; commerce homosexuel chez les, II. 440, 449, 458 n. [3]; leur crainte des phénomènes insolites, II. 567; adoration des, II. 574, 583; protégés par la vertu des lieux sacrés, II. 610-612, 614, 617.
Animisme, II. 579-581.
Anthropoïdes, sollicitude paternelle chez les, II. 183 *sq.*; durée de leurs unions conjugales, II. 183, 185; non grégaires, II. 188; surtout monogames, II. 371. Voir Singes.
Anthropomorphisme, II. 580, 581-585.
Antipathies désintéressées, I. 122, 123, 533, 707 *sq.*, II. 110, 160, 179, 220, 251, 255-257, 280, 321, 337, 353, 357-360, 366, 387, 388, 389, 418, 423, 424, 466, 726-728.
Antivivisectionnistes, II. 495 *sq.*, 497.
Approbation morale, voir à ce dernier mot; publique, voir à ce dernier mot; de soi-même, I. 110-112, 130.
Araignées, interdiction de tuer les blanches, II. 473.
Arbitrage, I. 376 *sq.*
Arbres, vengeance exercée sur les, I. 30, 268-271; transmigration des âmes humaines dans les, II. 500.
Armes, le vol des, I. 296, II. 17, 18; objets de vénération superstitieuse, I. 508; serments prêtés sur des, I. 508, II. 116-118.
Ascendance, voir Descendance.
Ascétisme, II. 269, 302-305, 341-348, 405.
Asiles, II. 611-620; I. 228, 231, 232, 304, 305, 316, 387, 388, 433, 575, 576, 581, 664, 665, 685, 687, 691.
Astronomiques (changements), abstinence de travail en rapport avec les, II. 273-276; jeûne en rapport avec les, II. 296-302.
Athéisme, II. 625, 626.
Aumônes, rapports entre les sacrifices offerts aux dieux et les, I. 562-566; entre le jeûne et le don des, II. 303-305; entre les offrandes aux morts et les, II. 534-536

doivent être données de bon cœur, et sans témoins, I. 590. Voir Charité.
Avortement, avorton, I. 386, 416, 420-424, II. 684.

Bananes, abstinence de, II. 308.
Bannissement, comme punition, I. 49, 61, 181, 231, 232, 235, 236, 270, 275, 296, 320, 430, 597, II. 10, 11, 12, 16, 74, 120 n.[1], 317, 408, 409, 435, 436, 458 n.[11], 461, 509 *sq*.
Baptême, I. 58, 101, 102, 418, 423, 662, II. 284, 401, 700, 701.
Bénédictions, conception matérialiste des, I. 102, 559; prononcées par les destinataires de présents, I. 558-562; sollicitées des dieux, I. 559, 562 *sq*., II. 665, 710 *sq*.; des étrangers, I. 578-580, II. 430; des parents, I. 617-623; des vieillards, I. 622; accompagnant les salutations, II. 146.
Bénéfice du clergé, voir Privilège.
Bestialité, I. 262 *sq*. II. 394.
Bétail, élevage du, occupation surtout masculine, I. 630, 632, voir aussi Peuples pasteurs; vol du, I. 196, II. 17, 18; cas où l'on s'abstient de le tuer, II. 316, 317, 476; respect pour le, II. 317, 318; affection pour le, II. 317, 318, 477; associé à la vie humaine, I. 267. Voir Bœuf, Bœufs, Vaches, Veaux.
Beurre, abstinence de, II. 313.
Bienfaisance, ch. XXXIII. (II. 148-179). Voir Charité, Hospitalité.
Bienfaits involontaires, I. 327 *sq*.
Blaireaux, combats de, II. 493.
Blancs, atrocités commises par eux chez les peuples de couleur, I. 378 *sq*.; les gens de couleur non admis comme témoins contre des, *ibid*., I. 435; leur influence démoralisante sur les sauvages, I. 546, 568, 569, II. 8, 123-126, 408, 714 *sq*.; châtiments des attentats commis sur eux par des gens de couleur, I. 708; non autorisés à épouser des gens de couleur, I. 708; méprisés des sauvages, II. 164 *sq*.; pris pour les esprits, II. 571.
Blasphème, II. 621, 622, 697.
Bœuf, abstinence de, II. 314, 317.
Bœufs, interdiction de tuer des, de labour, II. 316-318, 473 *sq*., 487.
Boissons, comme véhicules de malédictions, I. 582, 585-587, II. 118, 201, 202, 550 *sq*., 666-668; intoxicantes, leur interdiction, I. 235, II. 327-331; abstinence de, après une mort, II. 290. Voir Intoxicants, Ivresse, Vin.
Bon (*good*), analyse du concept, I. 152-154; « bonnes œuvres », I. 307-310.
Bonheur, d'autrui, ch. XXXIII (II. 133-179); de soi-même, II. 254.
Bonne foi, respect de la vérité et de la, ch. XXX *sq*. (II. 72-127).
Bornes-frontières (Déplacements des), I. 194, II. 60, 61, 66-68, 681, 693, 695 *sq*.
Bouchers, considérés comme impurs, II. 476; méprisés, II. 481.
Boucs émissaires, I. 56-58, 64-68.
Brigandage, I. 195-197, II. 19, 20, 57, 58. Voir Cambriolage et Vol.
Buffles, abstinence de leur chair, II. 307, 309; défense de les tuer pour se nourrir, II. 317.

Cacao, abstinence de, II. 308 (*erratum* : lire cacao, au lieu de coco); vénération religieuse pour le, II. 576.
Calomnie, II. 94, 96, 136-138; contre les morts, II. 503, 536.
Cambriolage, I. 195-197, 320, II. 57; ne se confond pas avec le vol, II. 19, 20, 57, 58; des tombes, II. 502, 503, 524 *sq*.; des temples, II. 610; asile refusé aux coupables de, II. 615 *sq*., 616. Voir Brigandage et Vol.
Cannibalisme, ch. XLVI (II. 537-565); pratiqué sur les vieillards, I. 398, II. 538, 552; sur les premiers-nés, I. 463, II. 546; à des fins médicinales, I. 408, II. 546, 548 *sq*.; en manière de châtiment, II. 9, 352, 538, 542 *sq*.; considéré comme une souillure, II. 521, 559 *sq*.
Capture, voir Mariage.
Caractère, I. 222, 223, 319-321, 327; inné, 334, 335.
Carême, jeûne du, II. 284, 296.
Carrefours, I. 504, II. 245 n. [7].
Castes, mariages entre différentes, II. 363 *sq*. Voir Rang.

Casuistique, II. 97-99, 114, 115.
Célibat, ch. XLI (II. 384-405); cause d'incontinence, II. 415 *sq.*; cause d'homosexualité, II. 450.
Cérémonies de purification, I. 56-60, 72, 240, 383 *sq.*, 386-388, 620 *sq.*, II. 245 n.[7]; 246 n.[5], 283-285, 315, 337-339, 343, 344, 399-401, 455 n.[6], 459, 521 *sq.*, 528 *sq.*, 704.
— de réception, I. 586-588.
Chameaux, leur vengeance, I. 40, 41; abstinence de leur chair, II. 309, 320 n.[6].
Charité, ch. XXIII (I. 526-566); comme devoir imposé par la religion, I. 546-556, 558-566, II. 651, 653, 678, 684, 689, 696, 703, 704, 711. Voir Aumônes.
Charmes, faits avec des cadavres, II. 198, 530; avec tous débris rapportés de la tombe d'un saint, II. 611; contre le mauvais œil, II. 245 n.[7]; placés dans les tombes, II. 679.
Chasse aux têtes, I. 341, 381, 542.
Chasseurs (**Peuples**), la position des femmes chez les, I. 656 *sq.*; elles y fournissent la nourriture végétale, I. 630, II. 262; ils ne connaissent guère l'esclavage, I. 668; leurs agrégats sociaux, II. 192-194; la forme du mariage chez les, II. 374.
Chasteté, ch. XLII (II. 406-439); le suicide comme moyen de la préserver, II. 233, 241 *sq.*; commençant par le jeûne, II. 305; requise en connexion avec le culte, II. 391-405, 716.
Châtiment, infligé à d'autres qu'aux coupables, I. 47-52, 72 *sq.*; restreint au seul coupable, I. 73-75; essentiellement une expression de l'indignation morale de la société qui l'inflige, I. 83, 92-94, 178, 194, 205-208; théories sur l'objet propre du, I. 83-94; considéré comme un moyen d'éliminer le criminel, I. 83-85; comme « détournement », I. 83-87, 91-94; comme un moyen de réformer le criminel, I. 83-94; défini, I. 85, 179; son efficacité limitée comme « détournement », I. 93 n.[1]; source de réprobation morale, I. 120 *sq.*; rapport entre l'indemnisation et le, I. 177 *sq.*; chez les sauvages, I. 178-185; transition de la vengeance au, I. 188-194; opinion d'après laquelle le « détournement » est ou a été le principal objet du, I. 194-208; la sévérité croissante du, I. 195-205; infligé aux criminels en public, I. 199; de blessures involontaires, I. 227, 229-234, 237 *sq.*, 238 *sq.*, 243-248; de tentatives criminelles, I. 248-255, 382; d'actes de préparation, I. 251-254; de simples intentions, I. 253; infligé aux animaux, I. 261-268, 273, 316; aux choses inanimées, I. 268, 273, 316; de dommages causés par des enfants, I. 273-277; par des vieillards, I. 275; par des fous, I. 277-285, 306 *sq.*; par des idiots, I. 277, 278; en état d'ivresse, I. 286-291; infligé au membre qui a causé le dommage, I. 319, 320, 514, 519, 521-524, II. 13, 17, 74, 82, 120 n.[2], 138 n.[6]; du point de vue déterministe, I. 328-330; influencé par le rang, I. 437-440, 494, 519, 520, 524, II. 22, 23, 58, 138 *sq.*, 432-434; corporel, I. 521-525; suicide commis par crainte de, II. 225; comme rédemption du châtié dans une existence future, II. 345; infligé aux dieux, II. 594. Pour diverses espèces de châtiment, voir Bannissement, Cannibalisme, Emasculation, Esclavage, Honte, Mise hors la loi, Mutilation, Propriété, Servage.
Châtiment dans une existence future, voir Vie future.
— capital, I. 494-498; chez les sauvages, I. 196-198, 202-204; comme une espèce de sacrifice humain, I. 447, 475 *sq.*; le suicide comme alternative du, II. 234; infligé pour des crimes divers, I. 47-50, 179-181, 183, 185, 194-205, 261-263, 296, 314, 319, 320, 340, 390-394, 410, 411, 414, 416, 418 *sq.*, 419 *sq.*, 423 *sq.*, 426 *sq.*, 429-432, 436-440, 446, 494, 495, 498, 509 *sq.*, 514, 517, 518 *sq.*, 680, II. 10, 11, 12-14, 16-19, 22, 94, 136-138, 245 n.[7], 265, 317, 351, 352, 363, 391-393, 404, 408-410, 411, 412, 415, 426, 430-435, 436, 457, 458 n.[11], 460-465, 481, 542, 622, 629, 632-634.
Chats, le ressentiment par sympathie chez les, II. 52; abstinence de leur chair, II. 314, 316 *sq.*, 317, 319; pris pour des esprits déguisés, II.

473 *sq.*; leur crainte des phénomènes insolites, II. 567.
Chefs, liés par la coutume, I. 170 *sq.*; la justice administrée par les, I. 182-184, 188-192, 492 *sq.*; protecteurs des étrangers et des personnes sans relation, I. 188, 189; mise à mort des, I. 437; sacrifices humains offerts pour sauver leur vie, I. 459-461, 470; sacrifiés eux-mêmes, I. 470; encourageant la coutume de compensation, I. 492 *sq.*; les dieux punissant le manque de respect envers les, I. 621 *sq.*; leurs droits de propriété, II. 35; suicides commis sur les tombes des, II. 226; travail suspendu à la mort des, II. 272; abstinence de poisson après la mort des, II. 289; traitement de leurs cadavres, II. 511; cannibalisme pratiqué par les, II. 542, 559; leurs tombes comme asiles, II. 613; leurs maisons comme asiles, II. 618; leurs personnes comme asiles, II. 619. Voir Roi.
Chevalerie, I. 360-363.
Chevaux, vol de, I. 195, 196, II. 17, 18; abstinence de leur chair, II. 309, 322; considération marquée aux, II. 487.
Cheveux, siège de malédictions conditionnelles, I. 60 *sq.*
Chèvres, abstinence de leur chair, II. 309, 319; leur fiente comme moyen de purification, I. 383 *sq.*
Chiens, l'amour-propre chez les, I. 42, II. 133 *sq.*; le ressentiment par sympathie chez les, I. 117, 118, II. 52; dotés d'une conscience, I. 257-259, 267; leur mise à mort impliquant souillure, I. 389 n. [2]; leurs combats pour le gîte ou la proie, II. 51; leur ruse supposée, II. 122; abstinence de leur chair, II. 317, 319; pris pour des esprits déguisés, II. 473 *sq.*; considération marquée aux, II. 476, 484, 487, 684; affection pour les, II. 478 *sq.*; Erinyes des, II. 487; leur crainte des phénomènes insolites, II. 567. Voir Combats.
Cigognes, interdiction de les tuer, II. 473.
Clan, I. 623 *sq.*, II. 195 *sq.*, 204 *sq.*, 208-213, 215 *sq.*
Classe, la propreté comme distinction de, II. 336 *sq.*
Classes, mariages entre différentes, I. 363-366. Voir Rang.
Climat, rapports entre l'activité et le, II. 258-260; entre la propreté et le, II. 335, 336.
Colère, nature et origine de la, I. 24-27, 33 *sq.*, 42-45; chez les animaux, I. 26, II. 51; chez les enfants, I. 26; contre des objets inanimés, I. 30, 268-273, 323; apaisée par le repentir, I. 87 *sq.*; la connaissance de ses signes produisant le ressentiment par sympathie, I. 120 *sq.*; blessures infligées en état de, I. 299-306, 319, 324 *sq.*; cause de suicide, II. 225.
Combats, de blaireaux, II. 493; de chiens, II. 493; de coqs, II. 429 *sq.*; d'ours, II. 492, 493; de taureaux, II. 493.
Combat judiciaire, voir Duel, Jugement de Dieu, Epreuves.
Commerce, évaluation morale du, II. 262, 265, 266-268, 270 *sq.*
Commerce sexuel, voir Sexuel.
Communal, voir Mariage.
Communauté de biens, II. 50.
— de mérites, I. 99-103.
— de responsabilité dans la vengeance du sang, I. 28, 33-39, 46 *sq.*, 74; dans le châtiment, I. 46-52, 72-75; dans le péché, I. 52-60, 64-75.
Compensation, rapports entre le châtiment et la, I. 177 *sq.*; pour une destruction involontaire de propriété, I. 230-232, 316 *sq.*; pour des blessures corporelles, I. 512-514, 517-521, 524 n. [3], II. 252; pour la séduction de femmes non mariées, II. 408-410, 419-421; pour rapt (ou viol), II. 421, 422; pour adultère, II. 431 *sq.*;
— pour homicide, I. 191, 487-494; commis par accident, I. 225 *sq.*, 227-229, 231, 233; par un enfant, I. 275 *sq.*; par un idiot, I. 269 *sq.*; si la victime est une femme, I. 426 *sq.*; si la victime est un esclave, I. 429 *sq.*; influence du rang de la victime sur la, I. 437 *sq.*
— pour un péché, I. 89 *sq.*
« **Compulsion par nécessité** », I. 294-296, II. 7. Voir Contrainte.
Concomitants (d'un acte) connus d'avance, I. 219-221, 257.
Conduite, I. 202, 203, 221-223, 322.
Confession, I. 87 *sq.*, II. 345.
Conjugale, affection, voir Sentiment.

Connaissance, respect de la, II. 127-132; de la vérité religieuse, et son influence sur l'état futur, II. 128-130, 698-700, 703-705.
Consanguinisme, voir Alliance, Descendance, Parenté.
Conscience, I. 110-112, 130-132; injustement rétributive, I. 18; animaux dotés de, I. 257-259.
Contrainte, offenses commises sous, I. 293 *sq.*, 325, 328; confondue avec la causation, I. 331-335. Voir Compulsion.
Contrats, voir Rites contractuels (ou de pacte).
Contributions militaires, II. 29.
Contubernium, d'esclaves, I. 689, 692, 701; entre hommes libres et esclaves, II. 366.
Coqs, interdiction de manger les domestiqués, II. 316. Voir Combats.
Corbeaux, crainte de les tuer, II. 474.
Corporel, voir Châtiment, Intégrité.
Cosmopolitisme, II. 160-172, 175-179.
Courage, admiration pour le, I. 18, 123, II. 19 *sq.*, 57 *sq.*, 262, 575; le duel regardé comme épreuve du, I. 510; le suicide regardé comme épreuve du, II. 241, 251; approuvé par l'être suprême, II. 659; censé déterminant pour l'état futur du guerrier, II. 677.
Couronne, vertu miraculeuse attribuée à celle des rois, II.. 592 n. [4].
Coutumes, et lois comme expressions d'idées morales, ch. VII (I. 166-208); règles de devoir, I. 124-128, 167-170; leurs rapports aux lois, I. 171-174; plus fortes que la loi et la religion combinées, I. 172; leur diversité, I. 336 *sq.*; rigidité des, ancestrales, II. 503, 504, 525; leurs transgressions punies par les dieux, II. 651, 707; instituées par l'être suprême, II. 652.
Couvade, II. 199.
Crachat, superstitions relatives au, I. 584, 590, II. 64, 146, 202, 309, 530 n. [1], 619.
Crainte, I. 44; de la mort, II. 519 *sq.*; comme élément inhérent au sentiment religieux, II. 596-598, 703; du châtiment dans la vie future, II. 714 *sq.*
Crapauds, crainte de les tuer, II. 474.
Crémation, I. 479, II. 507, 508, 510, 511, 526 *sq.*, 530-532; de suicidés, II. 245 *sq.*
Criminels, exempts de remords, I. 93 n. [1]; découverts, I. 201; châtiés publiquement, I. 199 *sq.*; sacrifiés, I. 446-447, 471 *sq.*, 475, II. 633; asservis, I. 519, 671, 672, 677, 680, 683-686, II. 12, 13, 16, 17, 74; mangés, II. 9, 352, 538, 542; leur sang consommé, II. 548; traitement de leurs cadavres, II, 511, 512, 533. Voir Asiles, Châtiment.
Croix, II. 245 n. [7].
Croyances, comme sujets de jugements moraux, I. 223 *sq.*
Cruauté, envers les animaux, II. 479 *sq.*, 490-492.
Crucifixion, II. 245 n. [7].
Cuire, interdiction de, après une mort, II. 292-294.
Curiosité, II. 106 *sq.*, 131 *sq.*, 144, 9 *sq.*, 581.

Débiteurs, réduits en esclavage, I. 29, 671 *sq.*, 673, 675, 676, 679, 83, 685, 686; leurs créanciers se laissant mourir de faim devant leur porte, II. 236.
Dédommagement, voir Compensation, Mariage.
Déesses, jalouses de la chasteté de leurs prêtres, II. 399.
Démence, attribuée à une possession démoniaque, I. 278 *sq.*, 282 *sq.*, II. 577 *sq.*; à quelque agent magique, I. 325, II. 516; regardée comme un châtiment divin, I. 282 *sq.*; comme une punition infligée par un saint, II. 611.
Déments, offenses commises par des, I. 197, 277-285, 306 *sq.*, 325, 328; objets de vénération religieuse, I. 270 *sq.*, II. 574 *sq.*; brûlés comme sorciers, 281.
Demi-jour, défense de dormir, de manger, de voyager pendant le, II. 296 *sq.*
Déodand (= *deo dandum*), I. 271 n. [8], 272, 316.
Désapprobation, morale, et publique, voir à ces mots.

Descendance (ou ascendance), influence sociale de la communauté de, II. 192, 195-199, 212 *sq.*, 217 *sq.*, 219; accord et désaccord entre les principes de proximité locale et parentale, II. 195 *sq.*, 219 *sq.* Voir Parenté.
— Rapports entre la manière de l'établir (système de filiation) et l'autorité sur les enfants, I. 593 *sq.*; et (par hypothèse) la position des femmes, I. 650-652; et les règles d'héritage, II. 44-47, 53 *sq.*; et l'influence des connexions locales, II. 196 *sq.*, 353 *sq.*; différence entre la notion du consanguinisme réel et la, II. 199; rapport entre la querelle du sang et la, II. 204.
Désintéressement, caractéristique des concepts moraux, I. 105 *sq.*; des émotions morales, I. 106 *sq.*, 111 *sq.*, 114-128. Antipathies et Inclinations désintéressées, voir à ces mots.
Désirs réfléchis (*deliberate wishes*), comme sujets de jugements moraux, I. 213 *sq.*
Désirs terrestres, comme impliquant péché, II. 346-348.
Despotisme, une cause de la sévérité des codes criminels, I. 201-204, 205 *sq.*; d'habitudes de tromperie, II. 87, 126 *sq.*; d'habitudes de politesse, II. 147; la pédérastie censée hostile au, II. 461 *sq.*
Déterminisme, I. 328-331, 334 *sq.*
Dettes, II. 91, 684. Voir Débiteurs.
Deuil, état délicat des gens frappés de, II. 272, 295; leur souillure supposée, II. 293 *sq.* 295, 528 *sq.*; cérémonies purificatoires du, II. 339; costumes du, II. 508, 529, 531; coutumes du, II. 272 *sq.* 286-296, 505, 508, 510 *sq.*, 512, 525, 528-532; interdites en cas de suicide, II. 237. Voir Mort.
Devoir (« *duty* »), analyse du concept, I. 140-143; correspondant à un droit (« *right* »), I. 147 *sq.*; rapport avec la « vertu », I. 156 *sq.*; avec le « mérite », I. 158 *sq.*
Devoir, le sentiment du, comme motif, I. 292.
Devoirs envers soi-même et vertus correspondantes, II. 254-257.
Dharna, la coutume du, II. 236.
« **Dieu** », définition du terme, II. 586.
Dieux, devoirs envers les, ch. XLVIII *sq.* (II. 586-644); comme gardiens de la moralité, ch. L-LII (II. 645-717); ils punissent les innocents pour les péchés des coupables, I. 52-75, II. 642; ils punissent l'incontinence, I. 52, II. 656; malédictions personnifiées et élevées au rang d'agents surnaturels ou de, I. 63, 386 *sq.*, 485 *sq.*, 558, 580 *sq.*, 619, 620, 622, II. 67, 113, 694, 711, 712; sacrifices humains offerts aux, I. 65 *sq.*, 68, 69 *sq.*, 347, 441-475, II. 284 *sq.*, 403, 542 *sq.*, 546, 547, 563, 633, 676; ils récompensent les non méritants pour les mérites d'autres personnes, I. 99-103, II. 642; rapport entre la sévérité du châtiment et la croyance aux, I. 201-206; désobéissance aux, I. 202-208, II. 641; sentiments vindicatifs imputés aux, I. 202, 205, 445-447, 475, II. 642 *sq.*, 649 *sq.*, 681, 692; ils attachent une importance excessive à l'extérieur de la conduite, I. 234-238, 241-243, II. 692; ils jugent les actes humains sans grande considération des motifs, I. 307-310; ils punissent l'homicide, I. 385-387, II. 651, 653, 657, 665, 679, 684, 693, 696, 711; malédictions transformées en attributs des, I, 386 *sq.*, 558 *sq.*, 576, 619 *sq.*, II. 67, 113, 694; ils redoutent la souillure du sang, I. 387-390; ils commandent ou approuvent la charité, I. 546-556, 558-566 II. 650, 653, 678, 689, 696, 703, 704, 711; ils sont invoqués dans les malédictions ou les serments, I. 558 *sq.*, 561, II. 65-67, 117-120, 639, 665-669, 678, 710 *sq.*, dans les bénédictions, I. 559, 562, II. 665, 710 *sq.*; ils enjoignent l'hospitalité, I. 574-577, II. 651, 689, 693, 695, 696, 704, 711; ils sont exposés aux malédictions des hommes, I. 582, II. 602-608, 618, 620, 638-641, 679; ils protègent les réfugiés, I. 581, II. 612-616, 618, 619 *sq.*, 693; ils commandent de respecter les parents, I. 605 *sq.*, 620 *sq.*, II. 689, 693, 695, 696, 711; ils

punissent l'abandon des vieillards, I. 616, le mépris des chefs, I. 621 *sq.*; ils redoutent les femmes, I. 660-662; gardiens de la propriété, II. 59-68, 651, 656-658, 659, 663, 665, 678, 679, 684, 693, 695 *sq.*, 711; coupables de fausseté, II. 92, 95; gardiens de la véracité et de la bonne foi, II. 93, 111-120, 125, 651, 653, 656-658, 659, 663, 665, 678, 679, 681, 682, 684, 685, 689, 693, 695, 704, 711; le parjure considéré comme une offense envers les, II. 119 *sq.*, 120 n. [1]; le parjure puni par les, II. 120 n. [2], 663, 665, 693; ils condamnent l'orgueil, II. 140; plusieurs fondus en un, II. 218 *sq.*; ils approuvent le suicide, II. 228, 235, 249; à moins que le suicide ne les offense, II. 229, 234, 236-239, 241-244, 249 *sq.*, 252; ils prennent plaisir à l'agriculture, II. 264, 266; encouragent l'activité, II. 263, 268-270, 656, 684; exigent des sacrifices purs, II. 284 *sq.*; interdisent l'usage de certains aliments, II. 313, 316 *sq.*, 321 *sq.*, 652, 653; désapprouvent l'abstinence des boissons enivrantes, II. 324 *sq.*; désapprouvent l'ivresse, II. 327 *sq.*; exigent la propreté cérémonielle, II. 337-339, 679 n. [5], 684, 696, 704; punissent les ablutions, II. 339-341; prennent plaisir aux mortifications, II. 341-346, 405, qui sont aussi un moyen d'exciter leur pitié, II. 346; ils sont jaloux des hommes, II. 346, 692, 695; punissent l'inceste, II. 360, 361, 652; épousent des femmes, II. 397-399; redoutent la souillure sexuelle, II. 402; s'adonnent aux pratiques homosexuelles, II. 455, 457; manducation des, II. 546-548, voir Totem; on tend à les perfectionner, II. 583, 584, 709, 710, 713 *sq.*; ils ne sont pas nécessairement immortels, II. 586 *sq.*; mise à mort des, II. 586-594, voir Totem; ils sont punis par les hommes, II. 594, sujets aux besoins humains, II. 594 *sq.*; sacrifices aux, II. 595-610, voir Sacrifice; crainte des, II. 596-598, 703; leur malveillance, II. 597, 647-649, 685, 687 *sq.*, 692, 694 *sq.*, 707, 708, 712; leur bienveillance, II. 597-599, 649-651, 676-687, 691, 694 *sq.*, 703, 707, 708, 710; secours attendu des, II. 598-600; gratitude envers les, II. 599; leur propriété, II. 610, 611; leur amour-propre, II. 621-637; blasphème contre les, II. 621, 622, 697; tabous sur les noms des, II. 622-625; leur intolérance, II. 625-629, 631, 632, 634; leur tolérance, II. 629-631, 634 *sq.*; ils sont exempts des faiblesses humaines, II. 634; les prières aux, II. 635-641, voir Prière; prêtres regardés comme manifestations des, II. 639, 688; caractère collectif des relations entre les hommes et leurs, II. 642, 643; sélection des, II. 644, 708; ils punissent les transgressions de la coutume, II. 651, 707, les mauvais traitements des vieillards et des malades, II. 653, 656, l'adultère, II. 656, 657, 663, 665, 679, 696; ils aiment la justice, II. 656, 663, 665, 678, 679, 681, 682, 711; approuvent le courage, II. 659; combattent les mauvais esprits, II. 680, 683-685, 708; sont invoqués par les voleurs, II. 713. Voir Esprits tutélaires, Religion, Etres surnaturels, Etres suprêmes, Totem; aussi Lune et Soleil.

Diffamation, II. 94, 95 *sq.*, 136-138, 679.

Difformes, vénération religieuse pour les, II. 574 *sq.*

Dimanche (« Sunday », jour du soleil), comme jour de repos, II. 277; une cause d'ivrognerie, II. 329.

Divorce, I. 515, 528, 626, 628, 635, 637, 641-654, II. 377-383, 438.

Djinns (*jnûn*), I. 386, 387, II. 340, 476, 574, 577, 578, 622 *sq.*, 624, 632.

« **Doit** », (« *ought* »), analyse du concept, I. 140-143. Voir Devoir.

Dommages (ou **offenses**) **involontaires**, I. 209-248, 323 *sq.*, 327 *sq.* II. 692.

Dot. Voir à Mariage.

Douleur, expressions de, II. 272, 295, 303, 512.

Droit (*right*), analyse du concept, I. 143-146; rapport entre « bon » (*good*), et « légitime » (*right*), I. 153 *sq.*

Droits (*rights*), analyse du concept, I. 146-148.
« **Droit d'aubaine** », II. 49.
Duel, ch. XXI (I. 499-511); I. 171, 314, II. 14, 141, 433, 446. Voir aussi Jugement de Dieu.

Eau, potable, sacrifices humains pour en obtenir, I. 457.
Eclipses, rapports supposés entre l'activité humaine et les, II. 273 *sq.*; jeûnes en rapport avec les, II. 296 *sq.*; de lune, attribuées à l'influence des mauvais esprits, II. 300.
Economie, II. 254.
Edifices, sacrifices humains offerts à la fondation des, I. 453 n.[9], 465-469; sacrifices d'animaux offerts à la fondation des, II. 600.
Education, moyen de communiquer le ressentiment, I. 120 *sq.*; son influence sur le souci de la vérité, II. 121; sur les idées morales touchant la conduite à l'égard de soi-même, II. 255-257; conduisant aux pratiques homosexuelles, II. 452-454.
Effigies humaines, sacrifice d', I. 472 *sq.* Voir Sacrifice.
Election divine, l'état futur des hommes déterminé par l', II. 698.
Eléphants, la vengeance chez les, I. 40, 41; abstinence de leur chair, II. 316, 319.
Emasculation, comme châtiment, I. 49, 521, 662. Voir Prêtres (eunuques).
Emigration, punie par la loi, II. 169; plus préjudiciable à l'Etat que le suicide, II. 248.
Emotions, jugements moraux relatifs aux, I, 322 *sq.*
— esthétiques, I. 335 (et jugements esthétiques), I. 10;
— morales (et jugements moraux), voir Morales, Moraux.
— rétributives, I. 24-103; phénomènes qui les provoquent, I. 322-327; non déterminées par la cognition du libre arbitre, I. 330, 335.
— bienveillantes, I. 24, 97-103; chez les animaux, I. 97 *sq.*; phénomènes qui les provoquent, I. 326 *sq.*; par sympathie, I. 123, 135 *sq.*
Endogamie, II. 363-366.
Enfants, la sujétion des, ch. XXV (I. 593-624); maudits ou bénis par leurs parents, I. 61, 537, 617-623, II. 682, 694 n. [11], 711; punis pour le projet de tuer père ou mère. I. 253; tuant leurs parents, I 391-394, 522, II. 245 *sq.* n. [7]; tuant ou abandonnant leurs parents âgés, I. 394-398, 602, 608, 616; mangeant leurs parents, I. 398, II. 538, 552, 553; tués en bas âge par leurs parents, I. 386, 402-420, 629, II. 546; adultes, tués par leurs parents, I. 401, II. 245 *sq.* n. [7]; affection du père pour ses, I. 409, 412, 529-532, II. 181-184, 186 *sq.*, 378; affection de la mère pour ses, I. 411 *sq.*, 529-531, II. 180-184, 186 *sq.*; mangés par leurs parents ou par d'autres, I. 408, 463, II. 538, 539, 546, 552, 553; nouveau-nés, exposés par leurs parents, I. 415-419, 685; sacrifiés pour sauver la vie de leurs parents, I. 460, 461, 463-465; sacrifiés par leurs parents, I. 460-465; se suicidant à la mort de leurs parents, I. 476; subissant un châtiment corporel infligé par leurs parents, I. 514-516, 603, 606; usant de violence contre leurs parents, I. 514, 619 *sq.* II. 657; objets de soins considérés comme un devoir de leurs parents, I. 526-533; leur devoir de prendre soin de leurs parents, I. 533-538; leur respect pour leurs parents, I. 533-538, 596 *sq.*, 602-609, 611-624, II. 188; leur affection pour leurs parents, I. 534-537, 614, II. 187 *sq.*; pour leur mère, I. 614, 655; leurs devoirs envers leurs parents soulignés par la religion I. 535-537, 603, 604, 605, 607, 608 *sq.*, 612, 613, 615-623, II. 689, 693, 694 n. [11], 695, 711; maudissant leurs parents, I. 561; vendus comme esclaves par leurs parents, I. 595, 602, 603, 604 *sq.*, 606, 607, 608, 611, 671, 677, 678, 679, 680, 685, 686 *sq.*; leur incapacité de posséder, II. 29, 30, 56 *sq.*; règles d'héritage relatives aux, II. 44-48, 53-57; disant un mensonge en présence de leurs parents, II. 93; injuriant leurs parents,

II. 138; leurs devoirs envers leurs parents, II. 166; devoirs des parents envers leurs, II. 166; parents se suicidant à la mort de leurs, II. 225, 235 n. [1]; parents jeûnant après la mort de leurs, II. 286-289; jeûnant après la mort de leurs parents, II. 286-290; leurs offenses aux parents punies après la mort, II. 694.

Enfants adoptifs, règles d'héritage relatives aux, II. 46; affection maternelle qu'ils inspirent, II. 181-183.

Enfants illégitimes, règles d'héritage relatives aux, I. 50, II. 46, 48 *sq.*, 56; traitement des, I. 50, II. 415, 422, 423; sacrifices des, I. 471.

Enfants (jeunes), la colère des, I. 26; le ressentiment par sympathie chez les, I. 118; leurs idées du bien et du mal, I. 121; leur respect pour ce qui est coutumier, I. 167; offenses commises par des, I. 225 *sq.*, 273-277, 324; leur traitement en temps de guerre, I. 343, 344, 350, 351, 377 *sq.*; offerts en sacrifice, I. 454-465; leur désir de s'approprier ce qu'ils peuvent et de le garder, II. 51; véracité et mendacité des, II. 86 n. [2], 108 n. [3], 113-115, 121-123, 125 *sq.*; enclins à croire ce qu'on leur dit, II. 106; leur répugnance pour l'étrange et l'insolite, II. 220; le sentiment altruiste chez les, II. 220 *sq.*; traitement de leurs cadavres, II. 510, 511, 533; leur crainte des phénomènes étranges, II. 567; l'état futur des, II. 654, 705; l'état futur de ceux qui n'ont pas reçu le baptême, II. 700, 701. Voir aussi Premier-né, Primogéniture.

Enfer, idées sur l', II. 59, 272, 401, 653, 655, 656, 657, 658, 663, 670 *sq.*, 684 *sq.*, 701-703, 705, 714 *sq.*

Ennemis, leur meurtre considéré comme louable, I. 340-342, et comme influençant l'état futur du meurtrier, I. 341, 381, II. 672 *sq.*; hospitalité envers les, I. 572, 573, 584. Voir Guerre, Pardon, Vengeance, Vengeance du sang.

Entr'aide, I. 537-566.

Envie, comme obstacle à la bienveillance rétributive par sympathie, I. 136; chez les dieux, II. 346, 692, 695.

Epidémies, imputées à l'action d'êtres surnaturels, I. 31 (ex. 5), II. 576-579; sacrifices humains offerts en vue de les prévenir ou de les arrêter, I. 69, 448, 449, 455; jeûnes pendant les, II. 302 *sq.*

Epouses, la sujétion des, ch. XXVI (I. 625-665); punies pour le projet de tuer leur maris, I. 253; crimes commis par elles en présence de leurs maris, I. 293; tuées par leurs maris, I. 425, 426, 627; tuant leurs maris, I. 426 *sq.*; acquises par voie de duel, I. 500 *sq.*, 504; victimes de sévices corporels infligés par leurs maris, I. 515-517, 627; devoir marital de les protéger et entretenir, I. 526-529, 628 *sq.*; prêtées aux hôtes, I. 572, 589; maudites par leurs maris, I. 622; vendues comme esclaves par leurs maris, I. 671, 679; leurs droits de propriété, leur inaptitude à posséder, I. 629, 633-637, 638, 639, 640 *sq.*, 657, II. 30-32, 41, 56 *sq.*; croyance à un lien mystérieux de sympathie unissant époux et, II. 198 *sq.*; suicide commis par des maris à la mort de leurs, II. 225, 227 *sq.*; jeûnes des maris à la mort de leurs, II. 287-289; adultère commis par les, II. 430-439; des dieux, II. 397-399; interdiction aux prêtres d'épouser des divorcées, II. 404; mangées par leurs maris, II. 539. Voir Mariage, Sentiment conjugal, Veuves.

Epreuves (= ordalies), II. 665-669; duels comme, I. 505-509.

Equinoxes, jeûnes aux, II. 297, 300.

Equivalence, règle d', I. 186-188; I. 38, 208, 225-227, 497, 498, 502, 512, 519 *sq.*, II. 226.

Erinyes, I. 63, 386 *sq.*, 485, 558, 581, 619, 622, II. 67, 487, 693, 694, 711.

Esclavage, ch. XXVII (I. 666-710); comme châtiment du crime, I. 48, 49, 496, 518, 519, 671, 672, 677, 680, 683-686, II. 12, 13, 16, 17, 74; cause de suicide, II. 225, 227, 232; engendre le mépris du tra-

vail manuel, II. 261, 262, 266.
Esclaves, sacrifiés aux dieux, I. 69, 458, 460, 461, 471, 472, aux morts, I. 475, 477, 490, II. 227; meurtre des, I. 386, 428-436, 691, 702; meurtre d'hommes libres par des, I. 436, 494 n. [5]; asile refusé aux, I. 433; asile accordé aux, I. 685, 687, 691, II. 619 *sq.*; non recevables comme témoins, I. 435 *sq.*, 692; sévices corporels exercés sur des, I. 515-519, 523, 673, 702; sur des hommes libres par des, I 517-519; châtiments corporels infligés aux, I. 522-524; enfants vendus par leurs parents comme, I. 595, 602 *sq.*, 604, 605, 606, 607, 608, 611, 671, 677, 678, 679, 680, 685, 686 *sq.*; malédictions des, I. 710; leurs droits de propriété et leur inaptitude à posséder, I. 673, 680, 683, 685, 692, II. 28, 32-34, 56 *sq.*; règles d'héritage relatives aux, I. 675, II. 46 *sq.*; enclins à tromper, II. 110, 125, 126; auteurs d'insultes, II. 138, 139; objets d'insultes, II. 139; mariages entre gens libres et, II. 363 *sq.*; traitement de leurs cadavres, II. 511 *sq.*, 533; mangés, II. 542, 551; maudits par leurs maîtres, II. 682; les maudissant, I. 710.
Espérance, comme un élément de la religion, II. 598, 714; dans les récompenses après la mort, II. 714.
Esprits, mauvais, voir à ce mot; tutélaires, I. 381, 468, II. 203, 391, 512-515, 573, 648, 650, 656, 681.
Etat, comme unité sociale, II. 211-219; son influence sur les unités plus petites dont il est composé, I. 623 *sq.*, II. 215 *sq.*; le suicide regardé comme un acte lésant l', II. 239, 243, 248, 252; le célibat pareillement, II. 389.
Etat futur des personnes tuées par la foudre, I. 29, II. 528, 533, 677; des personnes qui n'ont tué aucun ennemi, I. 341; qui en ont tué, I. 381, II. 672; qui sont mortes de vieillesse, I. 398, II. 227, 229 *sq.* n. [9], 677, de maladie, I. 400, II. 229 *sq.* n. [9], 677, par violence, I. 485 *sq.*, II. 229-231, 233, par accident, II. 229, 230, 232, de faim, II. 229 *sq.* n. [9]; des suicidés, II. 227-231, 232-234, 236, 243, 251 *sq.*, 673, 688; des personnes tuées à la guerre, II. 229, 505, 506, 673, 677, 683, 686, noyées, II. 229, 506, 659, 677; de celles qui ont enduré des souffrances pendant leur vie, II. 345, qui sont mortes célibataires et sans enfants, II. 384-389, qui n'ont pas eu commerce avec des femmes, II. 399, qui se sont parjurées, II. 693, 694; des femmes, I. 658, 659, II. 654; des femmes mortes en couches, II. 229 *sq.* n. [9], 659; des enfants, II. 654, 705; des enfants morts sans baptême, I. 418, 419, 423 *sq.*, II. 700, 701; des païens, II. 699; influencé par les sacrifices humains offerts aux morts, I. 475-480, II. 502, par les mutilations et blessures que s'infligent les gens frappés du deuil, I. 478 *sq.*, II. 531, par la connaissance de la vérité religieuse, II. 128-131, 698-700, 703-705, par le traitement du cadavre, II. 229 *sq.*, 505-507, 530, 532, 673, 683, par les offrandes faites au mort, II. 385-389, 501, 502, 508, 522-524, 670 *sq.*, 679 *sq.*, 683, par les aumônes faites au nom du mort, II. 534-536, par les prières pour le mort, II. 536, par les malédictions, II. 671 *sq.*, 687, 694, par le rang, II. 677, par les pratiques ou formules magiques, II. 679, 680, 685, 688 *sq.*, 690, par l'expiation substituée, II. 698, par l'élection divine, II. 698, par la foi, II. 697-700, 703-706, par la grâce sacramentelle, II. 698 *sq.*, par le baptême, II. 700, 701. Voir Vie future.
Ethique, objet de l', comme science, I. 20.
Etourderie, I. 218 *sq.*, 313-318.
Etrangers, protégés par le chef ou roi, I. 189, 346; tués, I. 340-342, 345-348, 378 *sq.*, 381; sacrifiés, 470-472; victimes de sévices, I. 520 *sq.*; traités avec bienveillance, I. 554-556, voir Hospitalité; bénédictions des, I. 578-580, II. 430; regardés comme des êtres à demi surnaturels, I. 579 *sq.*; supposés experts en magie, I. 580; le mauvais œil des, I. 580, 581, 588-590; malédictions des, I. 580-590, II. 694, 711; réception des, I. 586-588,

II. 604; présents des, I. 589, 590; commerce sexuel avec les, I. 589, II. 438-430; réduits en esclavage, I. 670, 671, 685, 686, 708, 709; respect de leurs droits de propriété, II. 8, 15, 58, 59; victimes de vol, II. 23-27, 58, 59; réduits au servage, II. 26; règles d'héritage relatives aux, II. 49; trompés, II. 84-86, 88, 91, 95, 109, 123-126; politesse à leur égard, II. 147; devoirs envers les, II. 160; méprisés, II. 164-168, 516; non sauvegardés dans leurs intérêts, II, 170; objets d'antipathie, II. 220; mariages avec les, II. 363, 366; traitement des défunts, II. 509 *sq.*, 532 *sq.*; mangés, II. 537 *sq.*; sacrilèges commis par les, II. 630, voir Hospitalité; influence démoralisante des, voir Blancs.

Etres suprêmes, dans les croyances des sauvages, II. 651-666.

Etres surnaturels, la croyance aux, ch. XLVII (II. 566-585); maladies que l'on suppose causées par des, I. 400 *sq.*, II. 577 *sq.*; malédictions personnifiées ou élevées au rang d', I. 63, 386, 387, 485, 558, 581, 619 *sq.*, 622, 624, II. 67, 113, 694, 712; crainte de mentionner leurs noms, II. 622-624; distinction entre les offenses commises contre les dieux et les offenses contre les autres, II. 645 *sq.*; comme gardiens de la Propriété, voir à ce mot. Voir aussi Déesses, Dieux, Djinns, Erinyes, Esprits tutélaires, Mauvais Esprits, Etres Suprêmes, Mise à mort des Animaux sacrés, Saints, Totem — et aussi (le) Surnaturel.

Eucharistie, I. 662, II. 283, 398 n. [4], 401, 463, 547 *sq.*; l'épreuve de l', II. 668 sq.

Eunuques, voir Emasculation et Prêtres.

Exécuteur (l') de la tribu, I. 183; la partie offensée agissant comme, I. 192 *sq.*

Exogamie, voir Inceste.

Expiation, II. 341-346, 698; le jeûne comme moyen d', II. 302-305; par substitution, II. 601; sacrifice expiatoire, par substitution, I. 67-73, 445-447, II. 600, 601; le jour (ou la fête) d', I. 68, II. 298, 299, 303, 342-344, 601.

Exposition des enfants, I. 415-419; une des sources de l'esclavage, I. 685.

Falsification, punie de mort, I. 196; de mutilation, I. 522.

Famille, I. 118 *sq.*, 532, 623, II. 188-190, 192-194, 195, 216; la famille élargie (*joint family*), I. 538 *sq.*, II. 206-212.

Famines, sacrifices humains offerts à l'occasion de, I. 449 *sq.*; cannibalisme causé par des, II. 539, 561, 562. Voir Moissons.

Fas, I. 576, II. 695.

Fatalisme, I. 331-335.

Fausseté, voir Vérité (respect de la), Bonne foi; fausse accusation, I. 522, II. 78, 136-138; faux témoignage, II. 84 n. [3], 89 *sq.*, 93-96, 120 n. [2], 696.

Fautif (« *wrong* »), analyse du concept, I. 140.

Femelles, impulsion sexuelle des, I. 656 *sq.*, II. 418 *sq.*

Femmes, la position des, ch. XXVI (I. 625-665); le rapt ou le viol des, I. 195, 196, 298 *sq.*, 319, 521, II. 421, 422, 615, 616, 659; brûlées vives en manière de châtiment, I, 196; leur traitement en temps de guerre, I. 343, 344, 350, 351, 377 *sq.*; le meurtre des, I. 425-428; interdiction de battre des, I. 515; le mauvais œil des, I. 588; supposées expertes en magie, surtout dans leur vieillesse, I. 615 *sq.*, 662-665; les occupations des, I. 629-633, 665; l'impulsion sexuelle des, I. 653, 654, II. 418 *sq.*; idées à leur sujet, I. 657-665, II. 186; l'état futur des , I. 658, 659, II. 654, de celles qui sont mortes en couches, II. 229 n. [9], 659; menstruées, I. 659 *sq.*, II. 294 n. [4], 521 *sq.* n. [2], 571; considérées comme impures, I. 659-662, II. 521 *sq.* n. [2]; non autorisées à pénétrer dans les lieux sacrés, I. 660 *sq.*, ni à offrir des sacrifices, I. 660 *sq.*, ni à prier, I. 661, 663 n. [1]; malédictions des, I. 663, 664; servant d'asiles, I. 664, 665; leurs droits de propriété et leur inaptitude à posséder, I. 657, II. 30-32, 41, 56 *sq.*; règles d'héri-

tage relatives aux, II. 45, 47, 48, 55; enclines à la tromperie, II. 75, 110, au suicide, II. 224 *sqq.*; la politesse envers les, II. 147; certains aliments interdits aux, II. 307 *sqq.*; célibat et continence des religieuses, II. 391-399, 403-405; mariées à des dieux, II. 397-399; chasteté des non mariées, I. 52, II. 406-430, 656; leur licence, II. 406, 407; leur pudeur, II. 418 *sq.*; pratiques homosexuelles entre, II. 447, 448; le manque de femmes accessibles comme cause d'homosexualité, II. 449-451; leur infériorité mentale comme cause de pédérastie, II. 454 *sq.*; traitement de leurs cadavres, II. 510, 511, 533; non autorisées à manger de la chair humaine, II. 538 n.[4], 557, 560; asile refusé à leurs ravisseurs, II. 615. Voir Epouses, Filles, Mères, Veuves.

Filial, respect. Voir Sentiment.

Filiale, affection. Voir Sentiment.

Filles, se suicidant à la mort de leurs parents, I. 476. Voir Enfants.

Filles (jeunes), au moment de la puberté, II. 295.

Fils, sacrifié pour sauver la vie de son père, I. 460, 461; le consentement des parents ou du père requis pour le mariage du, I. 602-605, 606, 609, 611-613, 620; se suicidant pour accomplir un vœu de sa mère, II. 235; mères se suicidant à la mort de leur, unique, II. 235 n.[3]; restrictions alimentaires à la mort de son père, II. 289. Voir Enfants, Premiers-nés, Primogéniture, Ultimogéniture.

Flagellation, comme rite religieux, II. 283, 342-344.

Flagrant délit, I. 299-303, II. 13, 16, 21, 22, 58, 412 *sq.*, 431.

Fœticide, I. 386, 416, 420-424, II. 684.

Foi, considérée comme nécessaire au salut, II. 697-700, 703-705. Voir Incrédulité.

Folie. Voir Démence.

Foudre, personnes frappées par la, I. 29, II. 231, 528, 533, 677.

Foyer, amour du, II. 160-163, 173; sainteté du, I. 583 *sq.*, II. 618 n.[1].

Fraternel, Voir Frère et Sentiment.

Fraude. Voir Vérité (respect de la).

« **Fraude pieuse** », II. 97, 102, 109.

Frère, meurtre d'un, II. 245 *sq.* n.[7]; devoirs fraternels, I. 537, 538. Voir Sentiment fraternel.

— l'aîné, qualifié pour infliger au cadet un châtiment corporel, I. 601; respect pour l'aîné, I. 601 *sq.*, 609 *sq.*; ses malédictions, I. 622, II. 682.

Frontières. Voir Bornes.

Funérailles, voir Rites funéraires, Inhumation.

Futur(e), Etat et Vie. Voir à ces mots.

Généralités, les émotions morales caractérisées par une saveur de, I. 109 *sq.*, 112, 123-129.

Générosité et charité, ch. XXIII (I. 526-566).

Glas, II. 508, 528.

Gloutonnerie, II. 279, 280.

Grâce, le droit de, comme prérogative de la couronne, I. 200, 204, 233, 234.

— sacramentelle, supposée nécessaire au salut, II. 698 *sq.*

Graisse, abstinence de, I. 195, 237, II. 299.

Gratitude, I. 25, 45 *sq.*, 97, 326, 327 *sq.*, 537, 614, II. 149-160; envers les dieux, II. 599.

Grégaire, l'instinct, I. 98, II. 190, 191; le mode d'existence, I. 98, 118, II. 188-192.

Grenouilles, défense de les manger, II. 308.

Groupe, mariage par. Voir à Mariage.

Guerre, I. 340-390; provoquée par un homicide, I. 36; humanité à l'égard des ennemis en temps de, I. 343, 344, 350-352, 377, 378, 555, 556, II. 689; privée, I. 363-366; sacrifices humains offerts en temps de, I. 447, 448, 453 n.[9], 455; terminée par un duel, I. 499 *sq.*; destruction de propriété en temps de, II. 27 *sq.*; saisie de propriété en temps de, II. 28, 29, 38, 57 *sq.*; ruses de, II. 91 *sq.*, 103-105, 109; état futur des personnes tuées à la, II. 229, 505, 673, 677, 683, 686; inhumation des personnes tombées à la, II. 230; considérée comme une occupation plus noble que le travail, II. 261, 262, 263, 266 *sq.*, 270; jeûne après un échec à la, II. 303; fréquence de l'homosexualité

chez les peuples adonnés à la, II. 450, 462.
Guerre (prisonniers de), leur traitement, I. 344, 351, *sq.*, 429; sacrifiés aux dieux, I. 347, 448, 456, 458, 470 *sq.*, aux morts, I. 475, 477; sévices corporels exercés sur les, I. 520; réduits en esclavage, I. 670, 671, 673, 676-681, 683-686, 690, 693, 696, 709; rançon acceptée en échange de, I. 695; mangés, II. 538, 545, 563.

Habitude, influence de l', sur les idées morales, I. 167, 168, 409, 533, 557, 641, II. 51, 121-127, 141, 179, 261, 321, 329, 337, 375, 424, 425, 439, 455, 466, 493 *sq.*, 561, 562, 565; sur l'autorité de la loi, I. 171, 172.
Hérésie, II. 628 *sq.*; châtiment de l', I. 50, 53, 253, 496; considérée comme une cause légitime de guerre, I. 357-360, 366; torture judiciaire en cas d', I. 523; obstacle à l'intermariage, II. 365 *sq.*; pratiques homosexuelles associées à l', II. 469-472; l'état futur influencé par l', II. 699 *sq.*
Hérétique, le mot, II. 471.
Héritage, règles d', II. 44-49, 53-57.
Hiboux, défense de les manger, II. 308.
Hirondelles, défense de les tuer, II. 473.
Homicide, en général, ch. XIV-XVI (I. 336-390); puni de mort, I. 180 *sq.*, 195, 197, 494; considéré comme une souillure, I. 232, 240, 383-390, II. 245 *sq.* n. [7], 251, 693; stigmatisé par la religion, I. 353, 354, 385-388, 389 *sq.*, II. 651, 653, 657, 663, 665, 679, 684, 693, 695 n. [11], 696, 711; influence du rang sur sa criminalité, I. 437-440; duels en cas d', I. 503; distinct du meurtre, I. 303-306, II. 616. Voir Chasse aux têtes, Compensation pour homicide, Duel, Guerre, Meurtre, Peine capitale, Sacrifice humain, Tuer, Vengeance du Sang.
Homicides (et meurtriers), regardés comme impurs, I. 232, 240, 383-390, II. 245 *sq.* n. [7]; adoption des, involontaires, I. 487; asile refusé aux, II. 615, 616.
Hommes, les occupations des, I. 629-633; l'impulsion sexuelle des, I. 653, 654; non autorisés à manger certains aliments, II. 308 *sq.*; leur commerce extra-matrimonial, II. 406-417, 419-439; leur préférence pour des épouses vierges, II. 418-421, 424; pratiques homosexuelles entre, ch. XLIII (II. 440-472).
Hommes-Dieux, manducation des, II. 547 *sq.*; mise à mort des, II. 590-594.
Homosexualité. Voir Amour homosexuel.
Honneur, duels d', I. 500-504, 508-511; souci de l', d'autrui, II. 132-139.
Honte, infligée aux criminels, I. 179; cause de suicide, II. 225.
Hospitalité, ch. XXIV (I. 567-592); I. 342, 348, 539, 540 *sq.*, 541 *sq.*, 543, 546, 553; enjointe par la religion, I. 574-577, II. 651, 689, 693, 694, 695, 696, 704, 711.
Humanité en général, devoirs envers l'. Voir Cosmopolitisme.
Humilité, II. 139-141; le sacrifice comme symbole d', II. 609 *sq.*

Idiots, dommages causés par des, I. 277-281, 283; objets d'un respect religieux, I. 278 *sq.*; bienveillance envers les, I. 544.
Illégitimes, enfants. Voir à ce mot.
Impartialité, apparente, caractéristique des émotions morales, I. 108 *sq.*, 112, 123-127.
Impulsions morbides, dommages causés sous l'influence d', I. 306 *sq.*
— **sexuelles.** Voir à ce mot.
Inanimées, les choses, que l'on punit ou dont on tire vengeance, I. 30 (ex. 7 et 16), 268-273, 316; émotions rétributives suscitées par, I. 30 (ex. 7 et 16), 268-273, 323, 326; conçues comme animées, I. 30, 270, II. 579; non susceptibles de louange ni de blâme moral, I. 327 *sq.*
Impureté, voir Souillure.
Incantations, II. 638-641.
Incapacité intellectuelle, agents frappés d', ch. X (I. 257-291).
Incendie, crime d', I. 195, 196, 302, 672, II. 616.

Inceste, prohibition et horreur de l', I. 183, 184, 185, 205, 495, II. 349-362; stigmatisé par la religion, II. 360, 361, 652.
Inclinations désintéressées, I. 123, II. 19, 57, 179, 220, 251, 256, 725-728.
Incontinence, ch. XLII *sq*. (II. 406-472); tout manquement à la chasteté de la part des célibataires voué au châtiment divin, I. 52, II. 656; interdit aux prêtres et aux prêtresses, II. 391-394, 396-399, 403 *sq*.; aux moines et aux nonnes, II. 394, 396; aux personnes aspirant à devenir prêtres ou prêtresses, II. 393; supposée nuisible aux récoltes, II. 401, et à la sainteté, II. 401 *sq*.; le célibat cause d', 415 *sq*.
Incrédulité, II. 626-628, 684; comme sujet de jugement moral, I. 223 *sq*.; considérée comme une cause légitime de guerre, I. 347, 357-366; le droit à l'intégrité corporelle influencé par l', I. 521; cause d'actes contraires à la charité, I. 554, 555, 691; motif de réduire des captifs en esclavage, I. 681, 690; l'évaluation d'un vol ou d'un cambriolage influencée par l', II. 23, 27; ne justifiant pas la violation d'une parole donnée, II. 90; prétexte légitime pour tromper un ennemi, II. 92; obstacle à l'intermariage, II. 365 *sq*.; pratiques homosexuelles associées à l', II. 469-472; le droit à la vie influencé par l', II. 684; son influence supposée sur l'état futur de l'incrédule, II. 697-700, 703-705.
Indemnisation, I. 177, 178, 317. Voir Compensation.
Indépendance nationale, amour de l', II. 163, 168, 169.
« **Indifférent** » (ce qui passe pour l'être « moralement »), I. 161-165.
Industrie. Voir Activité.
Infanticide, I. 386, 401-420, 629, II. 546; rapport supposé entre la réaction sociale contre l'homosexualité et celle contre l', II. 467, 468.
Infernus puerorum. Voir Limbes.
Inhumation, II. 505-507, 509-512, 526, 527, 528, 530-532, 683; dépendant du mode de la mort, I. 29 (ex. 2), II. 230, 231, 237, 238, 242, 244-246; refusée aux suicidés, II. 230, 240, 533, aux assassinés, II. 231, 533, aux foudroyés, II. 231, 533, aux personnes qui ont tué père, mère, frère ou enfant, II. 245 *sq*. n. 7; des criminels, II. 673.
Initiation, cérémonies d', instituées par le « Père Universel », II. 652.
« **Injustice** », analyse du concept, I. 148-152.
Injustice, punie par l'être suprême, II. 656.
Insouciance, I. 217-219, 313-318, 326; notion réunissant sous un commun vocable celles d'Etourderie, de Négligence et de Témérité (voir à ces mots), I. 219.
Instinct, en matière d'aversion sexuelle, II. 359.
Insultes, outrages, I. 42, 502-505, 510, 511, 524 *sq*., II. 107, 133-139; aux morts, II. 503; aux dieux, II 621-634.
Intégrité corporelle, droit à l', ch. XXII (I. 512-525); des morts, II. 500, 501; des dieux, II. 586, 594.
Intempérance, voir Gloutonnerie et Ivresse; — et prodigalité, II. 255.
Intentions, I. 211-213, 220, 246; châtiment de simples, I. 252.
Intimité, comme obstacle à l'intermariage, II. 353-356, 357 *sq*., 359-361, 362.
— avec des animaux domestiques, obstacle à leur mise à mort, II. 316-318; et plus généralement, I. 267, II. 318, 476-479.
Intolérance religieuse, II. 625-635.
Intoxicants, vénération religieuse des, II. 576. Voir Boissons, Ivresse Vin.
Inversion sexuelle, II. 359, 448-454; congénitale, II. 448 *sq*.; acquise, II. 450-452.
Involontaires, dommages et bienfaits. Voir à ces mots.
Ivresse, I. 318, II. 324-331; dommages commis en état d,' I. 285-291, 314; interprétée comme phénomène de possession par un dieu ou un esprit, I. 287, 290, II. 330.

Jalousie, II. 371, 374, 433.
Jeunes gens, certains aliments interdits aux, II. 306 *sq*. Pour jeunes

Enfants, Jeunes Filles, voir à ces mots.
Jnûn. Voir Djinns.
Jours tabou, II. 271-278.
« **Jugement de Dieu** », la guerre regardée comme un, I. 365 *sq.*, 367 *sq.*; le duel regardé comme un, I. 505-508. Voir Duel, Epreuves (Ordalies).
Jugements esthétiques, I. 10. (Voir aussi Emotions esthétiques, I. 335).
Jumeaux, I. 402, 403, 415, 464, 465.
« **Justice** », analyse du concept, I. 148-152.
Justice, sens de la, chez les sauvages, I. 131, 132-135; aimée des dieux, II. 656, 663, 665, 678, 679, 681, 682, 711 *sq.*

Karma, II. 689.

Lâcheté, le pardon des ennemis regardé comme un signe de, I. 76, 77, 488 *sq.*, II. 141; la perpétration d'offenses commises en secret, méprisée comme une, II. 57, 94; le mensonge, signe de, II. 110; le suicide, acte de, II. 231, 252.
L-'âhed, II. 607, 608.
Lait, interdiction de le faire bouillir, I. 205; offert aux étrangers, I. 586 *sq.*; abstinence de, II. 312, 313, après une mort, II. 289.
Lamentations, aux funérailles, II. 508, 512, 525.
Langage, comme interprète d'émotions morales, I. 121-123; comme expression de concepts moraux, I. 137-140; influence de la communauté de, II. 161, 163, 164, 175, 216; comme emblème de la nationalité, II. 217 *sq.*
L-'âr, I. 69 *sq.*, 563, 582, 583, 587, II. 568-570, 600, 602-604, 607, 620.
« **Légitime** », analyse du concept, I 143-146; comportant une nuance dans l'acception française du terme, I. 143 n. [3]; rapport entre « bon » et, I. 153, 154.
Légitime défense. Voir Soi-même.
Légumineuses (plantes), abstinence de, II. 309, 414.
Lévirat I. 528.
Lex talionis. Voir Equivalence (la règle d').
Liberté, personnelle, I. 593, II. 254.
Libre arbitre, évaluation morale et, I. 328-335.
Lieux saints. Voir à ce dernier mot.
Lièvres, abstinence de leur chair, II. 320.
Limbes, au sens de certains sauvages (*limbo of All Souls*), II. 334; au sens de la théologie chrétienne (*infernus puerorum*), II. 700.
Limites. Voir Bornes-frontières.
Lions, leur crainte des phénomènes insolites, II. 567.
Lois, et coutumes, comme expressions d'idées morales, ch. VII (I. 166-208); rapports entre coutumes et lois, I. 171-175.
Loups, abstinence de leur chair, II. 307, 309, 314.
Loyalisme, II. 173 *sq.*, 175.
Lune, suspension du travail en rapport avec les changements de, II. 273-275; jeûne en rapport avec les changements de, II. 285, 286, 296-300; dieux lunaires, invoqués dans les serments, II. 119, regardés comme juges, II. 678, 682.
Lynchage, I. 94.

Magiciens, malédictions des, I. 560, 561; commerce sexuel avec des, I. 589 n.[1]; restrictions alimentaires imposées aux, II. 309, 314; cérémonies purificatoires des, II. 337; célibat obligatoire pour les, II. 390 *sq.*; fidélité conjugale obligatoire pour les personnes aspirant à devenir des, II. 403; adonnés aux pratiques homosexuelles, II. 441, 442, 448, 456, 460, 466 *sq.*, 469; traitement de leurs cadavres, II. 511 (medicine-men); cannibalisme des, II. 548 (sorciers australiens); mise à mort de ceux qui déçoivent, II. 593; leurs résidences comme asiles, II. 614 (sorciers africains). Voir Magie, Sorcellerie, Sorciers. *Cf.* Prêtres.
Magie, regardée comme cause de mort, I. 28, 32, 33, II. 518, 633, de démence, I. 325, II. 516; les étrangers supposés experts en, I. 580, de même que les vieillards, I. 615, et les femmes, I. 615 *sq.*, 662-665; la position des esclaves influencée par la crainte de la, I. 710; jeûne en rapport avec la, II. 282, 283; définie, II. 568; attitude

de la religion par rapport à la sorcellerie ou la, II. 631-634; son influence sur les idées morales, II. 675; son influence supposée sur l'état futur des hommes, II. 679, 680, 685, 688, 689, 690. Voir Bénédictions, Carrefours, Cérémonies purificatoires, Charmes, Crachat, Croix, Epreuves (ordalies), *L-'âhed*, *L-'âr*, Magiciens, Malédictions, Mauvais œil, Nœuds, Prières, Sacrifice, Serments, Sexuel (commerce, comme rite magique ou religieux), Sorcellerie, Transfert.

— homéopathique, II. 430 n.[5];

— sympathique, I. 585 *sq.*, II. 198 *sq.*, 202 n.[4], 529 *sq.*, 550, 625.

Maisons, comme asiles, I. 583, II. 613, 618 n.[1], 619; vol commis dans les, I. 195, 196, II. 19, 57. Voir Cambriolage.

Mal, conception matérialiste du, I. 59, 461, 462; transfert du, combiné avec un sacrifice, I. 65-68. Voir Maladie, Péché, Mauvais Esprits, Mauvais œil.

Malades, meurtre ou abandon des, I. 398-401; II. 526; traitement bienveillant des, I. 544, 545; suicide des, II. 224 *sq.*; la cruauté envers eux punie par les dieux, II. 653. Voir Maladie.

Maladie, guérie par le contact avec un saint, I. 66; transfert de la, I. 66, 67; attribuée à l'action d'êtres surnaturels, I. 400 *sq.*, II. 577-579, à l'action des morts, II. 518; l'état futur des personnes mortes de, I. 400. II. 229 n.[9], 677; la chair ou le sang humains comme remèdes contre la, I. 408, II. 546, 548 *sq.*; sacrifices humains offerts pour la guérison de la, I. 452-454, 459-461; guérie aux carrefours, II. 245 *sq.* n.[7]. Voir Epidémies, Malades.

Malédictions, conception matérialiste des, I. 60-64, 73, 241, II. 567 *sq.*, 682; la sainteté ne doit pas être souillée par les, I. 61, 620 *sq.*, II. 620; des parents, I. 61, 537, 617-624, II. 682, 694 n.[11], 711; des pauvres, I. 558-562; des magiciens et des prêtres, I. 560 *sq.*; des saints, I. 560 *sq.*, 618; des mourants, I. 561, 622, II. 235; des hôtes mécontents, I. 580-590, II. 694, 711; des réfugiés mécontents, I. 581, 583 *sq.*, II. 618-620; des vieillards, I. 617 *sq.*, 622; des maris, I. 622; des frères et sœurs aînés, I. 622, II. 682; des supérieurs, I. 622, II. 682; des femmes, I. 663, 664; des esclaves, I. 710; des maîtres, II. 682; des rois, II. 682; personnifiées et élevées au rang d'êtres surnaturels, I. 63, 386 *sq.*, 485, 558, 581, 619, 620, 622, II. 67 *sq.* 113 *sq.*, 694, 711; transformées en attributs des dieux, I. 386 *sq.*, 558, 559, 581, 619, 620, II. 67 *sq.*, 113 *sq.*, 694; êtres surnaturels invoqués dans les, I. 558, 559, 561 *sq.*, II. 65-68, 117-120, 639, 678, 710 *sq.*; êtres surnaturels exposés aux, 561 *sq.*, 563, 581 *sq.*, II. 569 *sq.*, 602-607, 618 *sq.*, 620, 638-641, 679; conduites par divers véhicules, I. 582-590, II. 116, 117, 146, 201, 202, 550 *sq.*, 665-669, par le sang, I. 582, 583, 587, II. 68, 116-119, 201, 202, 550 *sq.*, 602-604, 666-669, par la chair ou le sang humains, II. 550 *sq.*; dans les cérémonies de réception et les salutations, I. 586, 587 *sq.*, II. 146; contre les voleurs, ou comme moyen de protéger la propriété, II. 61-68, 682; sacrifices aux dieux comme moyens de transférer des, II. 602-607, 639 *sq.*; méthode pour protéger le roi contre celles de criminels, II. 619; prières assumant le caractère de, II. 638-641; contenues dans les épreuves (ordalies), II. 665-669; influençant l'état des hommes dans la vie future, II. 671 *sq.*, 687, 694. Voir *L-'âr*.

Males, l'impulsion sexuelle des, I. 653 *sq.*, II. 418.

Malpropreté, II. 332-341.

Mammifères, sollicitude paternelle chez les, II. 183 *sq.*; sollicitude maternelle chez les, I. 117, II. 184; touchant la durée des unions conjugales chez les, II. 378.

Mariage, ch. XL (II. 349-383); comme compensation d'un homicide, I. 487 *sq.*; le consentement du père requis pour le, d'une fille, I. 595, 605, 607, 609, 611, II. 368, d'un fils, I. 602, 603, 605, 609, 611; le consentement des parents requis

pour le, d'un enfant, I. 603, 613, 620, 621 ; interdiction aux esclaves de contracter une union légale en, I. 689, 692, 701 ; interdit entre blancs et gens de couleur, I. 708; regardé comme un devoir, II. 834-390; enjoint par la religion, II. 384-389; entre morts, II. 385; interdit aux personnes ayant pour fonction d'accomplir des rites religieux ou magiques, II. 390-394, 396-399, 402-405; considéré comme impur, II. 394-396; entre un dieu et une femme, II. 396-399; évité entre cannibales et non-cannibales, II. 555; interdiction aux veuves de contracter un second, I. 478, II. 434 *sq.*; interdiction aux prêtres de contracter un second, II. 396 *sq.*;

— un second, jugé inconvenant de la part des veufs, II. 435. Voir Divorce, Lévirat.

— par achat (ou dédommagement), I. 428, 595, 628 *sq.*, II. 367-369; obstacle à la polygynie, II. 373; renforçant le lien du, II. 379; élevant l'idéal de la chasteté féminine, II. 420, 424.

— par groupe, II. 376, 377.

— par rapt (ou capture), II. 367.

— dotal, II. 369-371; régime renforçant le lien matrimonial, II. 379.

Maris, leur pouvoir sur leurs épouses, ch. XXVI (I. 625-665); épouses châtiées pour le dessein de tuer leurs, I. 253; crimes commis par des épouses en présence de leurs, I. 293; tuant leurs épouses, I. 425, 426 *sq.*, 627; tués par elles, I. 426 *sq.*; épouses sacrifiées à la mort de leurs, I. 475-477, II. 434 *sq.*; épouses se suicidant à la mort de leurs, I. 476 *sq.*, II. 225, 226, 227 233, 234 *sq.*, 238; exerçant des sévices corporels sur leurs épouses, I. 515-517, 627; leur devoir de protéger et d'entretenir leurs épouses, I. 526-529, 532 *sq.*; prêtant leurs épouses aux hôtes, I. 572, 589; vivant avec leurs beaux-pères, I. 597, 652, II. 195 *sq.*, 197; malédictions des, I. 622; vendant leurs femmes comme esclaves, I. 671, 679; croyance à un mystérieux lien de sympathie entre épouses et, II. 198; épouses jeûnant à la mort de leurs, II. 286-289; adultère commis par des, II. 380, 435-439; mangeant leurs épouses, II. 539. Voir Mariage, Sentiment marital, Veufs.

Maritale, affection. Voir Sentiment.

Masculin. Voir Hommes, Mâles.

Maternels, sentiments, I. 411, 421, 529-531, II. 180-184, 186 *sq.*

— devoirs, I. 526, 533.

— droits, ch. XXV (I. 593-624).

Matière regardée comme impure, II, 347 *sq.*

Mauvais (« *bad* »), analyse du concept, I. 140.

Mauvais Esprits, les fous supposés possédés par des, I. 278, 279, 283, II. 578, de même les gens ivres, I. 290, II. 330; fantômes persécuteurs remplacés par des, I. 385, 387, II. 476; cause supposée de maladies, I. 400 *sq.*, II. 576-579; vieilles femmes regardées comme des, I. 615; on inhume à l'écart les personnes supposées tuées par des, II. 230, 231; éclipses de lune attribuées à l'influence des, II. 300; l'eau regardée comme hantée par des, II. 340; la flagellation comme moyen de chasser les, II. 343; paroles sacrées comme armes contre les, II. 402; certains animaux pris pour des, II. 473 *sq.*; les bouchers supposés hantés par des, II. 476; empêchés de nuire aux morts (ou par eux), II. 507 *sq.*, 527, 528; les esprits des morts regardés comme des, II. 672, 515-518; les lieux d'aspect frappant supposés hantés par des, II. 574; les événements imprévus attribués à l'influence des, II. 577, 578; tabous mis sur les noms des, II. 622 *sq.*, 624; la magie pratiquée avec l'assistance des, II. 631-634; lutte des dieux et des hommes contre les, II. 680 *sq.*, 683-685, 708.

Mauvais œil, I. 558, 560, 580, 587-590, II. 245 n.[7], 339.

Médicaments, vénération religieuse des, II. 576, 623.

Médisance, II. 94, 95 *sq.*, 136-138, 679.

Mensonge. Voir Vérité (respect de la).

Mer, sacrifices humains offerts à la, I. 457-459.

Mère, affection des enfants pour leur, I. 533-537, 614, 655, II. 187 *sq.*; système de filiation par la, I. 594, 650-652, II. 45, 46, 54, 195-197, 199, 204, 213; se suicidant à la mort de leur fils unique, II. 235 n.[1]. Voir à Maternel, devoirs et droits, Sentiment maternel; et au mot Parents.
« **Mérite** », analyse du concept, I. 158-160.
Mérites, I. 89, II. 345, 346; participation commune des, I. 99-103; conférés aux morts, II. 534-536.
Métempsycose, voir Transmigration.
Métier et travail manuel, évaluation morale du, II. 261, 262, 266-269, 270 *sq.*
Meurtre, distinct de l'homicide, I. 303-306, II. 616. Voir Homicide, Tuer.
Meurtriers. Voir Homicides.
Miel, abstinence de, après une mort, I. 289.
Mi-été (veille de la St. Jean), coutume de la, I. 60.
Miracles, II. 575.
Mise hors la loi (*outlawry*), I. 50, 181, 182, 319, 320.
Modestie, II. 139.
Moines, interdiction du commerce sexuel avec les, II. 393, 394, 396; adonnés aux pratiques homosexuelles, II. 446, 450.
Moissons, pillage des, I. 296, II. 14, 18; sacrifices humains offerts pour obtenir de bonnes, I. 450-457; l'incontinence, surtout illicite, supposée nuisible aux, II. 401.
Monogamie, II. 186, 371-376.
Monothéisme, intolérance du, II. 626-629, 631, 632, 634; sa tendance à attribuer à la divinité les qualités les plus hautes, II. 713 *sq.*
Morale, **l'approbation**, sa nature, I. 21, 97-112; son origine, I. 113-117, 123-129, 135 *sq.*; concepts moraux qui en sont issus, I. 152-161; n'est exprimée qu'indirectement dans la coutume, I. 168; est à peine exprimée dans la loi, I. 175; ressemblance entre les phénomènes qui la provoquent et ceux qui suscitent la gratitude, I. 326, 327.
— **la désapprobation**, sa nature, I. 24-97, 104-112; son origine, I. 113-135; concepts moraux qui en sont issus, I. 140-152; exprimée dans les coutumes et les lois, ch. VII (I. 166-208); ressemblance entre les phénomènes qui la provoquent et ceux qui suscitent le ressentiment non moral, I. 323-327.
— l'évolution, caractéristique générale de, II. 724-728.
— la loi, caractère d'autorité attribué à, I. 16-19.
— la « raison », I. 8, 9.
— la « vérité », I. 20.
Morales, émotions, les concepts moraux fondés sur des, ch. I (I. 5-23), VI (I. 137-165); nature des, ch. II-IV (I. 24-112); origine des, ch. V (I. 113-136); exprimées dans les coutumes et les lois, ch. VII (I. 166-208); ressemblance entre les phénomènes qui les provoquent et ceux qui suscitent des émotions rétributives non morales, I. 322-327.
Moraux, « **axiomes** », I. 13 *sq.*
— **concepts**, fondés sur des émotions morales, ch. I (I. 5-23); analyse des principaux, ch. VI (I. 137-165); chez les peuples non européens, I. 137-140.
— **idéals**, I. 161.
— **jugements**, origine émotive des, ch. I (I. 5-23); prétendue objectivité des, I. 7-23, 109 *sq.*; nature générale de leurs sujets, ch. VIII-XII (I. 209-321); pourquoi la conduite et le caractère forment les sujets des, I. 322-328; rapport entre le libre arbitre et les, I. 328-335; le caractère inné, sujet propre des, I. 334 *sq.*
Mort, attribuée à l'influence de la magie, I. 28, 32, 33, II. 518, 632, 633; mutilation volontaire des survivants après une, I. 29 (ex. 3), 31, 479, II. 508, 512, 528 *sq.*, 531; suspension du travail après une, II. 272, 293; influence polluante attribuée à la, II. 272, 290-294, 400, 520-522, 528 *sq.*, au suicide, II. 246 n.[5], 251 *sq.*, à la mort naturelle, II. 400, 593; jeûne après une, II. 286-296, 508, 528; on s'abstient de cuire après une, II. 292, 293; on s'abstient du commerce sexuel après une, II. 293; crainte de la, II. 519 *sq.*

Mort violente, état futur des victimes de, I. 485 *sq.*, II. 229-231, 233.

Mortification. Voir Soi-même.

Morts, la considération pour les, ch. XLV (II. 489-536); sacrifices humains offerts aux, I. 29-32, 475-480, 489 *sq.*, II. 226, 434 *sq.*, 502; sentiments vindicatifs attribués aux, assassinés, I. 239 *sq.*, 380, 383, 384, 386, 387, 413, 479 *sq.*, 484-486, 543 *sq.*; propriété des, I. 406, II. 44 *sqq.*, 502 *sq.*, 523 *sq.*, voir Héritage, Testaments; le traitement des vieillards, influencé par des croyances touchant les, I. 616, 617; enterrés dans le champ appartenant à la famille, II. 65 n.[2]; charmes faits avec les corps des, II. 198, 530; offrandes aux, II. 290 *sq.*, 385-389, 501, 502 *sq.*, 508 *sq.*, 522 *sq.*, 531, 534-536, 671, 679, 680, 683, 686 *sq.*, *cf.* Aumônes; influence polluante attribuée aux, II. 291, 521; mariages des, II. 385; amour-propre supposé des, II. 503; croyances touchant le caractère et l'activité des, II. 512-519, 671-674; crainte qu'ils inspirent, II. 519-530, 531-534, 560 *sq.*; supposés faciles à duper, II. 532; adoration des, II. 575 *sq.*, 580; vengeance exercée par des vivants sur des, II. 671, 672; vengeance supposée de certains morts sur d'autres, II. 672 *sq.* Voir Anéantissement, Cannibalisme, Crémation, Deuil, Etat futur, Inhumation, Rites funéraires, Scalper, Suicide, Transmigration, Vampires, Vie future.

Mos, I. 125, 128.

Motifs, ch. XI (I. 292-310); I. 214-217, 324, 327.

Mouton, abstinence de, II. 309, 314.

Moutons, vol de, I. 196, II. 14, 17 *sq.*; défense de les tuer pour l'alimentation, II. 317; offerts à la réception des étrangers, I. 582.

Mutilation, comme châtiment, I. 199 *sq.*, 202 *sq.*, 319, 320, 513 *sq.*, 518-523, II. 13, 16, 17, 74, 82, 120 n.[1], 138 n.[6], 431, 433; de soi-même (ou lacération), après une mort, I. 29 (ex. 3), 31, 479, II. 508, 512, 528 *sq.*, 531; comme rite religieux, I. 474 *sq.*, II. 342 *sq.*

National, l'orgueil, II. 164-168.

Nationalisme, I. 374-377, II. 177, 178, 217, 218.

Nationalité, le sentiment de la, II. 176-178. Voir Patriotisme.

Naufragés, sacrifice des, I. 471; traitement des, II. 27, 38.

Négatifs, les commandements, pourquoi ils tiennent plus de place que les positifs, I. 311.

Négligence, I. 218 *sq.*, 311-313, 326.

Nègre, l'esclavage, I. 434-436, 517, 518 *sq.*, 678 *sq.* 698-708, II. 34.

Nègres, non recevables comme témoins contre des blancs, I. 435; antipathie pour les, I. 707 *sq.*; blessures infligées à des blancs par des, I. 704; interdiction aux blancs d'épouser des, I. 704.

Nœuds magiques, II. 569 *sq.*, 602, 634.

Noms, certaines superstitions relatives aux, I. 464, II. 354 *sq.*; influence sociale des, II. 197; leur influence sur l'exogamie, II. 354 *sq.*; interdiction de prononcer ceux des morts, II. 508, 529-531, 534, ou ceux des êtres surnaturels, II. 622-624.

Nonnes, commerce sexuel interdit aux, II. 394, 396.

Nouveau, crainte de ce qui est, I. 466, 467.

Noyés, l'état futur des, II. 229, 506, 659, 677.

Obéissance envers les parents, ch. XXV (I. 593-624); les maris, ch. XXVI (I. 625-665); les maîtres, ch. XXVII (I. 666-710); les chefs, I. 202-204; les dieux, 203-205, II. 641; les morts, II. 503, 504, 525.

Obscurité, défense de manger dans l', II. 296, 297. *Cf.* Demi-jour.

Occupation, acquisition de propriété par l', II. 36-39, 51, 52, 54.

Occupations, réparties entre les sexes, I. 629-634, II. 260.

Œufs, abstinence d', II. 307, 312, 313, 316.

Offrandes, aux morts, II. 290, 291, 385-389, 501, 502 *sq.*, 508 *sq.*, 522 *sq.*, 531, 534-536, 671, 679, 680, 683, 686 *sq.*; rapport entre aumônes et, II. 534-536.

— aux dieux, voir Sacrifice.

Oiseaux, défendant leurs nids, II. 51; sollicitude paternelle chez les, II. 183. Voir pour la Volaille à ce dernier mot.
— de nuit, abstinence de leur chair, II. 319.
— de proie, défense de les manger, II. 308; voir aussi Aigle-faucon.
Omissions, I. 217-219, 311-313, 326.
Oncle maternel, enfants au pouvoir de leur, I. 594.
Opera supererogativa, I. 89, 102. Voir Mérites.
Opinions, jugements moraux relatifs aux, I. 222-224.
Ordalies. Voir Epreuves.
Orgueil, condamnation de l', II. 139-140. Voir Amour-propre.
Outrages. Voir Insultes.

Pacte. Voir Rites contractuels, Sang (pacte du) etc.
Paix, perpétuelle, I. 342, 345, 374 *sq.*
— sociétés de la, I. 376.
Pâque, la, I. 463, 473, II. 285.
Pardon. Voir Grâce.
Parentale, affection. Voir Sentiment maternel et paternel.
Parenté, l'assistance mutuelle imposée comme un devoir de, I. 537-539; influence sociale de la, II. 192, 195-199, 212, 216 *sq.*, 219. Voir Descendance.
Parents, leur autorité sur leurs enfants, ch. XXV (I. 523-624); bénédictions et malédictions des, I. 61, 537, 617-623, II. 682, 694 n. 11, 711; enfants punis pour le projet de tuer leurs, I. 253; tuant leurs enfants en bas âge, I. 386, 401-420, 629, II. 546; tués par leurs enfants, I. 391-395, 522, II. 245 *sq.* n. 7; tués ou abandonnés dans leur vieillesse, I. 394-398, 602, 608, 616; mangés par leurs enfants, I. 398, II. 538, 552 *sq.*; tuant leurs enfants adultes, I. 401, II. 245 *sq.* n. 7; exposant leurs enfants nouveau-nés, I. 415-519, 685; enfants offerts en sacrifice pour sauver la vie de leurs, I. 460, 461, 463-465; sacrifiant leurs enfants pour divers motifs, I. 459-465; mangeant leurs enfants, I. 463, II. 538, 539, 546, 552 *sq.*; filles se suicidant à la mort de leurs, I. 476; infligeant des châtiments corporels à leurs enfants, I. 514--516, 603, 606; victimes des violences de leurs enfants, I. 514, 620 *sq.*, II. 657; leur devoir de prendre soin de leurs enfants I. 526-533; le devoir des enfants de soigner leurs, I. 533-537; respect des enfants pour leurs, I. 534-537, 596, 597, 602-609, 611-624, II. 188; affection des enfants pour leurs, I. 534-537, II. 187, 188; la religion insistant sur les devoirs des enfants envers leurs, I. 536, 537, 603 *sq.*, 605, 607, 608, 612, 616-623, II. 689, 693, 694 n. 11, 695, 711; enfants maudissant leurs, I. 561; vendant leurs enfants comme esclaves, I. 595, 602, 603, 604, 605, 606, 608, 611, 671, 677, 678, 679, 680, 685, 686 *sq.*; enfants disant un mensonge en présence de leurs, II. 93; injuriés par leurs enfants, II. 138; leurs devoirs envers leurs enfants, généralement parlant, II. 160; les devoirs des enfants envers les, II. 160; se suicidant à la mort de leurs enfants, II. 225, 235 n. 1; jeûnant à la mort de leurs enfants, II. 286-290; enfants punis après la mort pour avoir maltraité leurs, II. 694. Voir Sentiment maternel et paternel.
Paresse, II. 257-266, 270; cause de malpropreté, II. 336.
Parjure, censé contagieux, I. 61-64; tenu pour coupable, quoique commis inconsciemment, I. 237, 238, 341; puni par la coutume ou la loi, I. 507, 522, II. 120 n. 2; regardé comme une offense à la divinité, I. 508, II. 119 *sq.*, 120 n. 1; échappant au châtiment civil, II. 120 n. 2; objet supposé du châtiment divin, II. 120 n. 2, 663, 665, 693; cause de misère après la mort, II. 694.
Parricide. Voir Parents.
Parricidium, I. 393.
Pasteurs, peuples, la nourriture végétale fournie par les femmes chez les, I. 630, II. 262; la position des femmes chez les, I. 656 *sq.*; l'esclavage chez les, I. 668, 669, 676 *sq.*; les agrégats sociaux chez les, II. 194 *sq.*; leur sympathie

pour leurs animaux domestiques, II. 489.
Pastorale, vie, rapport supposé entre la coutume d'ultimogéniture et la, II. 48 n. 2, 56 n. 2.
Paternelle, affection. Voir Sentiment.
Patriotisme, II. 160-179.
Pauvreté, estimation de la, I. 553, II. 269; cause de malpropreté, II. 336 *sq.*; monogamie associée à la, II. 373, 375.
Péché, responsabilité collective en cas de, I. 52-60, 64-75; prières pour la rémission du, I. 52, 56 *sq.*, 57, 58, 234, 236, II. 636 *sq.*, 681, 686; conception matérialiste et transfert du, I. 55-60, 64-67, 73, 74 *sq.*, 88, 89, 414, II. 245 n. 7, 636 *sq.*; commis accidentellement ou inconsciemment, I. 234-238, 241-243; le sentiment du, II. 346; le commerce sexuel considéré comme transmettant le, héréditaire, II. 404 *sq.*
Pêcheurs, peuples, la position des femmes chez les, I. 656; l'esclavage chez les, I. 668; les agrégats sociaux chez les, II. 192-194; la saleté, caractéristique des, II. 335.
Peculium, des esclaves, I. 685, 692, II. 33, 34; des fils, II. 30; des femmes, II. 31.
Pédérastie. Voir Amour homosexuel.
Peine capitale. Voir Châtiment.
Pèlerinage, II. 301, 401, 521 *sq.* n. 6, 704.
Pénitence, II. 341-346, 348, 686, 714; le jeûne comme forme de, II. 236, 302-305, 391.
Père, son autorité sur ses enfants, ch. XXV (I. 593-624); il peut les punir de mort, I. 401, tuer ou exposer ses enfants nouveau-nés, I. 401-418, infliger à ses enfants des châtiments corporels, I. 514-516, 603, 606, les vendre, I. 595, 602, 603, 604 *sq.*, 605, 606, 607, 608, 611, 671, 677, 678, 679, 680, 685, 686 *sq.*; son affection pour ses enfants, I. 409, 412, 529-533, II. 180-184, 186 *sq.*, 378; il doit protéger et entretenir sa famille, I. 526-533; système de filiation par le, I. 650 *sq.*, II. 44-47, 54, 195, 197, 199, 204, 212; le fils soumis à des restrictions alimentaires après la mort du, II. 289. Voir Parents.
« **Père Universel** ». Voir Etres Suprêmes.
Peuples, Agriculteurs, Chasseurs, Pasteurs, Pêcheurs. Voir à ces mots.
Phratrie, II. 209, 210, 215.
Pierres tombales, II. 527 *sq.*, 530.
Pigeons, défense de les tuer, II. 473; de les manger, II. 716.
Plaisirs sensuels, condamnation des, II. 280 *sq.*, 346-348.
Pluie, sacrifices humains offerts en vue de la, I. 455-457; autres méthodes pour produire la, II. 303, 346.
Poignées de mains, II. 145, 146, 607.
Poissons, la colère chez les, I. 26, 51; abstinence de leur chair, II. 308, 309, 311, 312, 323 *sq.*, après une mort, II. 289; déférence marquée aux, II. 475; mise à mort des, II. 480; exemple de tabou employant des, II. 62, 63.
Politesse, I. 168, II. 141-147.
Pollution. Voir Souillure.
Polyandrie, II. 371, 372, 376.
Polygynie, II. 371-376; rapport entre le droit des enfants illégitimes à hériter et la, II. 56; cause de pratiques homosexuelles, II. 450.
Polythéisme, tolérance du, II. 629-635.
Pommes de terre, abstinence de, après une mort, II. 289.
Porc, abstinence de, II. 308, 309, 313-315, 322.
Positifs, les commandements, I. 311-313, 318.
Possession, prolongée, acquisition de propriété par la, II. 40, 41, 49, 52.
Premier-né, tous les enfants tués excepté le, I. 405; tué, I. 463, 464, II. 546; mangé, I. 463, II. 546; regardé comme sacré, II, 521 *sq.* n. 6;
— fils, sacrifié, I. 462-465; mangé I. 463; tenu pour identique avec son père, I. 464; jeûnant la veille de la Pâque, II. 285. Voir Primogéniture.
Préparation, actes de, I. 251-255.
Prescription, II. 40, 41, 52 *sq.*
Présents, bénédictions prononcées par les destinataires de, I. 559-

562; le danger d'accepter des, I. 589 *sq*.

Prêtres, non autorisés à prêter serment, I. 61, II. 620, à faire la guerre, I. 356, 389, à répandre le sang humain, I. 388 *sq*., à participer à une condamnation capitale, I. 389, 495, 496, à chasser, II. 490; la loi de torture relative aux, I. 523; malédictions des, I. 560, 561; leurs enfants, fruits de l'incontinence, réduits en esclavage, I. 695; certains aliments interdits aux, ou refusés par les, II. 309, 316, 319, 324; non autorisés au mariage, ni au commerce sexuel avec des femmes, II. 390-394, 396, 397, 398 *sq*., 401 *sq*.; eunuques, II. 393, 399, 471 n. [1]; non autorisés à contracter un second mariage, II. 396, à épouser des veuves, II. 396, 404, à épouser des prostituées ou des divorcées, II. 404; tabous imposés aux, II. 401 *sq*.; continence obligatoire pour les personnes aspirant à devenir, II. 403; continence temporaire obligatoire pour les, II. 403, 404; leurs filles châtiées pour tout manquement à la chasteté, II. 404; représentés comme les corrupteurs de la vertu domestique, II. 415 *sq*., comme encourageant l'homosexualité, II. 455; leur célibat, cause de pratiques homosexuelles, II. 450; jeunes garçons employés comme, II. 457, et comme prostitués du temple, II. 457, 470; cannibalisme des, II. 546 *sq*., 559; leurs résidences comme asiles, II. 613 *sq*., 616, 619 *sq*.; leur opposition à la sorcellerie, II. 634; regardés comme des manifestations de dieux, II. 639, 688; encourageant la croyance à l'efficacité magique de la prière, II. 640 *sq*. Voir Privilège du clergé. *Cf*. Magiciens, Sorcières (et Sorciers).

Prêtresses, non autorisées au mariage ni au commerce sexuel avec des hommes, II. 391-393, 397-398, 404; continence obligatoire pour les personnes aspirant à devenir, II. 403; prostitution des, II. 426-428; comme asiles, II. 620; non autorisées à prêter serment, II. 620.

Prière, II. 635-641; pour la rémission du péché, I. 52, 56-58, 235 *sq*., II. 636 *sq*., 681, 686; purification préparant à la, I. 387, 388, II. 337-339, 343, 344, 399-401, 402; développement d'une malédiction ou d'une bénédiction en, I. 562, II. 65-67, 117-120, 639 *sq*., 665-669, 710-711; rapport de l'aumône et de la, I. 565 *sq*.; interdite aux femmes, I. 660 *sq*., 663 n. [1]; comme salutation, II. 145; le jeûne, auxiliaire de la, II. 304; efficacité magique attribuée à la, II. 339, 402, 403, 638-641, 685, 690; continence préparant à la, II. 401-403.

Primogéniture, II. 45, 46, 48, 55.

Privilège du clergé, I. 494.

Prix du sang. Voir à ce dernier mot.

Progéniture, désirée par l'homme, I. 532, II. 373, 375, 385-389, 407, 424 (et, au contraire, II. 422); état futur des personnes qui meurent sans, II. 385-389.

Promesses. Voir Bonne foi.

Propreté, II. 332-341; cérémonielle, II. 283, 284, 337-339, 343, 344, 399-404, 679 n. [5], 684, 696, 704; ses rapports avec le climat, II. 335, 336.

Propriété, le droit de, ch. XXVIII *sq*. (II. 7-71); confiscation de, comme châtiment, I. 50, II. 244; acquise par un duel heureux, I. 500, 504, II. 14; des épouses, I. 629, 633-637, 639, 640, 657, II. 30-32, 41; des femmes, I. 657, II. 30, 31, 41; des esclaves, I. 673, 680, 683, 684, *cf*. *Peculium*; des morts, I. 406, II. 44 *sq*., 502, 523 *sq*., voir Héritage, Testament; des êtres surnaturels, II. 610 *sq*.; êtres surnaturels comme gardiens de la, II. 59-68, 651, 656-658, 659, 663, 665, 678, 679, 684, 693, 695 *sq*., 711.

Prostitution, I. 604, II. 411-415, 421, 423-430; religieuse, II. 426-430, 470; masculine, II. 442-445, 446, 459, 461, 470.

Provocation, I. 298-306, 319 *sq*., 324 *sq*.

Prudence, I. 557 *sqq*., 576, 709 *sq*., II. 51, 58, 111, 120 *sq*., 169, 179,

254-257, 318, 319, 320, 321 *sq.*, 328, 412, 480, 522, 531, 532, 642.
Puberté, jeunes filles au moment de la, II. 295.
Publique, l'approbation, prototype de l'approbation morale, I. 10, 128, 135.
— **la désapprobation**, prototype de la désapprobation morale, I. 10, 126-128.
Pudeur, qualité féminine, II. 418.
Punition. Voir Châtiment.
Purification, voir Cérémonies de.

Raison, théories d'après lesquelles les jugements moraux se fonderaient sur la, I. 6-19.
Ramadân, le jeûne du, I. 279, II. 301, 302, 704.
Rang, influençant les coutumes ou les lois relatives à l'homicide, I. 37, 38, 186, 437-440, 494; à la peine de mort, I. 494; aux sévices corporels, I. 517, 518, 519 *sq.*, 524; au châtiment corporel, I. 522-525; à la torture, I. 523 *sq.*; au vol, II. 22 *sq.*, 58; à la sincérité, II. 101; aux insultes, II. 138 *sq.*; à la politesse, II. 146 *sq.*; au suicide, II. 234; au mariage, II. 363-365; à la chasteté, II. 412, 417; au viol, II. 421; à l'adultère, II. 432-434; au traitement des morts, II. 511 *sq.*, 533; au cannibalisme, II. 557 *sq.*; son influence supposée sur l'efficacité des malédictions, I. 622, sur l'état des hommes dans l'autre monde, II. 677.
Rapt, voir Mariage; légitime défense en cas de, voir Viol.
Raser, comme moyen de purification, II. 283.
Réception, voir Cérémonies de.
Recherche scientifique, II. 129-132.
Récidive, I. 195, 197, 266, 314, 319, 320, 326, II. 10 *sq.*, 12.
Récompenses, par substitution, I. 99-103; source d'approbation morale, I. 123; publiques, I. 175; posthumes, voir Future (vie).
Réflexe, action, I. 26.
Réflexion, son influence sur les estimations morales, I. 12 *sq.*, 78, 223, 244, 245, 255, 256, 259, 292 *sq.*, 311, 318, 320 *sq.*, II. 108, 132, 256, 257, 262 *sq.*, 271, 390, 496-498, 564, 565, 725-728; sur le ressentiment non moral, I. 323, 324, 327.
Refuge (cités de), réfugiés, voir Asiles.
Regalia, ou insignes royaux, regardés comme talismans opérant des miracles, II. 592 n.[4].
« **Règle d'or** », la, I. 107 *sq.*
Regret, ressemblance entre le remords et le, I. 130.
Religio, sens du mot, II. 568 [*ibid.* n.[3]]-570.
Religion, la croyance en des êtres surnaturels est un élément essentiel de la, ch. XLVII (II. 566-585); elle inculque les devoirs envers les dieux, ch. XLVIII *sq.* (II. 586-644); rapports entre la moralité et la, ch. L-LII (II. 645-717), 727; moins forte que la coutume, I. 172, 173; elle ordonne la suspension du travail à de certains jours, I. 195, II. 273-278, 696; elle accroît la sévérité des châtiments, I. 202-206; elle ordonne le jeûne, I. 279, II. 236, 281-286, 296-305, 343 *sq.*, 391, 704; comme source de guerre, I. 347, 357-360, 366; son attitude touchant la guerre, I. 347, 349, 350, 353-373, 377 *sq.*, II. 689; elle condamne l'homicide, I. 353, 354, 385-387, 389 *sq.*, II. 651, 653, 657, 665, 679, 693, 694 n.[11], 696, 711, le meurtre ou l'exposition des petits enfants, I. 414, 418 *sq.*, le fœticide, I. 420-424, II. 684; son attitude touchant l'esclavage, I. 431, 432 *sq.*, 517, 678-684, 688-695, 705-707, II. 689; elle soutient la peine de mort, I. 498; elle influe sur le droit à l'intégrité corporelle, I. 521; elle inculque les devoirs filiaux, I. 536, 537, 603, 604, 605, 606, 607, 608, 612, 616-623, II. 689, 693, 694 n.[11], 695, 711; elle enjoint la charité, I. 546-556, 558-566, II. 651, 653, 678, 684, 689, 696, 703, 704, 711, et l'hospitalité, I. 574-577, II. 651, 689, 693, 694, 695, 696, 704, 711; elle influe sur le traitement des vieillards, I. 616 *sq.*, II. 653, 656, et sur la position des femmes, I. 659; elle tient les femmes pour impures, I. 659-662; son attitude touchant le servage, I. 698; elle sanctionne le droit de propriété, II. 59-68, 651, 656-658;

659, 663, 665, 678, 679, 684, 693, 695 *sq.*, 711; elle recommande le respect de la vérité et de la bonne foi, II. 93, 111-121, 125, 651, 653, 656-658, 659, 663, 665, 678, 679, 681, 682, 684, 685, 689, 693, 695, 704, 711; elle conduit à la « fraude pieuse », II. 97, 98 *sq.*, 102, 108, 109; elle condamne l'orgueil, II. 139, 140; ses rapports avec le sentiment national et le patriotisme, II. 167-169; comme lien social, II. 202-206, 218-220, 703 *sq.*; elle influe sur les opinions relatives au suicide, II. 226, 227-229, 233-244, 249, 250, 252; elle influe sur les idées morales relatives à la conduite envers soi-même, II. 256, 257; elle recommande l'agriculture, II. 263 *sq.*; son attitude touchant le travail, II. 263 *sq.*, 268-270, 656, 684; elle recommande la pauvreté, II. 268-270; elle requiert la propreté cérémonielle, II. 283, 284, 337-339, 343, 344, 399-404, 679 n.[5], 684, 696, 704; elle recommande les pèlerinages, II. 301, 704; elle impose des restrictions alimentaires diverses, II. 309-324, 652, 653; elle encourage l'ivresse, II. 325; elle ordonne la sobriété ou l'abstinence totale des intoxicants, II. 327-331; elle est une cause de malpropreté, II. 339-341; elle conduit à différentes formes d'ascétisme, II. 341-348; elle stigmatise l'inceste, II. 360, 361, 652; elle recommande différentes formes d'endogamie, II. 365, 366; elle met obstacle à l'intermariage, II. 365, 366; elle recommande la monogamie, II. 376; elle interdit le divorce, II. 381, 382; elle enjoint le mariage, II. 383-389; elle recommande le célibat ou la continence, II. 390-405; elle considère le mariage comme impur, II. 394-397; elle condamne les seconds mariages, II. 396, 434, 435; elle enjoint la pureté sexuelle, II. 399-405, 716; elle requiert la chasteté chez les femmes non mariées, I. 52, II. 411 *sq.*; elle condamne le commerce sexuel extraconjugal, I. 52, II. 415-417, 423, 656; en rapport avec la prostitution, II. 426-430, 470; elle condamne l'adultère, II. 431 *sq.*, 433 *sq.*, 436-439, 656, 657, 663, 665, 679, 696; en rapport avec les pratiques homosexuelles, II. 442, 443, 455-457, 466, 467, 468-472; elles les stigmatise, II. 458, 459, 462-465, 468-472, 684; elle inculque la considération pour les animaux, II. 480-488, 684; elle professe le mépris des animaux, II. 488-491; en rapport avec le cannibalisme, II. 546 *sq.*; définition de la, II. 568; née de la peur, II. 596-598; l'espérance, élément inhérent à toute, II. 598-600; son attitude touchant la magie, II. 631-634; son caractère collectif, II. 642 *sq.* Voir Asiles, Athéisme, Baptême, Blasphème, Cérémonies purificatoires, « Dieu », Dieux et Déesses, Enfer, Epreuves (ordalies), Esprits tutélaires, Etres suprêmes, Eucharistie, Flagellation, Hérésie, Incrédulité, Intolérance, Monothéisme, Mortification, Mutilation (de soi-même, comme rite religieux), Parjure, Péché, Pèlerinage, Pénitence, Polythéisme, Prêtres, Prêtresses, Prières, Sacrifices humains, Sacrilège, Sainteté, Saints, Sang (effusion de, comme rite religieux), Tolérance, Totem, Totémisme.

Remords (et condamnation de soi-même), I. 110-112, 130-132, 142 *sq.*; son absence chez les criminels, I. 93 n.[1]; cause de suicide, I. 111, II. 225.

Renards, abstinence de leur chair, II. 314.

Renoncement au monde, II. 346-348.

Repentance, I. 110-112, 130-132; comme motif de pardon, I. 87-91, 111 *sq.*, 319, 326, II. 345, 714; il n'en est pas d'adéquate dans le cas de blasphème, II. 622.

Repos, II. 271-278.

Représailles, évaluation morale des, I. 76-82. Voir Châtiment, Vengeance.

Reptiles, répugnance à manger des, II. 311. Voir Serpents.

Réquisitions militaires, II. 29.

Respect, filial, voir Sentiment.

— de soi-même, II. 254.

Ressentiment, I. 24-97; envers les animaux, I. 29 (ex. 1), 30 (ex. 7 et

9), 257-268, 272, 316, 323 *sq.*; envers les choses inanimées, I. 30 (ex. 7 et 16), 268-273, 316, 323; phénomènes provoquant le, I. 323-326.
— par sympathie, I. 117-123, 178, 187 *sq.*, 188 *sq.*, 193 *sq.*, 380, 381, 436, 439 *sq.*, 524, 533, 557, 654 *sq.*, 708 *sq.*, II. 51 *sq.*, 106, 109 *sq.*, 136, 160, 169, 179, 251, 255 *sq.*, 480, 512, 564 *sq.*, 643; chez les animaux, I. 117, 118, II. 52.
Restriction mentale, II. 98, 99, 114.
Restrictions alimentaires. Voir Aliments.
Revenu non gagné (la « rente » des saint-simoniens), II. 69 *sq.*
Rites, contractuels (ou de pacte), I. 343, II. 606-608, 665 *sq.* Voir Sang (pacte du).
— funéraires, II. 503-512, 519-536; refusés aux suicidés, II. 229-231, 238, 240, 242-244, 533. Voir Crémation, Inhumation, Morts (sacrifices humains et offrandes aux), Mutilation (de soi-même, après une mort), Sang, etc...
Rivières, sacrifices humains offerts aux, I. 457-459.
Riz, abstinence de, après une mort, II. 289.
Roi, lié par la coutume, I. 170, 171; protecteur des pauvres et des faibles, I. 188, 189; le droit de grâce, prérogative du, I. 200, 204, 233, 234; objet de vénération religieuse, I. 202; homicide commis par ordre du, I. 294; étrangers protégés par le, I. 346; l'homicide regardé comme une offense au, I. 382; sacrifié, I. 449, 470; sacrifices humains offerts pour sauver la vie du, I. 459-461, 470; droits de propriété du, II. 34 *sq.*; loyauté (ou loyalisme) envers le, II. 173 *sq.*, 175; le suicide regardé comme une offense au, II 232, 252 n.[3]; tabous sur le, II. 276, 392, 402; la coutume de condamner les portes par où a passé le, II. 521 *sq.* n.[6]; le cannibalisme comme devoir incombant au, II. 542; la tombe royale comme asile, II. 613; la maison royale comme asile, II. 618; la personne royale comme asile, II. 618 *sq.*; serments jurés sur la vie du, II. 619; criminels empêchés de maudire le, II. 619; malédictions proférées par le, II. 682.
Sabbat, juif, I. 195, II. 275-278, 696; à l'origine un jour de jeûne, II. 297-299.
Sacramentelle, la grâce, supposée nécessaire au salut, II. 698 *sq.*
Sacrées, places, voir Lieux Saints, à ce dernier mot.
Sacrifice, II. 595-610; transfert du mal combiné avec un, I. 65-68; expiatoire par substitution, I. 68-73, 445-447; préparatoire à la purification, I. 387, 388, II. 282-284, 337-339, 343, 344, 400; rapports entre l'aumône et le, I. 562-566, II. 534-536; comme moyen de transférer des malédictions, I. 582, 583, II. 602-608, 639 *sq.*; comme cérémonie de réception, I. 587, II. 604; interdit aux femmes, I. 660 *sq.*; le jeûne en rapport avec le, II. 283-286; le jeûne comme survivance d'un, expiatoire, II. 303-305; l'ascétisme comme survivance, en certains cas, d'un, II. 344; serments prêtés en connexion avec un, II. 604-606; ses rapports avec la prière, II. 637 *sq.*; importance du, II. 684, 686-690, 692, 695, 696. Voir Offrandes aux morts, Sacrifice humain.
— humain, ch. XIX (I. 441-480); I. 29-32, 65, 66, 68-70, 347, 490, II. 227, 284, 403, 434, 502, 564, 633, 676; l'accomplissement de la vengeance du sang comme une espèce de, I. 479 *sq.*, 485 *sq.*; le suicide comme une espèce de, II. 227, 228; combiné avec le cannibalisme, II. 542 *sq.*, 546 *sq.*
— d'effigies humaines, I. 472, 473, 478.
Sacrificielles, victimes, vertu magique attribuée aux, I. 66, 68, 72, 451-454, II. 546-548, 608 *sq.*, 639 *sq.*; considérées comme des esprits tutélaires, I. 468 *sq.*; comme des messagers, I. 469 *sq.*, II. 601 *sq.*; leurs privilèges, I. 581 n.[1]; doivent être exemptes de souillure, II. 284 *sq.*, 403.
Sacrilège, puni de mort, I. 196, 204, 205, 446, 495; asile refusé aux coupables de, II. 616; commis par des étrangers, II. 630.

Sagou, abstinence de cet aliment après une mort, II. 289.

Sainteté, la, ne doit pas être souillée par des malédictions ou des serments, I. 61, 620 *sq.*, II. 620, ni par le sang, I. 387-390, ni par les femmes, I. 660-662, ni par la nourriture, II. 283-285, ou par certaines espèces d'aliments, II. 309, ni par des boissons intoxicantes, II. 330 *sq.*, ni par la pollusion sexuelle, II. 399-404; très susceptible à toute influence polluante, II. 337, 338, 592-594; il ne faut pas employer à des usages ordinaires les objets doués de, II. 611; celle d'un dieu est polluée par la mention de son nom dans une conversation profane, II. 624 *sq.*; attribuée aux victimes sacrificielles, I. 66, 68, 72, 451, 452, II. 547, 608, 639 *sq.*; sa vertu magique transférée par contact, I. 66-68, 72, 451, 452, II. 589, 590, 608, par manducation, I. 452, II. 546-548, 589, 608, par commerce sexuel, I. 589, II. 428-430, 471; considérée comme une entité transférable, I. 582, II. 591-594; danger supposé du contact avec la, II. 521 *sq.* n. [6]. Voir Lieux Saints.

Saints, serments prêtés aux sanctuaires des, I. 62 *sq.*, II. 117; maladies guéries par le contact des, I. 66; déments regardés comme des, I. 278, 279; malédictions proférées par des, I. 560, 561, 618; *l-'âr* (impliquant le transfert d'une malédiction conditionnelle), I. 563, II. 569, 570, 602, 603, 618, 620; dépouillés de leur sainteté, I. 582, II. 592; pactes conclus aux sanctuaires des, I. 583, II. 607; vieillards regardés comme des, I. 615; tenus pour gardiens de la propriété, II. 67; la salive des, II. 309; propreté cérémonielle requise des personnes approchant les sanctuaires des, II. 401, 402; commerce sexuel avec les, II. 428, 471; les lieux d'aspect frappant associés à l'idée des, II. 574, 611; miracles accomplis par les, II. 574-576; présents offerts aux, II. 602 *sq.*; les offrandes aux, participant de leur sainteté, I. 452, II. 608 *sq.*; le caractère sacré de leurs sanctuaires. II. 610, 611, 617 *sq.*; la démence imputée au ressentiment des, II. 611; leurs sanctuaires comme asiles, II. 611 *sq.*, 617 *sq.*, 620; les desservants des sanctuaires des, II. 617; indifférents à la moralité terrestre de leurs fidèles, II. 650 *sq.*; invoqués par les voleurs, II. 650.

Saints, Lieux, leur accès interdit aux personnes souillées, I. 61, II. 283 *sq.*, 400; l'effusion de sang humain défendue dans les, I. 387, 388, II. 617; les femmes exclues des, I. 600 *sq.*; le commerce sexuel interdit dans les, II. 400; la crainte de troubler la paix des, II. 617 *sq.* Voir Asiles.

Saint-Jean, la, voir Mi-Eté.

Saleté, II. 332-341.

Salutations, I. 586-588, II. 142, 144-146.

Sanctuaire, le droit de. Voir Asiles.

Sang, l'effusion du, aux funérailles, I. 29 (ex. 3), 30 (ex. 13), 31, 479, II. 528 *sq.*, 531; abstinence de, I. 195, II. 320; comme rite religieux, I. 473, 474 *sq.*, II. 283, 342; pollution du, I. 232 *sq.*, 240, 383-390, II. 245 *sq.* n.[7], 251 *sq.*, 693; l'interdiction d'en répandre dans les lieux saints, I. 387, 388, II. 617; offert aux morts, I. 478 *sq.*; bu ou léché dans la vengeance du sang, I. 487; comme conducteur de malédictions, I. 582, 583, 587, II. 68, 116-118, 201, 202, 550 *sq.*, 602-604, 666-669; idées primitives concernant le, I. 660 n.[2]; serments prêtés sur le, II. 116-118, 605 *sq.*, 666-669; effet surnaturel ou médicinal attribué à la consommation du sang humain, II. 548 *sq.* Voir Cannibalisme.

— le pacte du, II. 199-202, 550 *sq.*

— le prix du (compensation pour meurtre), I. 191, 487-494 (pour homicide accidentel, etc., voir Compensation).

— vengeance du, I. 481-494; responsabilité collective dans la, I. 28, 34-39, 46 *sq.*; vœu de, I. 61; limitée au vrai coupable, I. 74; cause de trouble social, I. 190-192; dans le cas de blessure acciden-

telle, I. 225, 226, 239; exercée sur des animaux, I. 259-261, 263, 264, 266, sur des déments, I. 280; rapports entre l'héritage et la, II. 53, 55, entre le système de filiation et la, II. 204.

Saumon, abstinence de sa chair après une mort, II. 294.

Scalper, l'usage de, I. 341, 383, II. 509.

Séniorité, respect de la, I. 601, 602, 609, 610, 613, 622, II. 682.

Sensualité. Voir Plaisirs sensuels.

Sentiment, dans l'acception générale du terme, I. 115 n. 3.

— altruiste, son origine et son développement, ch. XXXIV (II. 180-221); I. 97, 98, 115-120, 135, 136, 381, 472, 556 *sq.*, II. 477-489, 493-498. Voir Sympathie et, pour ses formes particulières, ci-après.

— conjugal, I. 118, 532 *sq.*, II. 184-187; son influence sur la forme du mariage, II. 186, 373, 374, 375; sur la durée du mariage, II. 187, 378; sur les idées morales relatives à l'incontinence, II. 423 *sq.*

— filial, d'affection, I. 533-537, 614, 655, II. 188; et de respect, I. 532-537, 596, 597, 602-609, 611-613, II. 188.

— fraternel, d'affection, II. 188 *sq.*; (et de devoir) I. 537, 538.

— marital, I. 118 *sq.*, 532, II. 184-186, *Cf.* conjugal.

— maternel, I. 411, 412, 529-531, II. 180-184, 186 *sq.*; (droits, ch. XXV, I. 593-624, et devoirs, I. 526, 533).

— parental, voir à Maternel et Paternel.

— paternel, I. 410, 412, 529-533, II. 181-184, 186 *sq.*; son influence sur la durée du mariage, II. 378. Voir Père.

— social, I. 98, 117-120, 557, II. 191, 192, 219-221.

— « de soi-même », voir Amour-propre, Remords.

— vindicatif, voir Vengeance.

Sentiment de la nationalité. Voir Nationalité, Patriotisme etc....

Sentiments, de sympathie, de vengeance, etc., voir à ces mots.

Séparation judiciaire, II. 438. Voir Divorce.

Sept, nombre sabbatique, II. 297-299.

Septième jour, II. 275-278. Voir Sabbat.

Serfs, sévices corporels exercés sur des, I. 524 n. 3; leurs droits de propriété ou leur inaptitude à posséder, I. 696 *sq.*, II. 33, 34; mariage de femmes libres avec des, II. 364. Voir Servage.

Serments, conception matérialiste des, I. 61-64, 241; interdits au grand-prêtre, I. 61, II. 620; interdits aux prêtresses, II. 620; contenus dans les épreuves (ordalies), I. 506-508, II. 666-669; jurés sur des armes, I. 508, II. 116-118; jurés sur les poteaux des tentes, I. 585 n. 1; en connexion avec le vol, II. 62, 66, 67; jurés sur la sœur aînée, I. 602; jurés sur la vie du roi, II. 619; avec invocation d'êtres surnaturels, II. 66-68, 117-120, 665-669, 678, 711 *sq.*; défense de prêter des, II. 96, 121; non considérés comme liants, si contraires au bien de l'Eglise, II. 97, 98; moyens d'ajouter une énergie surnaturelle aux, II. 116-120; jurés sur le sang, II. 116-118, 605 *sq.*, 666-669; accompagnant les pactes du sang, II. 201, 202, 550 *sq.* Voir Parjure.

Serpents, adoration des, II. 574; attribution d'un pouvoir miraculeux aux, II. 576; abstinence de leur chair, II. 306, 311; mise à mort des, II. 480.

Servage, I. 696-698; comme châtiment, II. 22; étrangers réduits au, II. 26; naufragés réduits au, II. 27. Voir Serfs.

Sexuel, le commerce, entre homme et bête, I. 262 *sq.*, II. 394; temporairement interdit aux homicides, I. 383, 384 *sq.*; abstinence de rapports de cet ordre avec des femmes enceintes, ou qui nourrissent, I. 406, II. 372, 375, avec les étrangers, I. 572, 589, II. 428-430, avec les personnes saintes, I. 589 n. 1, II. 427, 428, 471; abstinence après une mort, II. 293; abstinence pendant le mois de Ramadân, II. 301; abstinence comme moyen de se concilier la divinité ou de lui plaire, II. 343,

404 *sq.*; ce commerce comme rite magique ou religieux, II. 426-430, 471; entre un homme et une femme mariée, II. 430-439, entre un homme marié et une femme, II. 435-439; interdit aux prêtres et prêtresses, II. 390-394, 396-399, 402-405, aux moines et nonnes, II. 393, 394, 396; considéré comme impur, II. 394, 395, 399-404; regardé comme une conséquence du péché d'Adam, II. 395 *sq.*; supposé exempt de tout désir charnel à l'origine, II. 396 n. [1]; entre dieux et femmes, II. 397, 398; état futur des personnes qui s'en abstiennent, II. 399; danger que l'on y attribue, II. 399, 430; interdit dans les lieux saints, II. 400; abstinence en rapport avec des observances religieuses, II. 399-404, 716; abstinence comme condition préalable de l'investiture sacerdotale, II. 403; regardé comme transmetteur du péché originel, II. 404 *sq.*; entre célibataires, II. 406-430, 656, entre personnes du même sexe, ch. XLIII (II. 440-472), II. 359, entre animaux du même sexe, II. 440, 449, 458 n. [3]; interdit temporairement aux hommes ayant mangé de la chair humaine, II. 559 *sq.* Voir Adultère, Inceste, Inversion, Sodomie.

Sexuelle, l'impulsion, masculine, I. 653 *sq.*, II. 418; féminine, I. 653 *sq.*, II. 418 *sq.*; rapport entre les sentiments religieux et, II. 360 n. [4]; considérée comme péché chez les célibataires, II. 415; associée à l'affection, II. 423. Voir Sentiment conjugal.

— l'inversion, II. 359, 448-454; congénitale, II. 448 *sqq.*; acquise, II. 450-452.

Singes, la vengeance chez les, I. 40, 41; l'amour-propre chez les, I. 42, II. 134; le ressentiment par sympathie chez les, II. 117 *sq.*; la conscience qu'on leur attribue, I. 256, 257; adoption des jeunes chez les, II. 183; abstinence de leur chair, II. 315; répugnance à les tuer, II. 315 *sq.*, 473, 497. Voir Anthropoïdes.

Socialisme, II. 68-71.

Société, la, comme berceau de la conscience morale, I. 123-129.

Sodomie, I. 196, II. 444, 448 n. [8], 457-476, 462-466, 469-472. Voir Amour homosexuel.

Sœur aînée, respect pour la, I. 601, 602, 609, 610; serments prêtés sur la, I. 602; ses malédictions, I. 622.

Soi-même, approbation de, I. 110-112, 130.

— condamnation de, I. 110-112, 130-132.

— défense de, I. 297-299; avec auxiliaire du mensonge, II. 89, 92, 94-99, 100-103, 109.

— mortification de, II. 269, 270, 302-305, 341-348, 405.

— mutilation (ou lacération) de, après une mort, I. 29 (ex. 3), 31, 479, II. 5 8, 512, 528 *sq.*, 531; comme rite religieux, I. 474 *sq.*, II. 342 *sq.*

— devoirs envers, et vertus correspondantes, II. 254-257.

— respect de, II. 254.

— sacrifice de, I. 221, 563, II. 149, 254, 344.

— Sentiment de, voir Amour-propre, Remords.

Soleil, jeûne en rapport avec le, II. 296, 297, 299, 300; jour du (« *Sunday* » dimanche), comme jour de repos, II. 277, voir Dimanche; dieux solaires, invoqués dans les serments, II. 119, regardés comme juges, II. 677, 682.

Solstices, jeûne en rapport avec les, II. 297. Voir Mi-été.

Soma, II. 576, 686.

Sorcellerie, au sens restreint du mot, II. 631-634; châtiment de la, I. 48 *sq.*, 197, 198, 495, II. 632-634; au sens magique plus général, I. 28, 32, 615 *sq.*, 710, II. 283; et homosexualité, II. 460, 466 *sq.*, 467 n.[1], 469. Voir Magie pour le chamanisme, etc.

Sorcières, démentes brûlées comme, I. 281; vieilles femmes regardées comme, I. 615 *sq.*, 663; adonnées aux pratiques homosexuelles, II. 467 n.[1]; épreuve de la natation, II. 669.

Sorciers, voir Magiciens; cérémonies purificatoires des, II. 337.

Souillure (pollution), du péché, I. 55-60, 64-68, 73, 74, 89, 414 *sq.*,

II. 245 *sq.* n.[7], 636 *sq.*; des malédictions, I. 60-63, 73, 241, 620, 621, II. 567 *sq.*, 682; du sang, I. 232 *sq.*, 240, 383-390, II. 245 *sq.*, n.[7], 251 *sq.*, 693; des femmes, I. 659-662, II. 521 *sq.* n.[6]; du suicide, II. 246 *sq.* n.[5], 251 *sq.*; de la mort, II. 272, 289-294, 400, 520-523, 528 *sq.*; même de la mort naturelle, II. 400, 593; de la nourriture, II. 283-285; du vin, II. 330, 331; sexuelle, II. 399-404; causée par la consommation de chair humaine, II. 521, 559 *sq.*; la sainteté très susceptible de contracter la, I. 61, 387-389, 620, II. 283-285, 309, 330, 337, 338, 399-404, 592-594, 620, 625.

Stérilité, sacrifices humains offerts dans le cas d'une épouse affligée de, I. 461-463; cause de polygynie, II. 372 *sq.*; redoutée des futurs maris, II. 406, 407, 424.

Stimulants, vénération religieuse pour les, II. 576.

Stratagèmes, II. 103, 104, 109.

Suicide, ch. XXXV (II. 222-253); puni par la confiscation de la propriété, I. 50, II. 244; provoqué par le remords, I. 111, II. 225; des filles, I. 476; des veuves, I. 476, 477, II. 225, 226, 227, 233, 234 *sq.*, et des mères, 235 n.[1], 237, 238; causé par l'amour-propre blessé, II. 73, 135, 224-226, 234, par la mort d'un animal aimé, II. 477 (autres causes, ch. indiqué); état futur des suicidés, II. 227-231, 232-234, 236, 243 *sq.*, 251 *sq.*, 673, 688.

Suppliants. Voir Asiles, *L-'âr*.

Surnaturel, le, II. 566-568. Voir Etres surnaturels.

Suttees, sens de ce mot, II. 233 n. [2], *Cf.* sur le « suttéisme » I. 475-477, et voir Veuves.

Sympathie, I. 114-117; pour les animaux, II. 316-318, 477-489, 494-498. Voir Sentiment (altruiste, etc.).

— sentiments de, issus de l'association, I. 114. Voir aussi Emotion rétributive bienveillante par, Ressentiment par, Magie sympathique.

Tabac, vénération religieuse pour le II. 576.

Tabou, I. 204 *sq.*, 241, II. 62-65, 567, 568, 656.

Talion. Voir Equivalence (règle d'), Représailles.

Témérité, I. 219, 313-318.

Tentatives criminelles, I. 207, 248-255, 382.

Testaments, II. 43 *sq.*, 53; caractère sacré attaché aux, II. 503, 525, 536.

Tester, droit de, II. 43 *sq.*, 53.

Tigres, abstinence de leur chair, II. 308; leur crainte des phénomènes insolites, II. 567.

Tolérance religieuse, II. 629-635.

Tombes, cambriolage ou violation des, II. 502, 503, 509, 524 *sq.*; lieux de refuge, II. 613, 614; pierres tombales, II. 527 *sq.*, 530.

Tonnerre, vénération religieuse pour le, II. 571, 576.

Tortues, défense de manger des, II. 308; abstinence de leur chair pour divers motifs, II. 306, 320.

Torture, en vue de causer la mort, I. 194-196, 197 *sq.*; judiciaire, I. 523 *sq.*

Totem, manducation du, I. 234 *sq.*, II. 203, 310 *sq.*, 588; mise à mort du, II. 203, 587, 588, 590; traitement respectueux du, II. 473, 587.

Totémisme, comme lien social, II. 203-206; représenté comme source de l'interdiction de l'inceste, II. 361, 361 *sq.* n. [8], 362 n. [1]; tenu pour une institution du Père Universel, II. 652.

Tournois, I. 362 *sq.*

Trahison, châtiment de la, I. 48-52, 195-197, 494 *sq.*, II. 542; torture judiciaire dans les cas de, I. 523.

Transfert, des bénédictions, voir ce mot; des malédictions, voir ce mot; des maladies, voir ce mot; du mal, voir ce mot; de la sainteté, voir ce mot; de la sainteté résidant temporairement dans la personne du souverain régnant, II. 591-594; de la vertu magique attribuée aux victimes sacrificielles, I. 72, 451-453, II. 546 *sq.*, 608 *sq.*; de la vertu magique par le moyen des rapports sexuels, I. 589, II. 426-428, 470 *sq.*, par le manger ou le contact, II. 546-548, 589, 590, 608; des mérites,

voir ce mot; des qualités inhérentes aux animaux et aux hommes, ou aux hommes-dieux, par la consommation de leur chair ou de leur sang, II. 307, 308, 319, 320, 544-548; du péché, voir ce mot; des âmes des rois divins, II. 590 *sq.*; de la vertu, I. 101 *sq.*,

Transmigration des âmes humaines en des animaux, II. 311, 315, 324, 473, 479, 483, 484, 487, 500 *sq.*, 672, 688; en des arbres, II. 500.

Travail, II. 257-271; la division du, entre les sexes, I. 629-634, II. 260; propriété acquise par le, II. 41-53, 52 *sq.*, 68-71; suspension du, en diverses occasions, II. 271-278; interdit temporairement à des hommes ayant mangé de la chair humaine, II. 559 *sq.*

Trêve de Dieu, I. 364 *sq.*

Tribu, la, II. 195, 209-212, 214, 215.

Tribus, associations de, II. 213-215.

Tribunaux chez les sauvages, I. 182-184.

Trône royal, considéré comme saint, II. 592.

Tuer, cet acte en état de légitime défense, I. 297-299; commis sur des étrangers, I. 340-342, 345-348, 378 *sq.*, 381; sur des ennemis, I. 340-342, 378 *sq.*, II. 672; sur des esclaves, I. 386, 428-436, 691, 702; sur des petits enfants par leurs parents, I. 386, 401-420, 629, II. 546; sur des embryons humains, I. 386, 416, 420-424, II. 684; sur des parents par leurs enfants, I. 390-394, 522, II. 245 *sq.* n.[7]; sur des parents âgés (ou leur abandon), I. 394-398, 602, 608, 616; sur des malades (ou leur abandon), I. 398-401, II. 526; sur des enfants adultes par leurs parents, I. 401, II. 245 *sq.* n.[7]; sur des épouses par leurs maris, I. 425, 426, 627; sur des femmes, I. 425-428; sur des maris par leurs épouses, I. 425-427; sur des hommes libres par des esclaves, I. 436, 494 n.[5]; sur des chefs, I. 437 *sq.*; sur l'enfant premier-né, I. 463-464, II. 556; sur le fils premier-né, I. 463-465; sur des âmes trépassées, II. 500; sur des êtres divins, II. 586-594; sur des magiciens dont la magie a déçu, II. 593. Voir Chasse aux têtes, Compensation pour homicide, Duel, Guerre, Homicide, Homicides, Meurtre, Peine capitale, Sacrifice humain, Suicide, Vengeance du sang.

Tuer, cet acte commis sur des animaux, ch. XLIV (II. 473-498); en conséquence du mal commis par eux, I. 29 (ex. 1), 30 (ex. 7, 9), 259-268; sur des animaux sacrés, I. 234 *sq.*, II. 587-590, 593 n.[2]; sur des animaux totem, I. 234, II. 203, 587, 588; sur la vermine, I. 30 (ex. 7), 259; sur les chiens, I. 30 (ex. 9), 389 n.[2], II. 484; sur les singes, II. 315 *sq.*, 473, 497; sur les buffles, II. 317; sur les moutons, II. 317; sur les bestiaux, II. 317 *sq.*, 476 *sq.*; sur les vaches, II. 317, 318, 480 *sq.*; sur les bœufs de labour, II. 317, 318, 476, 477, 487; sur les veaux, II. 318; sur les abeilles, II. 473; sur l'araignée blanche, II. 473; sur les pigeons, II. 473; sur les cigognes, II. 473; sur les hirondelles, II. 473; sur les corbeaux, II. 474; sur les crapauds, II. 474; sur les poissons, II. 480. Voir Sacrifice.

Ultimogéniture, II. 46, 48, 56.

Usucapio, II. 41.

Vaches, leur contact supposé purifiant, I. 57; défense de manger de leur chair, II. 317, 318; on s'abstient ou l'on défend de les tuer, II. 317, 318, 480 *sq.*; respect pour les, II. 318. Voir Bétail.

— bouse de, comme moyen de purification, I. 57, II. 339, 528 *sq.*; suicide commis dans la, II. 235.

Vampires, I. 479, II. 548, 688.

Veaux, on s'abstient de les tuer, II. 318; leur viande considérée comme malsaine, II. 319.

Végétarisme, II. 322-324, 482.

Venaison, abstinence de, II. 307.

Vengeance, exercée sur les animaux I. 29 (ex. 1), 30 (ex. 7, 9), 259-261, 263, 264, 266, II. 543; sur des choses inanimées, I. 30 (ex. 7, 16), 268-273; considérée comme un devoir, I. 76 *sq.*; condamnée, I. 76-82; réclamée par l'opinion publique, I 184, 185; réglée par la règle d'E

quivalence, I. 186-188; suivie de châtiment, I. 188-193; supposée exercée par des animaux sur des hommes, I. 260 *sq.*, 266, II. 474 *sq.*, 480, 482, 485, 487, 587 (cf. Vengeance réelle, I. 40 *sq.*); exercée sur des coupables pris en flagrant délit, I. 298-303, II. 13, 16, 21, 412 *sq.*, 431 ; non permise sur des hôtes, I. 573, 584;. exercée en raison de blessures infligées à des hôtes, I. 574; exercée par voie de suicide, II. 225, 226, 233-236; supposée exercée par des morts sur des vivants, 514 *sq.*, 531 *sq.*; exercée par des vivants sur des morts, II. 671, 672; supposée exercée par des ombres sur d'autres ombres, II. 672 *sq.* Voir Vengeance du sang.

— Sentiment de (ou vindicatif), sa nature et son origine, I. 24-43; ce sentiment vindicatif chez les animaux, I. 40 *sq.*; apaisé par la repentance, I. 90, 91, 326; attribué aux dieux, I. 202, 205, 445-447, 475, II. 642 *sq.*, 649 *sq.*, 681, 692, aux âmes des assassinés, I. 239 *sq.* 380 *sq.*, 383, 384, 386, 387, 414, 479, 484-486, II. 543 *sq.*, aux morts, II. 514 *sq.*, 518; motif de suicide, II. 225, 226, 233-236; motif de cannibalisme, II. 541-543.

Véracité. Voir Vérité.

Vérité et Bonne foi, respect de la, ch. XXX *sq.* (II. 72-132) les dieux comme gardiens de la, II. 93, 111-120, 125, 651, 653, 656-658, 659, 663, 665, 678, 679, 681, 682, 684, 685, 689, 693, 695, 704, 711.

Vermine, vengeance exercée sur la, I. 30 (ex. 7), 259, II. 543; considération marquée à la, II. 475, 482.

« **Vertu** », anayse du concept, I. 154-158.

Vertu, transfert de, I. 101 *sq.*

Vestales, vierges, I. 446, 458, II. 392, 393.

Veufs, suicide des, II. 225, 227 *sq.*; jeûne des, II. 287-289; leur remariage interdit ou condamné, II. 396, 435.

Veuves, sacrifice des, I. 475-477, II. 434 *sq.*; suicide des, I. 476, 477, II. 225, 226, 227, 233, 234, 237 *sq.*; non autorisées à se remarier, I. 477 *sq.*, II. 434 *sq.*; règles d'héritage relatives aux, II. 45, 47, 55 *sq.*; jeûne des, II. 286-289; interdiction aux prêtres d'épouser des, II. 396, 404.

Viande, interdite aux homicides, I. 383; abstinence de, avant l'offrande d'un sacrifice, II. 285; après une mort, II. 288, 289, 290, 292, 293. Voir Végétarisme.

— fraîche, abstinence de, après une mort, II. 289; interdite aux jeunes filles au moment de la puberté, II. 295.

« **Vice** », analyse du concept, I. 140.

Vie future, croyance des civilisés à une rétribution dans la, I. 266-268, 520, 547-551, 552, 553, 575, 576 *sq.*, 621, 645, 678, 682. II. 159, 273, 327, 401, 462, 480, 679 *sq.*, 684 *sq.*, 686-692, 693, 694, 697, 698, 703, 714 *sq.*; cette croyance chez les non-civilisés, I. 410, 541, 542, 574-576, II. 59, 68, 112, 260, 652-662, 663, 669-674; croyance à la, II. 499 *sq.*; son influence sur les idées relatives à l'homicide, I. 389 *sq.*; au meurtre des vieillards et des malades, I. 398, 400; à l'infanticide, I. 418 *sq.*; au fœticide, I. 423 *sq.*; au suicide, II. 227-229, 235, 243 *sq.*, 251 Voir Etat futur, Morts.

Vieillards, meurtre ou abandon des, I. 394-398, 602, 608, 616; mangés par leurs parents, I. 398, II. 538, 552 *sq.*; bien traités, I. 539, 544, 621, II. 653; respectés, I. 599-601, 609, 610, 614-617, II. 188, 656; supposés experts en magie, I. 615 *sq.*; leurs bénédictions et malédictions, I. 617, 622; leur suicide, II. 225, 227, 228, 238.

Vieillesse, affectant la responsabilité criminel e, I. 275; état futur des personnes mortes de, I. 398, II. 227, 229 n.[9], 677.

Village, communautés de, II. 194-196, 206 *sq.*, 208 *sq.*, 211 *sq.*

Vin, notions superstitieuses au sujet du, I. 287, 290, II. 330, 331, 576; prohibition du, II. 327-331; après une mort, II. 290, 293; en l'honneur du Soleil, II. 299.

Viol, I. 195, 196, 319, 521, II. 421, 422, 459, 615, 616, 659; châtiment du rapt et du, I. 298 *sq.*

Virginité, requise des prêtresses, II. 391-393; vénération religieuse qu'elle inspire, II. 393-396, 413; non

requise d'une fiancée, II. 406-407, 424, 428-430; requise des femmes non mariées, II. 408-426; la préférence dont elle est l'objet de la part des hommes, II. 418, 419, 421, 423.

Vivisection, II. 493, 495 *sq.*, 497.

Vol, II. 7-29, 57-68; de chevaux, bestiaux ou moutons, I. 195-197, II. 17, 18, 20; dans des maisons, I. 195-197, II. 19, 20, 57 *sq.*, voir Cambriolage; de lettres, I. 196; d'aliments, I. 295, 296, 672, II. 18, 57 *sq.*; nocturne, I. 298, II. 19, 57; légitime défense en cas de, I. 297 *sq.* les coupables de, pris sur le fait, I. 302, 303, 319-320, II. 12, 13, 16, 21-23, 57 *sq.*; châtiés, I. 319, 320, 521 n.[4], II. 14, 17; au détriment de parents, II. 53 n.[2]; châtié par des êtres surnaturels, II. 59-68, 651, 656-658, 659, 663, 665, 678, 679, 684, 693, 695 *sq.*, 711; malédictions en vue de punir ou de prévenir le, II. 65-68, 682; l'adultère regardé comme une forme de, II. 433 *sq.*; dans (ou sur) les tombes, II. 502, 503, 509, 524 *sq.*; de biens appartenant aux dieux, II. 610, 611.

— à la tire, I. 196.

Volaille, abstinence de, II. 307-309, 312, 314, 316, 319; affection pour la, II. 316, 478.

Volitions, comme sujets de jugements moraux, I. 209-217; comme source d'émotions rétributives non morales, I. 322-327.

— l'absence de, comme sujet de jugement moral, I. 217-221; comme cause d'émotions rétributives non morales, I. 326, 327

Volonté, la, comme sujet du jugement moral, ch. IX (I. 225-256), I. 221-224, 319-321; comme cause d'émotions rétributives non morales, I. 322-324, 326. Voir Libre arbitre.

« *Wager of battle* », litt. la gageure de combat, c'est-à-dire le duel ou combat judiciaire dans son acception d'épreuve (*Ordalie, Urtheil*), I. 314, 505-508. Voir Duel, Epreuves, Jugement de Dieu.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME II

CHAPITRE XXVIII. — LE DROIT DE PROPRIÉTÉ 7

Le sens du terme « propriété », p. 7. — Sauvages accusés d'un penchant au vol, p. 7 *sq.* — Le vol condamné par des sauvages, p. 8-16. — La condamnation du vol influencée par la valeur des biens volés, p. 17-19. — Le vol d'objets d'une certaine nature puni avec une particulière sévérité, p. 17 *sq.* — L'appropriation d'une petite quantité de nourriture exempte de tout châtiment, p. 18 *sq.* — Exceptions à la règle que le châtiment du vol dépend de la valeur ou de la nature des objets dérobés, p. 19. — Le degré de la criminalité qui s'attache au vol, influencé par le lieu où le vol est commis, *ibid.* — Un vol commis de nuit, plus sévèrement châtié qu'un vol commis de jour, *ibid.* — Distinctions entre le larcin ordinaire et le brigandage, p. 19 *sq.* — Distinctions entre le vol manifeste et le vol non manifeste, p. 21. — Les voleurs qui réussissent, moins blâmés qu'admirés, p. 21 *sq.* — L'évaluation morale du vol influencée par la position sociale du voleur et du volé, p. 22 *sq.* — Elle varie selon que la victime est un membre de la tribu, ou un compatriote, ou un étranger, p. 23-26. — Le traitement des naufragés en Europe, p. 26 *sq.* — La destruction de la propriété tenue pour légitime en temps de guerre, p. 27 *sq.* — La saisie de la propriété privée en temps de guerre, p. 28 *sq.* — Contributions et réquisitions militaires levées sur les habitants du territoire ennemi, p. 29. — L'incapacité de posséder, s'agissant 1° des enfants, p. 29 *sq.* ; 2° des femmes, p. 30-32 ; 3° des esclaves, p. 32-34. — La théorie d'après laquelle le chef, ou le roi, possède seul des droits de propriété, p. 34-35.

CHAPITRE XXIX. — LE DROIT DE PROPRIÉTÉ (fin) 36

La propriété s'acquiert par l'occupation, p. 36-39. — Par la possession prolongée d'un objet, p. 40-41. — Par le travail, p. 41-43. — Par un transfert de propriété que consent le propriétaire, p. 43-44. — Par héritage, p. 44-49. — Par le fait que la propriété d'un objet découle directement de la propriété d'un autre objet, p. 49-50. —

Par la coutume qui prescrit la communauté des biens, p. 50. — L'origine des droits de propriété et des divers modes d'acquisition, p. 51-56. — Explication de l'inaptitude des enfants, des femmes, des esclaves, en matière de propriété, p. 56-57. — Pourquoi les jugements moraux varient à l'égard des différents actes de vol, p. 57-59. — Le vol supposé puni par la vengeance d'êtres surnaturels, p. 59-68. — Le déplacement des bornes considéré comme sacrilège, p. 60-61. — La malédiction comme méthode de punir les voleurs ou de les obliger à restituer, p. 61-62. — La malédiction comme moyen de prévenir le vol, p. 62-66. — Esprits et dieux invoqués dans les malédictions relatives au vol, p. 65 *sq.* — Pourquoi les dieux se préoccupent des attentats contre la propriété, p. 66-68. — La croyance que les voleurs seront châtiés après leur mort, p. 68. — L'opposition contre les principes établis de la propriété, p. 68-71.

CHAPITRE XXX. — LE RESPECT DE LA VÉRITÉ ET DE LA BONNE FOI . . 72

Définition du mensonge, p. 72. — De la bonne foi, *ibid.* — Le respect de la vérité et de la bonne foi chez les races non civilisées, p. 72-86. — Comment des étrangers visitant une tribu sauvage sont enclins à sous-estimer sa véracité, p. 84-86. — Le respect de la vérité varie suivant que l'interlocuteur est un étranger ou un membre de la tribu, p. 85 *sq.* — Le respect de la vérité et de la bonne foi chez les Chinois, p. 86-87. — Chez les Japonais, Birmans et Siamois, p. 87. — Chez les Hindous, p. 87-89. — Dans le bouddhisme, p. 89-90. — Chez les anciens Persans, p. 90-91. — Chez les peuples mahométans, p. 91-92. — Dans l'ancienne Grèce, p. 92-93. — Dans l'ancienne Rome, p. 93-94. — Chez les anciens Scandinaves, p. 94. — Chez les anciens Irlandais, *ibid.* — Chez les anciens Hébreux, p. 94-96. — Dans le christianisme, p. 96-99. — Dans le code de Chevalerie, p. 99-100. — Au Moyen-Age et plus tard, p. 100 *sq.* — Dans l'Europe moderne, p. 100-103. — Les opinions des philosophes, *ibid.* — La tromperie dans les relations d'Etat à Etat, en temps de paix et en temps de guerre, p. 103-105.

CHAPITRE XXXI. — LE RESPECT DE LA VÉRITÉ ET DE LA BONNE FOI (fin) 106

Explication des idées morales concernant la sincérité et la bonne foi, p. 106-127. — Une tromperie découverte implique toujours un conflit entre deux idées inconciliables, qui est cause de douleur, p. 106. — Les hommes aiment à connaître la vérité, p. 106 *sq.* — Il est important pour eux de la connaître, p. 107. — La tromperie humiliante, *ibid.* — Un mensonge ou un manque de foi encourant une condamnation proportionnée à la grandeur du tort qu'ils causent, *ibid.* — L'importance de la sincérité et de la fidélité même en des cas apparemment futiles, p. 107 *sq.* — La tromperie jugée licite ou obligatoire quand elle sert les intérêts véri-

tables de la personne trompée, p. 108. — L'évaluation morale d'un acte comportant fausseté, influencée par les motifs de cet acte, p. 108 *sq.* — L'opinion qu'aucun motif ne peut justifier pareil acte, p. 109. — Pourquoi la fausseté est jugée licite, ou louable, ou obligatoire, quand elle s'exerce aux dépens d'un étranger, *ibid.* — La tromperie condamnée comme lâcheté, p. 110. — Un mensonge intelligent admiré ou approuvé, p. 111. — Les devoirs de sincérité et de bonne foi fondés en partie sur des considérations de prudence, p. 111-121. — Mentir comporte des dangers d'ordre surnaturel, *ibid.* — Une efficacité mystique attribuée à la parole mensongère, p. 113-115. — L'efficacité des serments et les méthodes employées pour les charger d'une énergie surnaturelle, p. 115-120. — Serments contenant des appels à des êtres surnaturels, p. 117-120. — A force d'être invoqué dans les serments, un dieu en vient à être considéré comme un protecteur de la véracité et de la bonne foi, p. 120. — L'influence de l'assermentation sur la véracité, p. 120-121. — L'influence de l'éducation sur le respect de la vérité, p. 121. — L'influence de l'habitude sur le respect de la vérité, p. 121-122. — Il est naturel de dire la vérité, p. 122-123. — Les rapports avec les étrangers tendent à détruire la véracité des sauvages, p. 123-126. — L'incohérence sociale tend à favoriser les habitudes de tromperie, p. 126. — La différenciation sociale comme cause de tromperie, *ibid.* — L'oppression comme stimulant de la fausseté, p. 126-127. — Le devoir d'informer autrui de la vérité, p. 127. — Le respect de la connaissance, p. 128-132.

Chapitre XXXII. — Le respect de l'honneur et de l'amour-propre d'autrui. — La politesse 133

Définition de l' « honneur », p. 133. — Le sentiment de l'amour-propre chez les animaux, p. 133 *sq.* — Chez les sauvages, p. 134-135. — La réprobation morale des insultes, p. 136-138. — La condamnation d'une insulte influencée par la position sociale des intéressés ou par les rapports qui les unissent, p. 138 *sq.* — L'orgueil désapprouvé, l'humilité louée comme une vertu ou enjointe comme un devoir, p. 139 *sq.* — L'humilité objet de blâme, p. 140 *sq.* — S'écarter de l'ordinaire, c'est se faire soupçonner d'arrogance, p. 141. — La politesse est un devoir plutôt qu'une vertu, *ibid.* — Peuples sauvages remarquables par leur civilité, p. 141 *sq.* — La politesse, caractère commun de toutes les grandes nations orientales, p. 143. — Les « courtoisies » de la Chevalerie, *ibid.* — Les exigences de la politesse, concernant toutes sortes de rapports sociaux et variant à l'infini dans le détail, p. 143 *sq.* — Salutations, p. 144-146. — Les règles de la politesse particulièrement exigeantes dans les rapports avec les supérieurs, p. 146 *sq.* — La politesse des hommes à l'égard des femmes, p. 147. — La politesse marquée aux étrangers, *ibid.*

CHAPITRE XXXIII. — LE SOUCI DU BONHEUR D'AUTRUI EN GÉNÉRAL. — LA GRATITUDE. — PATRIOTISME ET COSMOPOLITISME........ 148

Le souci du bonheur d'autrui en général, p. 148 *sq.* — Les idées morales relatives aux modes de conduite qui concernent le bonheur d'autrui, variant avec les rapports qui unissent les intéressés, p. 149-160. — Le sentiment de gratitude contesté à divers peuples sauvages, p. 150-151. — Critique des témoignages produits à ce sujet, p. 152-155. — Sauvages représentés comme reconnaissants des bienfaits, p. 155-159. — La gratitude, sujet d'éloge ; son absence, de blâme, p. 159 *sq.* — Pourquoi l'ingratitude est désapprouvée, p. 160. — Définition du sentiment patriotique, p. 160-161. — Bien qu'on ne puisse guère présumer ce sentiment chez les sauvages inférieurs, il semble loin d'être inconnu chez les peuples incultes d'un type plus élevé, p. 161 *sq.* — Plusieurs des éléments qui contiennent le germe du patriotisme proprement dit se discernent chez les sauvages même les plus grossiers, p. 162-166. — L'orgueil national, p. 164-168. — Rapport entre le sentiment national et le sentiment religieux, p. 168 *sq.* — Le patriotisme de la Grèce et de la Rome antiques, *ibid.* — L'évaluation morale du patriotisme, p. 169 *sq.* — Devoirs envers l'humanité en général, p. 170-173. — L'idéal du patriotisme rejeté par les philosophes grecs et romains, p. 170-172. — Par le christianisme, p. 172-173. — Le manque de patriotisme et de sentiment national au Moyen-Age, p. 173-175. — Le développement du sentiment national en Angleterre, p. 175. — En France, p. 175-176. — Le cosmopolitisme du dix-huitième siècle, p. 176-177. — Le patriotisme européen après la Révolution française, p. 177. — La théorie du nationalisme, p. 177 *sq.* — L'esprit cosmopolite, p. 178 *sq.*

CHAPITRE XXXIV. — L'ORIGINE ET LE DÉVELOPPEMENT DU SENTIMENT ALTRUISTE.. 180

L'amour maternel, p. 180-183. — La théorie d'Espinas, p. 180 *sq.* — La théorie de Bain, p. 181 *sq.* — La théorie de Spencer, p. 182. — Distinctions entre l'amour maternel et la simple pitié pour des êtres sans défense, p. 182 *sq.* — L'instinct paternel, p. 183 *sq.* — L'attachement conjugal, p. 184-186. — Durée de l'attachement conjugal et parental, p. 186 *sq.* — L'affection filiale, p. 187 *sq.* — L'homme ne paraît pas avoir été primitivement un animal grégaire, p. 188 *sq.* — Comment il l'est devenu, p. 189 *sq.* — L'instinct grégaire, p. 190 *sq.* — L'affection sociale, p. 191 *sq.* — L'évolution des agrégats sociaux influencée par les conditions économiques, p. 192-195. — Les agrégats sociaux des sauvages qui ne connaissent ni l'élevage du bétail ni l'agriculture, p. 192-194. — Des peuples pasteurs, p. 194 *sq.* — Des peuples tirant de l'agriculture leur subsistance, p. 195. — Unités sociales fondées sur le mariage ou la descendance commune, p. 195 *sq.* — La force sociale qui réside en la parenté, p. 196-197. — La théorie de Hartland, p. 198-199. — Le « pacte du sang », p. 199-202. — L'In-

fluence sociale d'un culte commun chez les sauvages, p. 202-206. — Les « quatre générations » des Chinois, p. 206. — Traces d'une organisation de clans en Chine, p. 206 *sq.* — La famille indivise chez les peuples dits « aryens », p. 207-208. — Les communautés villageoises, clans, phratries et tribus chez ces peuples, p. 208-212. — Le système paternel de filiation prédominant chez les peuples de culture archaïque, p. 212-213. — Associations de tribus chez les races non civilisées, p. 213. — La civilisation ne prospère que dans les Etats, p. 213 *sq.* — L'origine des Etats, p. 214 *sq.* — L'influence de l'Etat sur les unités plus petites dont il se compose, p. 215 *sq.* — L'Etat et la notion d'une descendance commune, p. 216-218. — L'Etat archaïque, communauté non seulement politique, mais religieuse, p. 218. — L'importance nationale d'une religion commune, p. 218 *sq.* — L'influence du développement social sur le sentiment altruiste, p. 219 *sq.* — L'altruisme ne se borne pas nécessairement aux membres de la même communauté sociale, p. 220 *sq.* — L'expansion de l'altruisme dans l'humanité, p. 221.

Chapitre XXXV. — Le suicide.................................. 222

Le suicide et la civilisation, p. 222. — Le suicide soi-disant inconnu de plusieurs races non civilisées, p. 222 *sq.* — Le suicide fréquent chez les sauvages et les barbares, p. 223-224. — Les causes du suicide chez les sauvages, p. 224-227. — L'évaluation morale du suicide chez les sauvages, p. 227-232. — Le sort des suicidés après la mort, p. 227-229. — Le traitement des corps de suicidés dans les races non civilisées, p. 229-231. — Les opinions relatives au suicide en Chine, p. 232-234. — Au Japon, p. 234. — Chez les Hindous, p. 234-236. — Chez les bouddhistes, p. 236. — Chez les Hébreux, p. 237. — Chez les Musulmans, *ibid.* — Dans la Grèce antique, p. 237-239. — Chez les philosophes classiques, p. 239-240. — Dans l'ancienne Rome, p. 240-241. — Chez les chrétiens, p. 241-244. — Pourquoi le suicide fut condamné par l'Eglise, p. 242-244. — La législation séculière influencée par la doctrine ecclésiastique, p. 244. — Le traitement des corps de suicidés en Europe, p. 244-246. — Sentiments plus humains, au Moyen-Age, touchant les suicidés, p. 247 *sq.* — Attaques dirigées contre les doctrines de l'Eglise et les lois de l'Etat relatives au suicide, p. 248 *sq.* — Arguments des philosophes modernes contre le suicide, p. 249 *sq.* — La législation, en matière de suicide, change, p. 250. — Explication des idées morales concernant le suicide, p. 250-252. — Critique de l'opinion du professeur Durkheim sur l'évaluation morale du suicide dans l'avenir, p. 252 *sq.*

Chapitre XXXVI. — Les devoirs envers soi-même et les vertus correspondantes. — Activité. — Repos..................... 254

Observations générales sur la nature et l'origine des devoirs envers soi-même et des vertus correspondantes, p. 254-257. — L'homme

naturellement enclin à l'oisivité, p. 257-260. — La nécessité ou la contrainte, seuls ou presque seuls stimulants de l'activité chez les sauvages, *ibid.* — Sauvages qui enjoignent le travail comme un devoir et regardent l'activité comme une vertu, p. 260 *sq.* — L'activité industrielle (au sens de l'industrie primitive) jugée déshonorante pour un homme libre, p. 261 *sq.* — Mépris pour le commerce, p. 262. — Le progrès de la civilisation implique l'accroissement de l'activité industrielle et conduit à la condamnation de la paresse, p. 262 *sq.* — L'oisivité interdite par la loi dans l'ancien Pérou, p. 263. — Le travail recommandé dans l'ancienne Perse, p. 263 *sq.* — Dans l'ancienne Egypte, p. 264. — Dans l'ancienne Grèce, p. 264 *sq.* — Opinions des Grecs sur l'agriculture, p. 265 *sq.* — Sur le commerce et les métiers manuels, p. 266-267. — Opinions des Romains sur le travail, p. 268. — La doctrine chrétienne sur cet objet, p. 268-270. — Elle est inapplicable aux laïcs, p. 270 *sq.* — Opinions modernes sur le travail, p. 271. — Le repos considéré comme un devoir, *ibid.* — Le travail suspendu après une mort, p. 272 *sq.* — Et dans certaines autres occasions, notamment en rapport avec les phases de la lune, p. 273-274. — Les jours tabou chez les peuples de souche ou de culture sémitique, p. 274-276. — Le sabbat juif, p. 275. — Le septième jour chez les Assyriens et Babyloniens, p. 275-276. — Le dimanche chrétien, p. 276-278.

CHAPITRE XXXVII. — RESTRICTIONS APPORTÉES AU RÉGIME ALIMENTAIRE 279

La gloutonnerie des sauvages, et leurs opinions à ce sujet, p. 279 *sq.* — L'intempérance, objet de blâme fréquent chez des peuples d'une culture plus élevée, p. 280. — Opinions sur les plaisirs de la table, p. 280 *sq.* — Le jeûne comme moyen d'entretenir un commerce surnaturel ou d'acquérir des pouvoirs surnaturels, p. 281 *sq.* — L'abstinence de nourriture avant, ou en rapport avec, l'accomplissement d'une cérémonie magique ou religieuse, p. 282-286. — Le jeûne comme préservatif de la souillure, p. 283-285. — Les victimes destinées au sacrifice, devant être pures, peuvent être pour cette raison astreintes au jeûne, p. 284 *sq.* — Le jeûne avant l'accomplissement d'un sacrifice provient peut-être de l'idée qu'il est dangereux ou malséant pour l'oblateur de prendre de la nourriture avant que le dieu en ait eu sa part, p. 285-286. — Le jeûne après un décès, p. 286-296. — De jour seulement, p. 288. — L'abstinence limitée à certains aliments, p. 288-290. — Tentatives diverses d'expliquer la coutume de jeûner après un décès, p. 290 *sq.* — Les gens frappés d'un deuil jeûnent parce qu'ils craignent d'être souillés par la nourriture, p. 291-294. — Ou parce que, s'ils prenaient d'un aliment, ils pourraient souiller toutes les victuailles de même espèce, p. 294. — Ou parce qu'ils sont supposés être dans une position délicate qui leur impose des restrictions alimentaires, p. 294 *sq.* — Ou parce que le chagrin pro-

voque la perte de l'appétit, p. 295 *sq.* — Le jeûne du Carême, p. 296. — Jeûnes en rapport avec des changements astronomiques, p. 296-802. — Chez les Juifs, p. 297-299. — Chez les Harraniens et les Manichéens, p. 299-300. — Le jeûne musulman du Ramadân p. 301-302. — Le jeûne comme moyen de pénitence, p. 302-305. — Comme survivance d'un sacrifice expiatoire, p. 303-305. — Le jeûne et l'aumône, *ibid.* — Le jeûne, « commencement de la chasteté ». p. 305.

Chapitre XXXVIII. — Restrictions apportées au régime alimentaire (fin) 306

Certaines espèces d'aliments interdites à certaines classes de personnes, p. 306-311. — Aux jeunes gens, p. 306 *sq.* — Aux femmes, p 307 *sq.* — Aux hommes, p. 308 *sq.* — Aux prêtres ou aux magiciens, p. 309. — Restrictions alimentaires en rapport avec le totémisme, p. 309-311. — Abstinence d'animaux provoquant le dégoût par leur aspect, p. 311-313. — De reptiles, p. 311. — De poisson, p. 311 *sq.* — De volaille, p. 312. — D'œufs, p. 312 *sq.* — De lait, p. *ibid.* — D'animaux considérés avec dégoût à cause de leurs habitudes malpropres ou des choses répugnantes dont ils se nourrissent, p. 313-315. — De porc, *ibid.* — D'animaux étrangers, p. 314. — D'animaux que l'on suppose être des ancêtres métamorphosés, ou qui ressemblent à l'homme, p. 315 *sq.* — D'animaux qui excitent la sympathie, p. 316-318. — De bœuf, p. 317 *sq.* — Restrictions alimentaires provenant de la répugnance à tuer certains animaux pour les manger ou, en général, à réduire la production d'une certaine espèce de comestibles, p. 318 *sq.* — Abstinence d'animaux domestiques regardés comme sacrés, *ibid.* — D'aliments que l'on suppose nuisibles à celui qui en prend, p. 319-320. — Sources d'où peut dériver le fait général d'éviter certaines espèces d'aliments, p. 320 *sq.* — La désapprobation morale concernant l'usage de certaines espèces d'aliments, p. 321. — L'interdiction morale sanctionnée par la religion, p. 321 *sq.* — Le végétarisme, p. 322-324. — L'ivrognerie si commune chez certains peuples qu'elle n'y peut guère être considérée comme un vice, p. 324-327. — La sobriété ou l'abstinence totale de liqueurs enivrantes fortement recommandée par les religions orientales, p. 327 *sq.* — Explication des idées morales touchant l'ivrognerie et l'usage des boissons alcooliques, p. 328-331. — Le vin et les spiritueux inspirant une crainte superstitieuse, p. 330 *sq.* — La prohibition musulmane du vin, p. 331.

Chapitre XXXIX. — Propreté et malpropreté. — L'ascétisme en général 332

L'homme naturellement enclin à éprouver quelque aversion pour la saleté, p. 332. — Sauvages dont on loue la propreté, p. 332-334. — Sauvages qui sont propres à certains égards et malpropres à

d'autres, p. 334. — Sauvages dont on rapporte qu'ils sont généralement sales dans leurs habitudes, p. 334 *sq.* — Circonstances diverses dont peut dépendre la prédominance d'habitudes propres ou malpropres chez un peuple donné, p. 335-337. — L'évaluation morale de la propreté, p. 337. — La propreté pratiquée et enjointe par des motifs religieux ou superstitieux, p. 337-339. — Cas inverses, dans lesquels des croyances religieuses ou superstitieuses conduisent à la malpropreté, p. 339-341. — La malpropreté, forme de l'ascétisme, p. 341. — Pratiques ascétiques, p. 341-343. — L'idée sur laquelle s'appuie l'ascétisme religieux, issue de plusieurs sources différentes, p. 343-348. — Certaines pratiques ascétiques observées, dans l'origine, à d'autres fins, p. 343 *sq.* — Une pratique ascétique peut être la survivance d'un sacrifice antérieur, p. 344. — Pratiques ascétiques dues à l'idée d'expiation, p. 344-346. — La mortification personnelle à dessein d'exciter la compassion divine, p. 346. — La souffrance volontairement endurée en vue de prévenir le péché futur, p. 346-348. — La satisfaction des désirs terrestres jugée coupable, ou expressément désapprouvée, *ibid.*

Chapitre XL. — Le mariage.. 349

Définition du terme « mariage », p. 349. — L'horreur de l'inceste à peu près universelle dans l'espèce humaine, p. 350-351. — Les degrés de parenté interdits sont, en règle générale, plus nombreux chez les peuples non influencés par la civilisation moderne que dans les communautés plus avancées, p. 351. — La transgression des règles prohibitives regardée par les sauvages comme un crime odieux entre tous, p. 351 *sq.* — L'horreur de l'inceste chez les nations qui ont dépassé le stade de la sauvagerie ou de la barbarie, p. 352. — Comment l'auteur tente d'expliquer l'interdiction du mariage entre proches parents, p. 352-356. — Et de réfuter les objections faites à sa théorie, p. 356-362. — Unions incestueuses stigmatisées par la religion, p. 360 *sq.* — Règles endogamiques de diverses sortes, p. 363-366. — Le mariage par rapt, p. 367. — Le mariage par achat, p. 367-369. — La disparition du mariage par achat, p. 369. — La dot, p. 369-371. — La forme du mariage dépendant notamment de la proportion numérique des sexes, p. 371. — La polyandrie, p. 371 *sq.* — La polygynie, p. 372-374. — La monogamie, p. 374. — La polygynie moins fréquente aux degrés les plus bas de la civilisation qu'à des étapes un peu plus élevées, *ibid.* — La civilisation, dans ses formes supérieures, conduisant à la monogamie, p. 375. — L'évaluation morale des diverses formes du mariage, p. 375 *sq.* — Le mariage par groupe, combinaison australienne de polyandrie et de polygynie, p. 376-377. — La durée du mariage et les lois du divorce, p. 377-383.

CHAPITRE XLI. — LE CÉLIBAT 384

Le mariage considéré comme indispensable par les races humaines sauvages et barbares, p. 384. — Chez les peuples de culture antique, le célibat constituant une rare exception et le mariage passant pour un devoir, p. 384-388. — Pourquoi le célibat est désapprouvé, p. 388 *sq.* — Opinions modernes sur le célibat, p. 389 *sq.* — Le célibat des personnes ayant pour fonction d'accomplir les rites religieux ou magiques, p. 390-397. — Le mariage dédaigné par les Esséniens, p. 394. — Par les chrétiens, p. 394-397. — Le célibat religieux dû à l'idée que la prêtresse est mariée au dieu qu'elle sert, p. 397 *sq.* — Déesses jalouses de la chasteté de leurs prêtres, p. 398 *sq.* — Le célibat religieux lié à l'idée que le commerce sexuel implique souillure, p. 399-404. — La sainteté aisément détruite par la pollution, p. 401-404. — Causes du célibat religieux chez les chrétiens, p. 404 *sq.* — Le célibat religieux enjoint ou recommandé comme un moyen de mortification, p. 405.

CHAPITRE XLII. — L'AMOUR LIBRE. — L'ADULTÈRE 406

Peuples non civilisés chez lesquels les deux sexes jouissent d'une parfaite liberté antérieurement au mariage, p. 406-407. — Chez lesquels l'inobservation de la chasteté avant le mariage est considérée comme une honte ou un crime pour la femme, p. 408. — Le libertinage des sauvages dû, en de nombreux cas, à l'influence étrangère, *ibid.* — La liberté des rapports entre gens non mariés, qui règne en maintes tribus, n'a pas le caractère de la promiscuité, *ibid.* — Peuples non civilisés chez lesquels le séducteur d'une jeune fille est puni ou blâmé, p. 408-410. — Opinions morales sur le commerce sexuel des gens non mariés. Chez les Chinois, p. 410 *sq.* — Chez les anciens Hébreux, p. 411. — Chez les Mahométans, p. 411 *sq.* — Chez les Hindous, p. 412. — Chez les adeptes de la doctrine zoroastrique, *ibid.* — Chez les anciens Teutons, *ibid.* — Dans la Grèce antique et l'ancienne Rome, p. 412-15. — Dans la chrétienté, p. 415. — Pendant le Moyen-Age, p. 415 *sq.* — Après la Réforme, p. 416 *sq.* — Dans l'Europe moderne, p. 417. — Explication des idées morales sur le commerce sexuel entre gens non mariés, p. 418-426. — Prostitution, p. 425 *sq.* — La prostitution religieuse en rapport avec le célibat religieux, p. 426-428. — Prostitution religieuse du type babylonien, p. 428-430. — Opinions morales sur la séduction d'une femme mariée, p. 430-434. — Sur l'infidélité de l'épouse, p. 434. — Sur le remariage des veuves, p. 434 *sq.* — Sur l'infidélité du mari, p. 435-439.

CHAPITRE XLIII. — L'AMOUR HOMOSEXUEL 440

Pratiques homosexuelles chez les animaux, p. 440. — Chez des hommes de différentes races, p. 440-447. — Entre femmes, p. 447 *sq.* — Les causes des pratiques homosexuelles, p. 448-455. — In-

version sexuelle congénitale, p. 448 *sq.* — Absence de l'autre sexe, ou manque de femmes accessibles, p. 449 *sq.* — Inversion acquise, p. 450-452. — L'homosexualité dans la Grèce antique due en partie aux méthodes d'éducation de la jeunesse, p. 452-454. — En partie au fait qu'un abîme séparait mentalement les sexes, p. 454. — Causes de la pédérastie en Chine et au Maroc, p. 454 *sq.* — Idées morales concernant les pratiques homosexuelles, p. 455. — Chez les peuples non civilisés p. 455-458. — Chez les anciens Péruviens, p. 456 *sq.* — Chez les anciens Mexicains, Mayas et Chibchas, p. 457. — Chez les Mahométans, p. 458 *sq.* — Chez les Hindous, p. 459. — En Chine, p. 459 *sq.* — Au Japon, p. 460. — Chez les anciens Scandinaves, *ibid.* — Dans la Grèce antique, p. 461 *sq.* — Dans le zoroastrisme, p. 462. — Chez les anciens Hébreux p. 462 *sq.* — Dans le christianisme primitif, p. 463. — Dans la Rome païenne, *ibid.* — Dans la Rome chrétienne, p. 463 *sq.* — La législation européenne sur les pratiques homosexuelles au Moyen-Age et plus tard, p. 464 *sq.* — La législation moderne sur cet objet, p. 465. — Les idées morales qui s'y rapportent dans l'Europe actuelle, p. 465 *sq.* — Pourquoi les pratiques homosexuelles sont fréquemment sujettes à censure, p. 466 *sq.* — Sur l'attitude populaire à cet égard, critique d'une suggestion du Dr Havelock Ellis, p. 467-469. — Le degré de culpabilité excessif qu'assignent à l'amour homosexuel les religions zoroastrique, hébraïque, et chrétienne, dû au fait qu'il était intimement associé à l'incrédulité, l'idolâtrie ou l'hérésie, p. 469-472.

Chapitre XLIV. — La considération marquée aux animaux...... 473

Animaux traités avec déférence pour raisons d'ordre superstitieux, p. 473-476. — Bouchers considérés comme impurs, p. 476. — Peuples divers refusant, par motifs économiques, de tuer leur bétail, p. 476 *sq.* — Sauvages qui, par sympathie, traitent avec bonté les animaux domestiques, p. 476-479. — Sauvages que l'on déclare manquer de toute sympathie pour le monde animal, p. 479 *sq.* — Evaluation morale de la conduite des hommes à l'égard des animaux. Chez les sauvages, p. 480. — Dans le brahmanisme, p. 480 *sq.* — Dans le bouddhisme, p. 481 *sq.*, 483, 484. — Dans le jaïnisme, p. 482. — Dans le taoïsme, *ibid.* — En Chine, p. 482 *sq.*, 483 *sq.* — Au Japon, p. 483. — Dans le zoroastrisme, p. 484-486. — Dans le mahométisme, p. 486. — Dans la Grèce antique et l'ancienne Rome, p. 486-488. — Dans l'hébraïsme, p. 488, 489. — Dans le christianisme, p. 489-491. — Les vues des philosophes modernes, p. 491 *sq.* — Des législateurs, p. 492. — L'indifférence aux souffrances des animaux, caractéristique de l'opinion morale en Europe juqu'à une époque récente, p. 492 *sq.* — Lois contre la cruauté envers les animaux, p. 493. — Sentiments humains envers les animaux dans l'Europe moderne, p. 494-497. — La croisade contre la vivisection, p. 495-498. — Explication de la sympathie croissante marquée en Europe aux souffrances des animaux, p. 495 *sq.* — L'in-

fluence de l'irréflexion humaine sur le traitement des animaux et sur les idées morales qui s'y rapportent, p. 495-498.

Chapitre XLV. — La considération marquée aux morts........ 499

La croyance en une vie future, p. 499 *sq.* — Notions relatives à l'âme désincarnée, p. 500. — Le mort considéré comme ayant des droits très pareils à ceux qu'il possédait de son vivant, p. 500-504. — L'âme ne doit être ni tuée ni blessée, p. 500 *sq.* — Ses amis vivants doivent contribuer positivement à son bien-être et à sa subsistance, p. 501 *sq.* — Le droit de propriété ne cesse pas avec la mort, p. 502 *sq* .— Le pillage ou la violation d'une tombe est sévèrement condamné, *ibd.* — Il faut avoir égard à l'honneur et à l'amour-propre des morts, p. 503. — Les morts exigent obéissance, p. 503 *sq.* — Le caractère sacré du testament, p. 503. — La rigidité de la coutume ancestrale, p. 503, 504. — Devoirs envers les morts qui découlent de la mort elle-même, p. 504-508. — Les funérailles, les rites qui s'y rattachent et les coutumes relatives au deuil sont regardés, pour une grande part, comme des devoirs envers les morts, *ibid.* — Les devoirs envers les morts influencés par les relations entre les parties, p. 508-510. — Par l'âge et le sexe, p. 510 *sq.* — Par des distinctions de classe, p. 511 *sq.* — Par des distinctions morales, p. 512. — Les causes d'où procédèrent les devoirs envers les morts, p. 512-533. — Ces devoirs fondés en partie sur le ressentiment par sympathie, p. 512 *sq.* — Les morts envisagés comme gardiens de leurs descendants, p. 513 *sq.* — Mais l'esprit tutélaire ancestral n'accorde pas ses faveurs pour rien, p. 514 *sq.* — Les morts regardés plus généralement comme ennemis que comme amis, p. 515-518. — Explication de la croyance d'après laquelle les morts ont un caractère irritable ou malveillant, p. 518 *sq.* — La peur de la mort et la peur des morts, p. 519-522. — La conduite des survivants déterminée notamment par leurs croyances touchant le caractère, l'activité et l'influence polluante des morts, p. 522-525. — L'origine des coutumes de funérailles et de deuil, p. 525-531. — Pourquoi les pratiques relatives à la mort, ayant eu pour origine des motifs égotistes, en vinrent à être enjointes comme des devoirs, p. 531 *sq.* — Pourquoi les devoirs envers les morts s'étendent rarement aux étrangers, p. 532 *sq.* — Explication des différences signalées dans le traitement des morts et dépendant de l'âge, du sexe, de la position sociale, des distinctions morales, p. 533. — Les devoirs envers les trépassés devenant moins impérieux avec le temps, p. 533 *sq.* — Les devoirs envers les morts nuancés par les progrès de la culture intellectuelle, p. 534-536. — Le sacrifice funéraire persistant comme marque de respect et d'affection, p. 534. — Les offrandes aux morts devenant des aumônes aux pauvres, p. 534-536.

Chapitre XLVI. — Le cannibalisme........................ 537

Les foyers du cannibalisme, p. 537. — Ses différentes formes, p. 537 *sq.* — Le cannibalisme dû à la rareté ou à l'absence de nourriture animale, p. 538 *sq.* — A la gourmandise, p. 539-541. — A la vengeance, p. 541-543. — L'usage de manger les criminels, p. 542 *sq.* — Le cannibalisme comme moyen de rendre inoffensif après sa mort un individu dangereux, p. 543 *sq.* — Dû à l'idée qu'en mangeant le siège supposé d'une certaine qualité inhérente à une personne, le cannibale l'incorpore à son propre organisme, p. 544-546. — Le cannibalisme en rapport avec le sacrifice humain, p. 546 *sq.* — La manducation des hommes-dieux, p. 547 *sq.* — Autres exemples d'effets surnaturels ou médicinaux attribués à la chair ou au sang humains, p. 548-550. — Le cannibalisme comme rite consacrant un pacte, p. 550 *sq.* — Raisons spéciales assignées à l'usage de manger parents ou amis, p. 551-553. — Le cannibalisme des sauvages modernes représenté comme la survivance d'une ancienne pratique qui aurait été primitivement commune à toute l'espèce humaine, p. 553 *sq.* — Critique de cette théorie, p. 554-564. — Sauvages éprouvant la plus grande répugnance à l'égard du cannibalisme, p. 554 *sq.* — Cannibales se défendant de l'être, p. 555 *sq.* — L'extinction rapide du cannibalisme chez certains sauvages, p. 556 *sq.* — Individus abhorrant l'anthropophagie, même chez les peuples réputés les plus cannibales, p. 557 *sq.* — L'aversion pour le cannibalisme peut être due à la sympathie pour les morts, p. 558. — Il est probable que cette aversion est, au premier chef, un sentiment de même nature que ceux qui régissent l'alimentation de maintes espèces animales, *ibid.* — Le fait de manger de la chair humaine inspirant une terreur superstitieuse, p. 558-561. — Le sentiment de répulsion peut être étouffé par d'autres motifs et faire place au goût de la chair humaine, p. 561 *sq.* — Les hommes primitifs n'étaient probablement pas adonnés à l'anthropophagie, p. 562-564. — Le cannibalisme beaucoup moins fréquent chez les sauvages les plus inférieurs que dans les races ayant atteint un degré de culture un peu plus avancé, p. 563. — Pour quelques sauvages, on sait que l'anthropophagie est d'origine moderne, ou qu'elle ne s'est propagée qu'en des temps récents, p. 563 *sq.* — L'évaluation morale du cannibalisme, p. 564 *sq.*

Chapitre XLVII. — La croyance aux êtres surnaturels........ 566

Distinction entre les phénomènes « naturels » et « surnaturels », p. 566 *sq.* — Energie mécanique surnaturelle, p. 567 *sq.* — Qualités surnaturelles attribuées à la constitution mentale d'êtres animés et particulièrement à leur volonté, p. 568. — Différence entre la religion et la magie, *ibid.* — Le sens du mot *religio*, p. 568-570. — Le langage témoigne que le mystère est la caractéristique essentielle des êtres surnaturels, p. 570 *sq.* — Ce témoignage cor-

roboré par des faits relatifs à la nature des objets ou individus les plus communément adorés, p. 571-577. — Evénements surprenants attribués à l'activité d'agents surnaturels invisibles, p. 577-579. — L'origine de l'animisme, p. 579 *sq*. — Un esprit présuppose un corps, p. 580. — L'animiste qui prête une âme à un objet inanimé, fait de la réalité visible de cet objet le corps de cette âme, p. 580 *sq*. — L'origine de l'anthropomorphisme, p. 581-583. — Différence entre les hommes et les dieux, p. 583 *sq*. — On finit par considérer que la qualité matérielle n'est pas de celles qui conviennent à un dieu, p. 584 *sq*.

CHAPITRE XLVIII. — DEVOIRS ENVERS LES DIEUX 586

Définition du terme « dieu », p. 586. — Les dieux ont le droit à la vie et le droit à l'intégrité corporelle, p. 586-588. — Ils ne sont pas nécessairement considérés immortels, p. 586 *sq*. — La mise à mort des animaux totémiques, p. 587 *sq*. — L'immolation des animaux divins comme cérémonie religieuse ou magique, p. 589 *sq*. — La mise à mort des hommes-dieux et des rois divins, p. 590-594. — Le droit à l'intégrité corporelle accordé aux dieux est parfois suspendu, p. 594. — Les êtres surnaturels soumis, croit-on, aux besoins humains, p. 594 *sq*. — Ils ne peuvent se passer des offrandes, p. 595 *sq*. — Dons sacrificiels offerts aux êtres surnaturels en vue d'écarter les malheurs, p. 596-598. — En vue d'obtenir des avantages positifs, p. 598-600. — Offrandes de remerciement, p. 599. — Victimes sacrificielles destinées à remplacer, comme substituts, d'autres individus dont les vies sont en danger, p. 600 *sq*. — Regardées parfois comme des messagers, p. 601 *sq*. — Sacrifices offerts dans le but de transférer des malédictions, p. 602-608. — Le sacrifice d'alliance, p. 606-608. — La victime ou l'objet offert en sacrifice, véhicule pour le transfert de vertus bienfaisantes à l'offrant ou à d'autres, p. 608 *sq*. — Le sacrifice devenant un symbole d'humilité et de révérence, p. 609 *sq*. — Le sacrifice comme devoir, p. 610. — Les êtres surnaturels propriétaires de biens auxquels il ne faut pas toucher, p. 610 *sq*. — Les objets sacrés ne doivent pas être utilisés pour des fins profanes, p. 611. — Le droit de sanctuaire (c'est-à-dire d'asile), p. 611-620. — Son application, p. 611-616. — Son explication, p. 616-620.

CHAPITRE XLXIX. — DEVOIRS ENVERS LES DIEUX (fin) 621

Les êtres surnaturels sensibles aux outrages, au manque de respect, p. 621. — L'irrévérence envers les dieux punie par les hommes, *ibid*. — Les noms des êtres surnaturels sont « taboués », p. 622-625. — Explication de ces tabous, p. 624 *sq*. — Athéisme, p. 625 *sq*. — Incrédulité, p. 626-28. — Hérésie, p. 628 *sq*. — Le polythéisme tolérant par nature, p. 629-631. — La différence qu'attestent entre elles les religions monothéistes et polythéistes au

point de vue de la tolérance, apparaît dans leurs attitudes à l'égard de la sorcellerie, p. 631-634. — La religion à son degré le plus élevé est exempte d'intolérance, p. 634 *sq.* — La prière est un tribut à l'amour-propre du dieu auquel elle s'adresse, p. 635-637. — Prières liées à des offrandes, p. 637 *sq.* — Efficacité magique attribuée à la prière, p. 638-641. — Dieux réclamant obéissance, p. 641. — L'influence de cette prétention sur l'histoire de la morale, *ibid.* — Explication du caractère obligatoire attaché à la conduite des hommes touchant leurs dieux, p. 642-644.

CHAPITRE L. — LES DIEUX COMME GARDIENS DE LA MORALITÉ...... 645

Les êtres surnaturels des croyances sauvages représentés souvent comme absolument indifférents à toutes questions de moralité terrestre, p. 645-647. — Les dieux de maints sauvages s'appliquant surtout à persécuter les humains, p. 647-49. — Très fréquente chez les non-civilisés est l'adoration des êtres surnaturels qui passent pour bienfaisants tout au moins par intermittences, p. 649 *sq.* — Leur bienveillance ne prouve d'ailleurs pas qu'ils prennent un intérêt actif à la moralité en général, p. 650 *sq.* — Exemples dans lesquels des dieux sauvages sont supposés punir la transgression des règles de moralité terrestre, p. 651-666. — Sauvages représentés comme croyant à l'existence d'un être suprême, législateur moral ou juge, *ibid.* — Le règne de cette croyance en Australie, p. 651-655. — En Polynésie et Mélanésie, p. 655 *sq.* — Dans l'Archipel Malais, p. 656. — Dans les îles Andaman, p. 656 *sq.* — Chez les Karen de Birmanie, p. 657. — Dans l'Inde, p. 657 *sq.* — Chez les Aïnos du Japon, p. 658. — Chez les Samoyèdes, *ibid.* — Chez les Groenlandais, p. 658 *sq.* — Chez les Indiens de l'Amérique du Nord, p. 659-661. — Chez les Indiens de l'Amérique du Sud, p. 661 *sq.* — En Afrique, p. 662-664. — Explication de cette croyance, p. 664-666. — Les êtres suprêmes des sauvages invoqués dans des malédictions ou des serments, p. 665 *sq.* — Le serment ni l'épreuve (ordalie) n'impliquent la croyance aux dieux comme vengeurs de la vérité et de la justice, p. 666-669. — L'épreuve, cérémonie magique essentiellement, *ibid.* — Epreuves ayant une origine différente, p. 669. — La croyance, chez les sauvages, à une rétribution morale après la mort, p. 669-674. — L'influence de la religion sur la conscience morale des sauvages, p. 674 *sq.*

CHAPITRE LI. — LES DIEUX COMME GARDIENS DE LA MORALITÉ (suite) 676

L'attitude de la religion en matière de moralité terrestre, dans l'ancien Mexique, p. 676 *sq.* — Dans l'ancien Pérou, p. 677. — Dans l'ancienne Egypte, p. 677-680. — Dans l'ancienne Chaldée, p. 680-683. — Dans le zoroastrisme, p. 683-685. — Chez le peuple du Véda, p. 685-687. — Dans l'Inde post-védique, p. 687-689. — Dans le bouddhisme, p. 689 *sq.* — En Chine, p. 690-692. — Dans la

Grèce antique, p. 692-695. — Dans l'ancienne Rome, p. 695 *sq.* — Chez les Hébreux, p. 696 *sq.* — Doctrines chrétiennes du salut et de la vie future, p. 697-703. — L'attitude du mahométisme en matière de moralité terrestre, et sa doctrine de la vie future, p. 703-706.

CHAPITRE LII. — LES DIEUX COMME GARDIENS DE LA MORALITÉ (fin). 707

Explication de la malveillance des dieux sauvages, p. 707 *sq.* — De la tendance à attribuer aux dieux des qualités plus aimables, p. 708-710. — Hommes choisissant leurs dieux, p. 708 *sq.* — Les bonnes qualités des dieux magnifiées par leurs adorateurs, p. 709 *sq.* — Comment différentes provinces de la morale sociale en vinrent à être placées sous la surveillance des dieux, p. 710 *sq.* — Comment le contrôle des dieux s'étendit à la sphère entière de la justice, p. 711 *sq.* — Comment les dieux devinrent les gardiens de la moralité en général, p. 712-714. — L'influence de la sanction religieuse de la moralité, p. 714 *sq.* — La dévotion religieuse accompagnée souvent d'un grand relâchement moral, p. 715-717. — Importance plus grande attachée aux cérémonies du culte ou aux raffinements de la foi qu'à une bonne conduite honnête envers autrui, p. 715 *sq.* — La sanction religieuse des règles morales a souvent pour effet une observance extérieure de ces règles fondée sur des motifs purement égoïstes, p. 716. — L'influence morale du christianisme, p. 716 *sq.*

CHAPITRE LIII. — CONCLUSIONS........................... 719

Récapitulation de la théorie exposée dans le présent ouvrage (tome I) sur la conscience morale, p. 719-723. — Un fait à l'appui de cette théorie, c'est que des phénomènes exactement semblables, de leur nature générale, à ceux qui font l'objet de jugements moraux, suscitent des émotions rétributives de sorte non morale aussi bien que morale, p. 723. — Une circonstance encore à l'appui de cette théorie, c'est que les actes, abstentions et omissions condamnés comme fautifs sont aussi, précisément, de nature à susciter colère et vengeance, et que les actes et abstentions loués comme étant moralement bons sont aussi, précisément, de nature à éveiller la gratitude, *ibid.* — Les variations des idées morales dues en partie à des conditions extérieures différentes, p. 723 *sq.* — Mais surtout à des causes psychiques, p. 724-728. — Les devoirs envers le prochain ont pris graduellement plus d'extension, grâce au développement du sentiment altruiste, p. 725. — L'influence de la réflexion sur les jugements moraux a été croissant, p. 725 *sq.* — L'influence des antipathies et préférences sentimentales a été décroissant, p. 726 *sq.* — L'influence qu'a exercée sur les idées morales de l'humanité la croyance en des forces ou des êtres surna-

turels, ou en une vie à venir, p. 727. — Remarques sur le développement futur des idées morales, p. 728.

NOTES ADDITIONNELLES 729

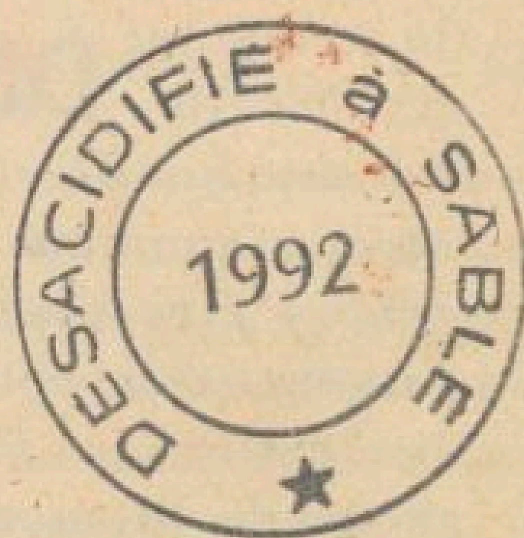
ERRATA 740

BIBLIOGRAPHIE DES AUTEURS ET OUVRAGES CITÉS 741

INDEX 837

TABLE 871





BORDEAUX. — Imprimerie J. BIÈRE, 18-20-22, Rue du Peugue. — 1929.

QUELQUES OPINIONS SUR

L'ORIGINE ET LE DÉVELOPPEMENT DES IDÉES MORALES

par EDWARD WESTERMARCK

BIBLIOTHÈQUE NATIONALE RF IMPRIMÉS

MIND. — « Dr. Westermarck's work fills me with profound admiration ... There is no book in any language that deals concretely with the evolution of morality on so grand a scale or in so authoritative a way. »

HAVELOCK ELLIS *in THE JOURNAL OF MENTAL SCIENCE.* — « Throughout marked by an extraordinary degree of erudition which never becomes pedantic, by an invariably fair-minded and well-balanced attitude towards difficult problems, and by a power of broad and lucid presentation which recalls Buckle. »

W. R. SORLEY *in THE BOOKMAN.* — « A standard work on a subject of first-rate importance. It is distinguished alike by breadth of view and mastery of detail, by skilful marshalling of evidence and by sound judgment. »

A. F. TAYLOR *in NATURE.* — « Dr. Westermarck's work is likely to remain for a long time a standard repertory of facts, which the moralists of every school will, no doubt, set themselves to interpret, each after his own fashion. »

ATHENÆUM. — « By dint of a singular combination of virile qualities — pluck, resolution, and common sense — Dr. Westermarck has accomplished a monumental work that places him in the first rank of living anthropologists. »

R. R. MARETT *in MAN.* — « Dr. Westermarck is to be heartily congratulated on having brought to its full realisation a work designed on the most generous lines. The amount of erudition compressed into these two volumes is simply vast.... Of the book as a whole anthropologists can have but one opinion, namely, that in respect of reach and grasp alike it is masterly. »

Franz Oppenheimer, *in DAS BLAUBUCH.* — Dieses mächtige Werk wird auf lange Zeit hinaus zu den Grundsteinen der werdenden Wissenschaft von Menschen gehören.

S. Alexander, *in THE SPEAKER.* — « Dr. Westermarck's book is without doubt of the first importance whether it be regarded as a philosophical treatise on ethics or as a history of moral institutions. Neither of these descriptions singly does justice to it, for its merit lies in its blending of the analytical with the historical method, so that the long history which begins in the second half of the first volume and is completed in the second volume, constitutes a continuous verification of his main ethical thesis that moral disapprovals and approvals arise from and express social indignation and social gratitude... I conclude by expressing my unqualified admiration of Dr. Westermarck's work, which is worthy of the years of abour he has bestowed upon it. Besides its scientific importance it is recommended to readers by the unfailing interest and lucidity of its manner. »

UNIVERSITY REVIEW. — « Dr. Westermarck belongs to no accepted school of moralists. He endorses neither the humanist nor the religious views of society. He is neither a utilitarian nor an intuitionalist. He is both an anthropologist and a historian; he is also a sociologist and a traveller. in neglected lands where he might escape from European prejudices he has lived and studied the problems of the human heart and mind, accumulating at firsthand a mass of material which throws much light on the origin and development of peculiar customs and beliefs. This, added to a remarkable erudition, a scientific temper, a felicity and abundance of illustration, and a clear and vigorous style, gives us a contribution to ethics, psychology and sociology which is undoubtedly of the first rank, and, in our opinion, the most comprehensive and luminous work which has yet been written on the subject. »

L. T. Hobhouse. — « It has remained for Dr. Westermarck, a Finn writing in English, to give to the English speaking world the first comprehensive and systematic account of the genesis of moral ideas on the basis of a detailed survey of the customs of mankind... It is not too much to predict that it will mark the beginning of a new era in the study of general sociology. »

CAMBRIDGE REVIEW. — « The purpose of the present work is to arrange and examine all the available evidence regarding the nature of men's moral judgments and the kind of objects which they approve or condemn. No one could be found more competent than Dr. Westermarck to carry this great undertaking to a successful issue. »

PAYOT, 106, Boulevard Saint-Germain, PARIS

JAMES BRYCE

Ancien ministre, ancien ambassadeur d'Angleterre à Washington
Professeur à l'Université d'Oxford, ancien Président de l'Académie Britannique
Membre Correspondant de l'Institut

LES DÉMOCRATIES MODERNES

2 vol. in-8 de 580 et 688 pages ensemble .... **120 fr.**

Préface de M. JOSEPH BARTHÉLEMY

Membre de l'Institut, Professeur agrégé à la Faculté de droit de Paris
Professeur à l'Ecole libre des Sciences politiques
Délégué de la France à la III[e] et à la IV[e] Assemblée de la Société des Nations

Outre le passionnant intérêt d'idées qu'offrent ces deux volumes pour le lecteur philosophe, ils forment *un recueil de faits unique* en matière de droit constitutionnel, de description des mécanismes politiques actuels dans le monde entier et constituent ainsi une source de renseignements incomparable pour les hommes politiques ainsi que pour tous ceux qui s'intéressent aux problèmes de la sociologie et notamment aux méthodes de gouvernement.

JOSEPH BARTHÉLEMY,
membre de l'Institut.

S. PLATONOV

Ancien professeur d'histoire à l'Université de Pétrograd

HISTOIRE DE LA RUSSIE

DES ORIGINES A 1918

Traduit du russe avec l'autorisation de l'auteur
Un volume in-8 de la *Bibliothèque Historique*, de 992 pages, avec 4 cartes hors texte, un tableau dynastique, une chronologie et quatre index.............. 60 fr.

Voici enfin une histoire complète du pays qui dans le monde entier occupe le plus les esprits : la Russie. Ses dimensions colossales, sa population plus nombreuse que celles de l'Allemagne et de la France réunies, le caractère énigmatique de ses habitants, l'espèce de mystère qui plane sur ses destinées en font le sujet le plus passionnant pour un grand historien.

PAYOT, 106, Boulevard Saint-Germain, PARIS

ERWIN ROHDE

PSYCHÉ

LE CULTE DE L'AME CHEZ LES GRECS ET LEUR CROYANCE A L'IMMORTALITÉ

Edition française par AUGUSTE REYMOND

Un volume in-8 de la *Bibliothèque Scientifique*... 90 fr.

La *Psyché* de Rohde est un livre classique comme la *Cité antique* de Fustel. C'est un service rendu à la culture générale en France que d'avoir mis la *Psyché* à la portée de tous les étudiants de chez nous.

P. BATIFFOL.

GEORGES DWELSHAUVERS

Professeur à l'Institut Catholique de Paris et au Collège Stanislas
Ancien Directeur du Laboratoire de Psychologie de Barcelone

TRAITÉ DE PSYCHOLOGIE

Un volume in-8 de la *Bibliothèque Scientifique*..... 40 fr.

Cet ouvrage réalise le type du traité français. Il concentre les résultats épars des travaux de nos psychologues et les met en lumière. Il expose avec méthode les recherches faites à l'étranger, tout en apportant le plus de clarté possible dans le chaos des faits et des théories et en les rattachant à quelques principes essentiels, nets et intelligibles. (*Revue générale des Sciences*).

PAYOT, 106, Boulevard Saint-Germain, PARIS

VILFREDO PARETO

TRAITÉ DE SOCIOLOGIE GÉNÉRALE

2 volumes grand in-8, ensemble...................... **100 fr.**

« L'œuvre nouvelle, profonde, organique de Vilfredo Pareto représente au moins dix ans de travail et est le résultat d'un demi-siècle d'études et de méditations. C'est le premier livre de sociologie réellement scientifique qui ait été écrit depuis qu'on parle de sociologie dans le monde. Avec cet ouvrage, la sociologie a passé définitivement du stade théologico-métaphysique au stade scientifique ». GIOVANNI PAPINI.

RAOUL ALLIER

Professeur honoraire de l'Université de Paris

LA PSYCHOLOGIE DE LA CONVERSION CHEZ LES PEUPLES NON CIVILISÉS

Deux volumes in-8 de 596 et de 512 pages de la *Bibliothèque Scientifique*, ensemble .... 100 fr.

Œuvre de toute une vie laborieuse, réunion unique de documents intéressant la sociologie, la métaphysique, la psychologie, la philosophie, la théologie, œuvre de fort belle tenue et de grande richesse, où devront puiser les administrateurs coloniaux soucieux de comprendre quelque chose à la psychologie et à la vie spirituelle des populations indigènes, répertoire unique constituant une véritable bibliothèque relative à l'origine des sociétés et à des problèmes sociaux fondamentaux, réuni au cours de quarante ans de labeur, dont un public de qualité sera reconnaissant à l'auteur. (*Journal des Débats*).

DU MÊME AUTEUR :

LE NON-CIVILISÉ ET NOUS

Différence irréductible ou identité foncière.

Un vol. in-8 de la *Bibliothèque Scientifique* .... **25 fr.**

PAYOT, 106, Boulevard Saint-Germain, PARIS

THÉODORE GOMPERZ
Correspondant de l'Institut de France

LES PENSEURS DE LA GRÈCE

Histoire de la Philosophie Antique

I. - La Philosophie Antésocratique

Traduction de M. Aug. Reymond, couronnée par l'Académie française.

Préface de M. Alfred Croiset, membre de l'Institut

Troisième édition française, conforme à la quatrième édition allemande.

Un volume in-8 de la *Bibliothèque Scientifique*...... 40 fr.

II. - Athènes - Socrate et les Socratiques Platon (sous presse)

III. - L'Ancienne Académie Aristote et ses Successeurs

Un volume in-8 .... 40 fr.

Théodore Gomperz, Professeur à l'Université de Vienne, a été un des plus remarquables hellénistes de son époque; c'était en même temps un penseur profond. Aussi son ouvrage exerce-t-il une véritable fascination sur tous ceux qui s'intéressent aux choses de l'esprit et a-t-il été une révélation pour nombre de gens qui, sans lui, ne se seraient jamais rendu compte de ce que Renan a appelé le miracle grec.

PAYOT, 106, Boulevard Saint-Germain, PARIS

MAHOMET

LE CORAN

Traduction nouvelle par Edouard Montet,
professeur de langues orientales,
recteur honoraire de l'Université de Genève.

Un volume de la *Bibliothèque Historique* de 896 pages, dont une introduction de 60 pages et 2 index............ 75 fr.

Une traduction nouvelle et intégrale du Coran par un des plus réputés islamisants. Cette traduction a coûté des années de travail à son auteur. Elle est accompagnée d'un appareil critique qui, tenant compte de tous les travaux et recherches modernes sur l'islamisme fera longtemps autorité.

LE NOUVEAU TESTAMENT

Traduction nouvelle d'après les meilleurs textes avec introductions et notes sous la direction de

MAURICE GOGUEL

Professeur à la Faculté libre
de Théologie de Paris.
Directeur d'études à l'Ecole
des Hautes Etudes.

HENRI MONNIER

Professeur à la Faculté libre
de Théologie.

Un volume in-8 .... 54 fr.

La présente traduction accompagnée de notes critiques, historiques, philologiques, archéologiques, géographiques, etc., met à la disposition du lecteur tout ce qu'il est nécessaire de savoir pour comprendre le Nouveau Testament.

PAYOT, 106, Boulevard Saint-Germain, PARIS

L. DE CARDENAL

Membre de la Société d'Histoire de la Révolution et de la Société des Études Robespierristes

LA PROVINCE
PENDANT LA RÉVOLUTION
HISTOIRE DES CLUBS JACOBINS
(1789-1795)

Un volume in-8 de la *Bibliothèque Historique*........... **40 fr.**

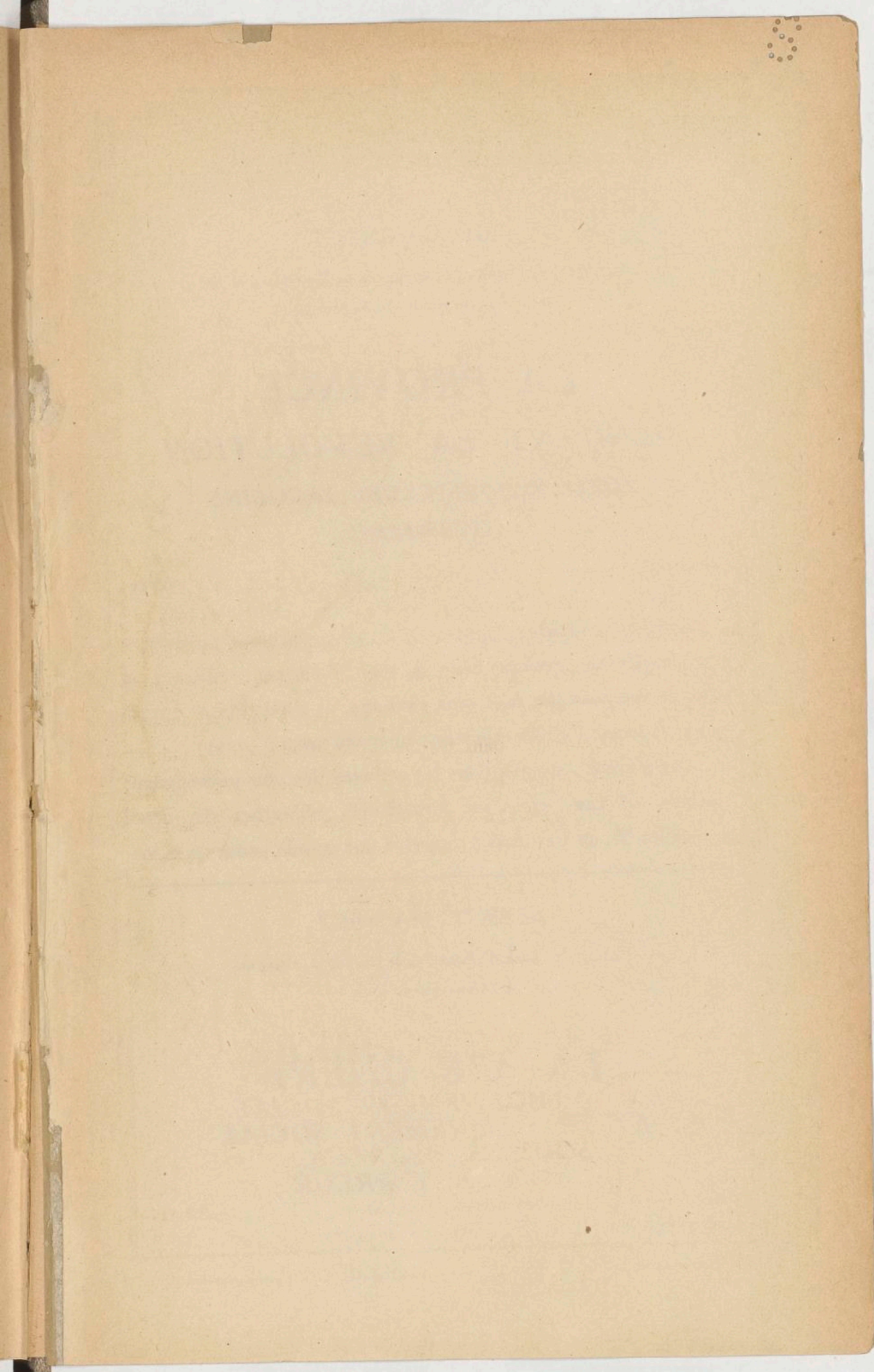
Le rôle des sociétés populaires, des célèbres clubs jacobins a été considérable pendant toute la Révolution, non seulement au point de vue politique, mais plus peut-être au point de vue économique et social. Ce rôle était très peu connu jusqu'à présent, aucun historien n'ayant entrepris dans les archives des plus petites municipalités de campagne les formidables recherches de détail auxquelles M. de Cardenal a consacré une grande partie de sa vie.

ALBERT MATHIEZ

Chargé du Cours d'Histoire de la Révolution Française à l'Université de Paris

LA VIE CHÈRE
ET LE MOUVEMENT SOCIAL
SOUS LA TERREUR

Un volume in-8 de la *Bibliothèque Historique*........... **32 fr.**



PAYOT, 106, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, PARIS

BIBLIOTHÈQUE SCIENTIFIQUE

Dr ACHALME, Directeur de laboratoire à l'école des Hautes Etudes. — **Les Edifices physico-chimiques.** — I. L'Atome. — II. La Molécule. — III. La Molécule minérale. Chaque volume . . . . . . 24 »

Dr ALFRED ADLER. — **Le tempérament nerveux** . . . . 30 »

RAOUL ALLIER, Prof. hon. de l'Université de Paris. — **La Psychologie de la Conversion chez les Peuples non-civilisés.** 2 volumes ensemble. . . . . . 100 »

— **Le non civilisé et nous. Différence irréductible ou identité foncière?** . . 25 »

CH. BALLY, Professeur à l'Université de Genève. — **Le Langage et la Vie** . 24 »

EMILE BELOT, Vice-Président de la Sté Astron. — **L'Origine dualiste des Mondes et la Structure de notre Univers** . . . 24 »

DANIEL BERTHELOT, Membre de l'Institut. — **La Science et la Vie moderne.** . 15 »

F. BOQUET, Astr. titul. de l'Observat. de Paris. — **Histoire de l'Astronomie.** 30 »

M. BORISSAVLIÉVITCH, Professeur à l'Ecole des Hautes Etudes. — **Les Théories de l'Architecture** . . . . 30 »

G. H. BOUSQUET, Chargé de cours à l'Université d'Alger. — **Précis de Sociologie d'après Vilfredo Pareto.** . . . . 12 »

J. BURNET, Professeur à l'Université de St-Andrews (Ecosse). — **L'Aurore de la Philosophie grecque** . . . . . . 24 »

Dr F. BUYTENDIJK, Professeur de physiologie à l'Université de Groningue. — **Psychologie des Animaux** . . . . 25 »

G. CHAUVEAUD, Directeur de laboratoire à l'Ecole des Hautes Etudes. — **La Constitution des Plantes vasculaires.** 12 »

ROBERT CHODAT, Professeur à l'Université de Genève, Correspondant de l'Institut. — **La Biologie des Plantes.** Les plantes aquatiques . . . . 60 »

L. DUPARC, Professeur à l'Université de Genève, et M. BASADONNA. — **Manuel théorique et pratique d'Analyse volumétrique.** . . . . 24 »

Dr ERNEST DUPRÉ, Professeur à la Faculté de Médecine de Paris. — **Pathologie de l'Imagination et de l'Emotivité.** Préface de M. PAUL BOURGET. . . . . . . 30 »

GEORGES DWELSHAUVERS, Professeur à l'Institut catholique de Paris. — **Traité de Psychologie** . . . . 40 »

L'Evolution Psychiatrique. — Directeurs : A. HESNARD et R. LAFORGUE. Tome I . . 24 » Tome II . . 25 »

E. EVRARD. — **Le Monde des Abeilles.** 20 »

JACQUES FISCHER. — **L'Amour et la Morale** . . . . 15 »

Dr SIGM. FREUD, Professeur de l'Université de Vienne. — **Introduction à la Psychanalyse** . . . . 30 »

Du même auteur : **La Psychopathologie de la Vie quotidienne.** . . . . . 24 »

— **Totem et Tabou** . . . . 15 »

— **Essais de Psychanalyse.** . . . 20 »

THÉODORE GOMPERZ. — **Les Penseurs de la Grèce.** Tome I . . . . 40 »

Dr HENRICH, Professeur à l'Université d'Erlangen. — **Les Théories de la Chimie organique** . . . . 60 »

EDMOND HOPPE, Prof. à l'Université de Gœttingue. — **Histoire de la Physique.** 90 »

Dr C. JUNG. — **L'inconscient dans la vie psychique normale et anormale.** 18 »

Dr E. JONES, ancien Professeur à l'Université de Toronto. — **Traité théorique et pratique de Psychanalyse** . . . 60 »

Dr E. KRETSCHMER, Prof. à l'Université de Tubingen. — **Manuel théorique et pratique de Psychologie médicale.** 30 »

Dr R. LAFORGUE, Dr Rr ALLENDY. — **La Psychanalyse et les Névroses** . . . 18 »

J. LARGUIER DES BANCELS, Professeur à l'Université de Lausanne. — **Introduction à la Psychologie** . . . . 18 »

Dr L. LEWIN. - **Les Paradis artificiels.** 25 »

MARGUERITE LIPS, Docteur ès lettres. — **Le Style indirect libre** . . . . . . 25 »

Dr H. W. MAÏER, Professeur à l'Université de Zurich. — **La Cocaïne** . . . . 30 »

EMILE MEYERSON, — **De l'Explication dans les Sciences** . . . . 60 »

— **La Déduction relativiste.** . . . 18 »

Dr E. MINKOWSKI. — **La Schizophrénie.** Psychopathologie des schizoïdes et des schizophrènes. . . . . 20 »

MAURICE MULLER. — **Essai sur la Philosophie de Jean d'Alembert** . . . . 30 »

T. K. ŒSTERREICH, Professeur à l'Université de Tubingen. — **Les Possédés** . 30 »

VILFREDO PARETO. — **Traité de Sociologie générale**, 2 volumes ensemble. 100 »

Dr OTTO RANK. — **Le Traumatisme de la Naissance** . . . . 20 »

Dr ED RETTERER, Professeur à la Faculté de Médecine de Paris. — **Éléments d'Histologie** . . . . 24 »

ERWIN ROHDE. — **Psyché. Le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'Immortalité** . . . . 90 »

JACQUES RUEFF, Professeur à l'Institut de Statistique de l'Université de Paris. — **Théorie des Phénomènes monétaires.** Statique. . . . . 40 »

BERTRAND RUSSELL, Membre de la Société Royale. — **Analyse de l'Esprit** . 24 »

— **Introduction à la Philosophie mathématique** . . . . 25 »

JULES SAGERET — **Le Hasard et la Destinée** . . . . 25 »

F. DE SAUSSURE. — **Cours de Linguistique générale** . . . . 24 »

MAX SCHELER, Professeur à l'Université de Cologne. — **Nature et Formes de la Sympathie** . . . . *(sous presse)*

ED. W. WASHBURN, Professeur à l'Université d'Illinois. — **Principes de Chimie physique.** Préface de M. JEAN PERRIN . 60 »

EDWARD WESTERMARCK, Professeur à l'Université de Londres. — **L'Origine et le Développement des Idées morales.** Tome I. . . . . 50 »

EMILE YUNG, Professeur à l'Université de Genève. — **Traité de Zoologie des Animaux Invertébrés** (Achordata). 60 »

IMP. GROU-RADENEZ, 11, RUE DE SÈVRES, PARIS. 30297 — 1-29

